٩٠٦

الاول من شرح الهداية لجلال الدين

یا کبیکج

عدد اوراق
٢٨٨

الاول من شرح الهداية لحداد الدهلوي
رحمه الله تعالى

ك: ٩١١

من كتب الفقير السيد فيض الله المفتي
بالسلطنة العلية العثمانية
عفي عنهما

٩٠٦

شرح على الهداية للعالم الفاضل حداد الدهلوي الهندي اسمه الله داد ومنشاه
من بلده يقال لها جانپور من بلاد الهند ويحرف اسمه باللغة الهندية الهندية
ومعناه عطاء الله وهو من علماء الهند من اجل تلامذة شهاب الدين
المعروف بالفاضل الهندي شارح الكافية وله حاشية على شرح استاده
ووصل اليه شرح ابن الهمام على الهداية فرقم عليه ولاثم صيره شرحا
مستقلا ومات من حدود سنة سبعين وثمانمائة
رحمه الله

باب الغنائم وقسمتها ٢٨٠	فصل التنفل ٢٨٤	باب الجزية ٢٨٧	باب احكام المرتدين ٢٨٩	باب البغاة ٢٩٢	كتاب اللقيط ٢٩٣
كتاب اللقطة ٢٩٤	كتاب الاباق ٢٩٤	كتاب الشركة ٢٩٥	كتاب	كتاب الوقف ٣٠٠	

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة على رسوله محمد وآله الطاهرين • الحمد لله الذي اختار هذه العبارة
اتباعا لكتاب الله سبحانه وتعالى وتنبيها على ان الحمد له تعالى وان لم يحمدوه واللام للاستغراق اى جميع المحامد
حتى الحمد بمقابلة كسب العبد فانه ايضا له تعالى نظرا الى الاقدار والتمكين او للتبعيد اى نوع من الحمد وهو الحمد بمقابلة
الخلق دون ما هو بمقابلة الكسب فانه للعبد او للجنس او ماهية الحمد وحقيقته لله تعالى **فان قلت**
اللام الجارة في الله للاختصاص فاذا كان لام التعريف للجنس لزم ان يكون جنس الحمد مختصا به تعالى واختصاص
الجنس يوجب اختصاص كل فرد فيلزم ان يكون جميع افراد هذا الجنس لله تعالى وليس كذلك فان الحمد بمقابلة
كسب العبد راجع الى العبد ورجوعه الى الله تعالى بجهة الاقدار لا يصحح الاختصاص لان رجوعه بهذه الجهة
لا ينافي كونه للعبد وكونه له ينافي الاختصاص **قلت** الاختصاص ادعائي على نحو الاعلى الشجاع **قوله** الذي اعلى
معالم العلم واعلامه اى على العلماء والادلة او الادلة والعلماء او مجالس العلماء والادلة والعلل والشروط
والعلامات او مجالس العلماء والعلماء وعلو الكل ظاهر والدلائل على ذلك نيرة واظهر شعائر الشرع واحكامه
تعميم بعد تخصيص اذ الشعائر ما يتميز به دين الاسلام عن دين الكفر بالجمعة والعيدين والاحكام اعم
قوله اراد بالشرع هنا المشروعات دون الشارع والا لقيل واظهر شعائره **قلت** جاز ان يكون من وضع المظهر قيل
من موضع المضمر وهو الظاهر لان ضميره واحكامه عايد الى الشرع والاحكام انما يضاف الى الشارع لا الى
المشروعات ودعوة الى الله سبحانه وتعالى مما ينبو عنه الطبع وبعث رسلا وانبيا اشارة الى التغاير بين
الرسول والنبي كما قيل في الكشاف ان الرسول هو الذي معه كتاب كموسى عليه السلام والنبي اعم ولكن ينافي هذا
الفرق **قوله** لما روى ابو ذر انه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة بحث
وعشرون الف ثم سئل عن عدد الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر وفي حديث سلمان الفارسي ان عدد الرسل
اربعة الاف وسئل كم انزل الله تعالى من الكتب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث
خمسين صحيفة وعلى ادريس ثلثين وعلى ابراهيم عشرا والتورية على موسى والانجيل على عيسى والزبور على داود
والفرقان على محمد عليه السلام فهذا دليل على ان اصحاب الكتب هذه الثمانية فلو كان الرسول عبارة عمن كان صاحب

لكن

كتاب لانحصرت الكتابة على الثمانية المذكورة لانهم اصحاب الكتب دون غيرهم وقد ثبت في حديث ابي ذر ان
عددهم ثلثمائة وثلثة عشر وفي حديث سلمان ان عددهم اربعة الاف اللهم الا ان ثبت ان الكتب المذكورة
قد نزلت على الثمانية المذكورة ولكن غيرهم من الرسل ايضا امروا بالعمل بتلك الكتب فكانوا اصحاب الكتب
بهذا الاعتبار والله اعلم **وقيل** في الفرق ان الرسول من كان صاحب شريعة والنبي من كان تابعا لغيره في
الشرع كهارون لموسى ولوط لابراهيم عليهم السلام ويرده قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا الا ان يحمل
الرد مع الاصل لواحد **قوله** لا فرق بين الرسول والنبي لقوله تعالى ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى
يأتينا بقربان تأكله النار **قوله** قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم والمقتول كان يحيى وزكريا دقوله
عليهما السلام ولم يكونا صاحب شريعة فان من وقت موسى الى عيسى كانت الشريعة هي التورية ومع هذا
سماها الله تعالى رسلا صلوات الله عليهم اجمعين صلى على الانبياء عليهم السلام ضمنا لا قصدا حيث لم يقل
والصلاة على الانبياء ولم يخص نبينا عليه السلام بالصلاة حيث لم يقل والصلوة على محمد وكان عليه ان يخصه عليه السلام
بالصلاة عليه كما هو شان المحمدين فكانه لم ير لسانه متاهلا لذكره فصانه عن لسانه وهذا غاية استصغار
لنفسه ونهاية لتعظيم النبي عليه السلام **قوله** الى سبيل الحق هذين صفة انبياء وكذا قوله داعين صفة
علماء لا حال اذ النكرة اذا جعلت ذات حال وجب تقديم الحال عليها واخلفهم علماء اى جعلهم العلماء خلفاء الانبياء
الى سنن سننهم داعين يسلكون فيما لو ترعنهم اى فيما يروى عن الانبياء من اثر الحديث اذا رواه مسلك الاجتهاد
اى يدخلون فيما يروون عنهم مدخلا هو الاجتهاد والاضافة بيانية اى سنن سننهم اى طريق طرق الانبياء كانه اراد
بالطريق الشريعة واراد بالطرق الطريقة اى داعين الى الشريعة التي هي موصلة الى الطريقة فالشريعة
عبارة عما يحصل به طهارة الظاهر والطريقة عبارة عما يحصل به تطهير الباطن والحقيقة عبارة عن الوصول المقصود
وهو المختلف باختلاف الله تعالى اذا اراد بالسنن علم الكتاب والسنة وبالسنة العمل به اى داعين
الى العلم الموصل الى العمل الذي يوصل الى المقصود وخص واثل المستنبطين اى المستخرجين المسائل من الادلة
الاربعة وفي لفظ المستنبطين اشارة الى الكلفة في عمل الاجتهاد لانه من نبط الماء من البئر اذا اخرج فالاستنباط
اخراج الماء من البئر وفي ذلك كلفة لا يخفى فاشار بايراد هذا اللفظ الى ان الاجتهاد كاستخراج الماء من البئر
في الكلفة والمقصود من هذه الاشارة التنبيه على كثرة ثواب المجتهدين لما ورد في الحديث ان الاجر على قدر
التعب والمطلوب من هذا التنبيه الترغيب الى عمل الاجتهاد فان كثرة الثواب يدعو الى العمل الموجب لها بالتوفيق
اى بالاقدار على وضع المسائل حتى روي ان ابا حنيفة رضي الله عنه كان اذا اضطجع يصور خمسمائة مسئلة
في احد جنبيه ثم ينقلب فيجيب عن كل مسئلة بالترتيب في جنبه الآخر حتى وضعوا مسائل من كل جلي اى ظاهر
دركه كالمسائل الثابتة ودقيق اى خفي دركه كالمسائل الاستحسانية عن ان الحوادث متعاقبة الوقوع جواب لما
يرد ان الاوائل لما وضعوا المسائل من كل جلي ودقيق فلا معنى لتصدي من بعدهم من المستنبطين والمصنفين
للاستنباط والتصنيف حتى تصديت انت لتصنيف هذا الكتاب ليس يكفي موضوعاتهم كذا في الشرح
قلت وضع الاوائل من كل جلي ودقيق انما يغني عن اجتهاد المتأخرين اذا الزمهم تقليد الاولين او جاز لهم ذلك فاما اذا

لم يجز للمجتهد ان يقلد مجتهدا آخر وان كان متعذرا وكان الخطاء جائزا على كل مجتهد لزم لكل من المجتهدين ان يجتهد
لمعرفة ما هو الحق وان لم يضق نطاق موضع الاوائل عن النوازل ليخرج عن درجة التقليد الممنوع والاتباع ولما
لم يكن اجتهاد الاوائل ووضعهم المسائل كل جلي ودقيق معينا عن اجتهاد المتأخرين وبذل مجهودهم بحرمة
التقليد عليهم لم يكن لهذا السؤال معنى سيما السؤال عن التصدي للتصنيف اذ المقصد الاصلي منه تدوين العلم
وجميع ما انتشر من موضوعات السلف كاللآلي المنثورة ولا يخفى ان وضع السلف المسائل من كل نوع
لا يغني عن تدوينها وترتيبها ابوابا وفصولا وان كان يغني عن ان يشتغل المتأخرون بالوضع والاستنباط كما ظن
الشارح ولكن الحق انه لا يغني عن شيء من الاشتغال بالوضع من الخلق ولا من التصنيف والتدوين على ما لا يخفى
وايضا الجواب لا يترتب على هذا السؤال لظهور ان التصدي للاجتهاد من المتأخرين ولو كان لكون الحوادث متعاقبة
الوقوع وكون النوازل مما يضيق عنها نطاق الموضوع لاقتصر تصديهم للاجتهاد على النوازل وهم اشتغلوا به
بالاجتهاد في النوازل التي لم تدخل في نطاق موضوع الاوائل اشتغلوا بالاجتهاد في موضوع الاوائل ايضا لحرمة
التقليد عليهم ولئن قيل هذا النوازل من الشارح وان كان لا يتوجه على ما هو المختار من عدم جواز تقليد المجتهد لغيره
مطلقا فهو يتوجه عليه على قول من جوز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد ممن هو ارجح منه وتقريره ان الاوائل كانوا ارجح
من الاواخر وقد جاز للمجتهد قبل الاجتهاد ان يكتفي باجتهاد من هو ارجح منه فلو لم يكتف المتأخرون باجتهاد
السابقين قلت هذا النوازل وان كان يتوجه على هذا القول المختار ولكن الجواب لا يترتب عليه لان تعاقب
الحوادث وعدم شمول نطاق موضوعاتهم بعضها لا يقتضي اشتغالهم الا فيما لم يرو عن السلف والمتأخرون
كما اشتغلوا بالاجتهاد فيه فقد اشتغلوا فيما دخل في موضوعهم ايضا فلا وجه ان يجعل قوله غير ان الحوادث جوابا
عما يرد على قوله وضعوا مسائل من كل جلي ودقيق انهم لما وضعوا مسائل من كل نوع فكيف بقي بعض الحوادث المسائل مهملة
لم يرو عن السلف فيها شيء فاجاب بانهم وان بذلوا مجهودهم في وضع المسائل فالحوادث متعاقبة الوقوع فجاز ان لا يقع
بعض الحوادث زمن الاوائل ولا يدخل تحت تصويرهم فيبقى مهملا غير مروي فيه عنهم شيء قوله والنوازل يضيق
عنها نطاق الموضوع شبه موضعهم بالانسان المنزول في الرقة واثبت له النطاق وكنى بضيق النطاق عن عدم شمول
موضوعاتهم النوازل قوله واقتناص الشوارد اي اصطياد الصيود النافرة بالاقتباس من الموارد شبه
المسائل التي يصعب فهمها وانفهامها بالصيود النافرة في انفار الموانسة والارتباط واثبت له الاقتناص
الذي هو الاصطياد على سبيل التخييل ثم شبه المأخذ الذي يستنبط منها المسائل بالموارد في ان كلا منهما
محل لاخذ ما هو سبب الحيوة فان الماء سبب الحيوة قال الله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي وكذا العلم قال
عليه الصلوة والسلام من صار بالعلم حيا لم يمت ابدا والاعتبار بالامثال من صنعة الرجال اي الحاذق
كل شيء بما يأتمه من صنعة لا يحمل من الانسان وهذا تحريض وترغيب الى عمل الاجتهاد والوعد ليستبدع
الشارع انه تجوز الشروع في الشرح بعض التجويز لمعارضة الموانع الدينية والدنيوية من الشروع اياه
ولو معارضة تلك الموانع لكان الوعد موجبا قويا للشروع ولكنها لما عارضت ضعف اقتصاره الا الشروع والمراد
من بعض التجويز انما ضعف الاقتضاء والا فالتجويز ليس بمتجزء حين الاداء انكي عنه عدي الانكاب وان كان تعديته بعلي

لتضمين معنى الفراغ اي انكي وافرغ عنه ولكن قوله انكاء الفراغ ينافي تضمين معنى الفراغ حيث يؤول الكلام الى انكي فارغا عنه انكاء
الفراغ ولا معنى له يترتب فيه نبذا اي جانبا وطرفا يقال فلان ذهب ماله وبقي نبذ منه اي جانب من الاطناب وهو الكلام
الدليل على المقصود لنكتة وفائدة فان لم يكن فيه فائدة سمي تطويلا فصرفت عنان العناية كانه شبه العناية بالمطية
لان كلا منهما موصل الى المقصد فاثبت له العنان على سبيل التخييل قوله موسوم بالهداية قال عماد الدين
الدين بن شيخ الاسلام صاحب الهداية شعرا في شان الهداية • كتاب الهداية يهدي الهدى • الى حافظيه
ويجلو العمى • فلازمه واحفظه يا ذا الحجى • فمن ناله نال اقصى المنى • قوله وللناس فيما يعشقون مذاهب اي
طرق مختلفة مقتبس من قول الشاعر على الربع العامرية وقفة • ليملي علي الشوق والدمع كاتب • ومن عادتي
حب الديار لاهلها • وللناس فيما يعشقون مذاهب • يعني لا بد علي ان اقف في منزل العامرية وقفة لاتذكر محاسنها
فابكي على فراقها ذكر الاملاء واراد به تركيبه حكايات المحبوبة وما جرى بينهما من المعاملات اي ليذكرني الشوق محاسنها
فاتذكر ثم جعل نفسه عين الدمع مبالغة اي وانا كاتب على الشوق وجعل نفسه دمعا عبارة عن البكى اي ليذكرني
الشوق حسن العامرية فاتذكر وابكي على فراقها بكاء شديدا حتى كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس بالدمع
عين الدمع والمراد بالكتابة التذلل لانه سببه وجاز ان يراد بكتابة الدمع جريانه والدمع جار جريان القلم
وجاز ان يكون اسناد الكتابة الى الدمع كاسناد الكتابة الى المراد لانه سببه اي وانا كاتب مجاسناء
ومعاملاتنا بالدمع كانه جعل الدمع مداد الكتابة اي ما يمليه الشوق الشعر وآخره ابي كاني للصبابة صائب
والنوم طرباني الخليط مجانب وفي هذا قيل بالفارسية بوالحسن تنبيها هجران كرفت جواب رالوردحين واجب
جه مرار الصبابة رقة الشوق وحرارته يقال صب اي عاشق مشتاق وباب ذي البينونة كتاب
الطهارات جعله كتابا وان كان بابا من كتاب الصلوة ككتاب الاذان لانه باب عظيم لكثرة انحاءه وانه حاوية
ولان الطهارة لا تختص بالصلوة فقد شرطت الطهارة عن الحيض لحرمان قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن ولدخول المسجد ولمس المصحف ولو لم يكن له اختصاص بالصلوة يجعلها بابا من كتاب الصلوة وان كان
كونها شرطا للصلوة يقتضي ان يجعل بابا منه المشروعات اربعة بالاستقراء حقوق الله تعالى وحقوق العباد
وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى او حق العبد غالب وقدم المصنف في البيان حقوق الله تعالى تعظيما ثم قدمت
الصلوة لانها اقوى اركان الاسلام بعد الايمان قال الله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة وقال النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم الصلوة عماد الدين من اقامها فقد اقام الدين ومن هدمها فقد هدم الدين ومن
اراد ان ينصب خيمة يبدا بنصب العماد وهي من اعلى معالم الدين ما خلت شريعة عنها قيل في تاويل قوله تعالى اقم الصلوة
لذكري اي لاني ذكرتها في كل كتاب منزل بلسان كل نبي مرسل ثم الصلوة مشروطة بشرائط فقدم شروطها
لان شروط الشيء مقدم عليه وجودا وكذا ذكرا ثم قدم من بين الشروط الطهارة لانها لا تسقط بعذر من
الاعذار حتى ان لم يجد ماء نظيفا ولا ترابا طاهرا يؤخر الصلوة ويقضيها اذا تمكن من التطهير في الصحيح من المذهب
وان كان قد قيل يصلي بلا طهارة ولا اعادة عليه وقيل يصلي وعليه الاعادة ولكن الصحيح ان لا يصلي وعليه القضاء وينبغي
ان يعلم ما ذكر من انها لا تسقط لعذر فالمراد به الطهارة عن الحدث اي النجاسة الحكمية اما الطهارة عن الخبث اي

اى النجاسة الحسية فتسقط عند الاعذار فان قلت النية ايضا من الشروط التى لا تسقط بعذر قلت نعم ولكنها لوجوب
ايصالها بالصلوة تشبه الاركان وبه يخرج الجواب عن تكبيرة الافتتاح فانها ايضا من الشروط دون الاركان
عندنا الا انها تشبه الاركان لوجوب ايصالها بها حتى يشترط لها كالمشروط لجميع الاركان ولان النية شرط
تعم العبادات باسرها لا اختصاص لها بالصلوة ثم جمع الطهارة هنا اشارة الى تعدد انواعها قوله قال الله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الاية ظاهرة توجب الوضوء على كل من قام الى الصلوة سواء كان محدثا
او غير محدث وعليه اصحاب الظواهر فقالوا الوضوء سببه القيام الى الصلوة فعلى كل من قام اليها فعليه ان
يتوضا فاما عند جمهور الفقهاء فمعناه اذا قمتم من منامكم او وانتم محدثون وما قاله اصحاب الظواهر فاسد لما روى
ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يتوضا لكل صلوة فلما كان يوم الفتح صلى الخمس بوضوء واحد فقال له عمر رأيتك
اليوم فعلت شيئا لم تكن تفعل من قبل فقال له صلى الله عليه وسلم عمدا فعلت يا عمر كيلا يحرج ومذهبهم يوجب
ان من جلس فتوضا ثم قام الى الصلوة يلزمه وضوء آخر ولا كذلك مشغولا بالوضوء لا يتفرغ للصلوة
وفساده لا يخفى كذا ذكره فى المبسوط الامام ابو بكر السرخسى تغمده الله تعالى برحمته فان قلت هذا تقييد الكتاب
بخبر الواحد قلت بل بالنص الثانى فى الحرج والخبر قد وافقه على ان اشتراط الحدث والخبر قد وافقه ثبت بدلالة
النص لانه ذكر التيمم والغسل معلقين بالحدث قال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقال تعالى وان كنتم
مرضى الاية والنص فى البدل نص فى الاصل وبصيغته اذ المعنى اذا قمتم من مضاجعكم لان القيام المطلق
انما يكون عن غير القيام مطلقا وهو الاضطجاع وانه كناية عن النوم الذى هو دليل الحدث كذا فى الشرح قلت
من اوجب الوضوء لكل من قام الى الصلوة فالظاهر انه اوجب لكل من قام الى المكفى به اما النوافل فتبع فيكتفى لها
بوضوء الاصل ولا حرج فى ايجاب الوضوء لكل قائم الى المكتفى به وهذا كما قال الشافعى رحمه الله فى التيمم انه واجب
لكل مكتوبة ثم يصلى به ما شاء من النوافل لكونها تابعة للفرايض مكملات لها ولا يلزم على مذهبه الوضوء
على من توضا ثم قام الى الصلوة اذ المراد بالقيام الى الصلوة ارادتها اى من اراد ان يقيمها فليغسل الاعضاء
الثلثة وليمسح الرأس وتقدير وانتم محدثون لا يضر فيما ذهبوا اليه لان الحدث شرط عندهم ايضا لكن كما شرط
الشافعى رحمه الله للتيمم فالتيمم عنده يوجب طهارة لا يظهر الا فى حق مكتوبة تيمم لاجلها مع ما يتبعها من النوافل
كذلك الوضوء عند اصحاب الظواهر يوجب طهارة صورية اذ الشرط القيام بين يدى الرب طهارة كل البدن
وغسل بعض الاعضاء لا يوجب طهارة كلها غير ان الشرع اعتبره مطهرا للكل لضرورة تمكين المكلف من اقامة
الصلوة بلا حرج فلا يظهر هذه الطهارة الا فى حق مكتوبة واحدة مع ما يتبعها من النوافل ويكون عدما فيما وراءها
كانه محدث بذلك الحدث فى حقه فلا يكون من باب ايجاب الوضوء على المتوضى بل على المحدث غير انه يعتبر محدثا
عند كل مكتوبة ارادة اقامتها كما يعتبره الشافعى رحمه الله محدثا عند كل مكتوبة يبتدئ بها وان كان متيمما
اذى صلوة مكتوبة ولم يحدث بعد ثم المراد بقوله فقمتم اردتم القيام فان قلت لم جاز ان يعبر عن ارادة
الفعل بالفعل قلت لان الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وارادته له فكما عبر عن القدرة على الفعل بالفعل فى قولهم
الانسان لا يطير والاعمى لا يبصر اى لا يقدر على الطيران والابصار ومنه قوله نحو نعيده وعدا علينا انا كنا

فاعلين اى انا كنا قادرين على الاعادة فكذلك عبر عن ارادة الفعل بالفعل وذلك لان الفعل مسبب عن القدرة
والارادة على الخصوص لا يقال استعارة المسبب للسبب لا يجوز كما اذا ذكرت انت طالق واراد به انت حرة لان
ذلك ليس هناك اذ لا يوجد الفعل به وههنا كذا فى الكشاف قلت قوله لا يوجد الفعل به وههنا يحتمل ان يكون اشارة
لما قيل من ان القدرة والارادة علة الفعل والاستعارة بين العلة والمعلول جارية بين الطرفين انما الممنوع من
استعارة المسبب للسبب المحض وهذا ضعيف اذ علة الشئ ما وضع لذلك الشئ لا يجوز ان يتخلف عنه المعلول
والارادة ليست كذلك فربما يقصد الى الفعل ولا يوجد الفعل وكذا القدرة بمعنى صحة الآلات وسلامة الاسباب
فانها ايضا سبب محض انما العلة وهى الاستطاعة التى هى مقارنة للفعل وكما يستفاد الفعل للاستطاعة يستفاد
لصحة الآلات ايضا ويحتمل ان يكون اشارة الى ما قيل انما منع استعارة المسبب للسبب اذا لم يكن المسبب مختصا
بالسبب اما اذا كان مختصا به لا يوجد بدونه فيصح استعارة مثل هذا المسبب لسببه كما فى قوله تعالى اعصر خمرا
اى عنبا فالخمر لما كان مختصا بالعنب استعير الخمر له والا فالمعصور هو العنب دون الخمر وهذا ايضا ضعيف
عندى لانهم انما منعوا من استعارة المسبب لسببه المحض زعما منهم ان طريق الاستعارة ان يستعار ما هو
الاصل المحتاج اليه وصفا او ثبوتا للفرع المحتاج لذلك والمسبب ليس يحتاج اليه وصفا وان السبب لم يوضع
له ولا ثبوتا لان السبب لا يثبت به وظاهر ان المسبب عند اختصاصه بالسبب لا يصير اصلا ومحتاجا اليه يوجب
بل يكمل احتياجه الى السبب ويستقوى المعنى المانع عن استعارته لسببه وهو كونه محتاجا والاختصاص ليس
من خواص العلل والمعلل حتى يصير السبب عند اختصاصه بسببه فى حكم المعلول لان المعلول ربما يثبت من علل شتى
فالاولى ان يقال فاذا قمتم الى الصلوة انه استعارة الفعل للمصدر وهو القيام كما استعير تسمع للسماع
فى تسمع بالمعيدى خير من ان تراه وجعل مفعولا لفعل محذوف اى اذا اردتم القيام فلا يكون من باب استعارة
المسبب للسبب المحض قوله تعالى اعصر خمرا يحتمل ان يكون من باب حذف المضاف اى اعصر عنب
خمر اى ثمره يحصل به الخمر على الاضافة بادنى ملابسة قوله ففرض الطهارة غسل الاعضاء الثلثة
قلت المفروض هو الغسل بمعنى المصدر المعروف لكن ما دام محدثا وعند وصول الماء الى اعضائه لا يضعف
يصير طاهرا فيسقط عنه الغسل وجاز ان يراد هنا بالغسل المصدر المجهول وفى الفرض ما لا بد للطهارة منه
اى ما لا بد للطهارة مغسولية الاعضاء الثلثة وممسوحية الرأس وبهذا يسقط ما يقال الزايد بالغسل المصدر
المجهول اعنى المغسولية لم يستقم وصفه بالفرض لان الفرض عبارة عن فعل ثبت لزومه بدليل قطعى وذلك لان
الفرض يستعمل بمعنيين احدهما ما ثبت لزومه بدليل قطعى وبهذا المعنى لا يوصف الا فعل المكلف والثانى ما لا بد
لشئ منه ركنا او شرطا وبهذا المعنى جاز ان يوصف به غير الفعل وههنا اريد بالغسل المصدر المعروف المعبر
بشيئين فالفرض بالمعنى الاول وان اريد به المصدر المجهول المعتبر فيه سدان فالفرض بالمعنى الثانى ثم وصف
الاعضاء المغسولة بالثلاث وان كانت خمسة بالحقيقة لانها ثلثة اسما فاسم اليدين واحد وكذا اسم
الرجلين او لان اليدين والرجلين اتحاد منفعتهما من البطش والمشى كعضو واحد حتى يجب بمقابلتهما او
لانهما داخلتين تحت خطاب واحد فان قلت بل الحكم فى احد اليدين او الرجلين بالعبارة وفى الاخرى بالدلالة

لما تمهد ان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي بانقسام الاحاد الى الاحاد فيجب بعبارة هذا النص على كل فرد من افراد
المخاطبين غسل كل واحدة غير ان الاخرى لما كانت صورة مثلاً ومعنى ثبوت الحكم فيها بالدلالة وكان الحكم
في كل واحد من اليدين بخطاب اخذا اذ العبارة خطاب والدلالة خطاب آخر **قلت** الدلالة على نوعين
احدهما ان يكون غير المنصوص مثل المنصوص من كل وجه كما قيل في قوله عليه السلام هذان
محرمان على ذكور امتي مشيرا الى ما في يديه من الذهب والحرير ان الذهب الحرمة فيما بيديه ثبت نصا وفي
غيرها دلالة لانه مثلها من كل وجه وله غير نظير والثاني ان يكون غير المنصوص كالمنصوص في المعنى
اللغوي الذي هو مناط الحكم كما عرف في آية التأفيف والدلالة بكلا نوعيه ليست بخطاب آخر اما النوع
الاول فظاهر اذ ثبوت الحكم في احد المثلين ثبوت في الاخر فالحكم فيهما بايجاب واحد لا بايجابين والحكم
الثابت بهذا النوع من الدلالة ثابت بالعبارة حكما حتى ائمة الاصول لم يذكروا هذا النوع في وجوه
الوقوف فكانهم الحقوها بالعبارة واما النوع الثاني فلان المعتبر في مثل آية التوفيق هو الخطاب
العام المفهوم من المعنى اللغوي دون الظاهر من الخطاب حتى لو كانوا يعدون التأفيف كرامة لا يحرم لان
الحرم هو الايذاء دون التأفيف نفسه فكانه قيل لا تؤذهما وكانت الحرمة في التأفيف وغيره من انواع الايذاء
بخلاف واحد لا بخطاب ثم الدلالة في مسئلتنا اما من النوع الاول اذ اليد الاخرى من كل وجه
او الثاني لان غسل احدهما انما وجب باعتبار انها من رؤس الاعضاء واليد الاخرى مثلها في هذا المعنى
وايا ما كانا فالحكم في اليدين بخطاب واحد **فان قلت** فعلى هذا كان الحكم في جميع اعضاء الوضوء ثابتا بخطاب
عام مفهوم من الدلالة كانه قيل طهروا رؤس الاعضاء بغسل البعض ومسح البعض فيجب ان يجعل الكل
عضوا واحدا قلنا نعم ولكن الحكم في الاعضاء الاخر يثبت بعبارة اخرى ايضا ولا اعتبار للدلالة عند مقابلة
عبارة اخرى وان كانت الدلالة هي الراجحة على العبادة التي تضمنتها ثم يمكن ان يقال ان اليدين لما كانتا كعضو
واحد لاتحاد منفعتهما انقسمت على كل من احاد المخاطبين اثنان من الايدي تنزيلا منهما بحكم
الاتحاد في المنفعة منزلة الواحد فيكون كل واحد من اليدين والرجلين داخلا تحت خطاب واحد فكان
الحكم في كل واحد منهما بالعبارة وانما اعتبرنا الاتحاد الحكمي دون التغاير الحقيقي اخذا بالاحتياط من حيث انا لو اعتبرنا
الاتحاد لافترض غسل كل من اليدين ولو اعتبرنا التغاير لا يفترض فدار بين بين فاوجبناه احتياطا
في امر العبادة **فان قلت** اذا كانت اليدان لاتحاد منفعتهما ودخولهما تحت خطاب واحد بمنزلة عضو
واحد وجب ان يصح نقل البلة من يد الى يد **اجيب** بانهما اذا كانتا كعضو واحد حكما فهو كعضوان
فاعتبرنا جانب الحقيقة في جواز نقل البلة احتياطا بخلاف الغسل فان المأمور فيه تطهير البدن وانه
واجب حقيقة وحكما فجوزنا فيه نقل البلة من عضو الى آخر **قوله** فرض الطهارة غسل الاعضاء
الثلثة ومسح الرأس محمل في بيان ما هو الفرض في الطهارة للقطع بان المراد بالاعضاء هنا الوجه واليد
والرجل والوجه اسم لجميع هذا العضو من اعلى الذقن واسفله ولا يفترض غسل اسفله وانه من الوجه على ما سيجيء
التصريح به في باب الذبائح وكذا اليد اسم لهذه الجارحة من رؤس الاصابع الى الابط والرجل اسم من رؤس

الاصابع

الاصابع الى الركب مع انهم اجمعوا انه لا يفترض غسل ما وراء المرفقين والكعبين وكذا الرأس اسم للكل
ومسح الكل ليس بفرض والمفروض منه قدر الربع عند المصنف وقدر ثلاثة اصابع عند غيره فالعبارة
المفصحة له يقال فرض الطهارة غسل الوجه الى الذقن واليدين الى المرفقين والرجلين الى الكعبين ومسح
ربع الرأس وقدر ثلثة اصغر الانامل فكانه اشارة عنه بقوله الى الاجزاء التي جرت العادة منها واريد بقوله
ومسح الرأس اي مسح ربع الرأس على حذف المضاف بقرينة ما سيأتي **قوله** والمسح هو الاصابة لا يستقيم ان
المسح فعل المطلق صفة الماء لا يستقيم حمل صفة الماء على فعل المكلف الا التي حذف المضاف اي اثر مسح اليد
بالرأس اذ اثر مسح الرأس بالماء اصابة الماء بالرأس **قوله** بهذا النص العادر قوله ففرض الطهارة في
النتيجة معينة عن قوله بهذا النص اذ لا معنى لكون فرضية الغسل والمسح نتيجة لذي النص سوى ثبوته
قوله وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن **قلت** ذكر في الذخيرة في فصل الشجاج ان الذقن من
الوجه بلا خلاف واما العظم الذي تحت الذقن وهو اللحيان فمن الوجه عندنا حتى لو وجدت هذه الشجاج
الثلاث في اللحيين كان لها ارش مقدر عندنا وفي المبسوط ويجب ان يفرض غسل اللحيين في الطهارة
لانهما من الوجه على الحقيقة الا انا تركنا هذه الحقيقة بالاجماع وذكر المصنف في فصل الشجاج واما اللحيان
فقد قيل ليسا من الوجه وهو قول مالك حتى لو وجد فيهما ما فيه روس مقدر لا يجب المقدر وهذا لان
الوجه من المواجهة ولا مواجهة للناظر فيهما الا عندنا هما من الوجه لاتصالهما به من غير فاصل وقد يتحقق
معنى المواجهة ايضا هذا كلامه اذا عرفت هذا فنقول الحد المذكور لا يتناول اللحيين لانهما تحت الذقن
على ما هو المذكور في الذخيرة وكذا لا يتناول اسفل الذقن والذقن كله من الوجه فلا يصلح حدا لما هو الوجه
بالحقيقة نعم هو يصلح حدا للقدر المفروض غسله من الوجه ولكن التعليل بقوله لان المواجهة تقع بهذه
الجملة وهو مستنق منها باني ان يجعل حدا للقدر المفروض غسله الا ان يقال الوجه في النص وقع مطلقا فينصرف
الى الكامل والكامل هو هذا القدر لان الوجه ما يقع به المواجهة وكمال المواجهة يقع بهذا القدر وان كانت
قد تقررت بغيره ايضا فالحد المذكور حد لما هو المراد بالنص من الوجه الكامل والمراد بالمواجهة في قوله لان
المواجهة تقع بهذه الجملة هي الكاملة من المواجهة واسفل الذقن واللحيان وان كانا من الوجه حقيقة حتى
يجب ارش مقدر في الشجاج الثلاث اذا وجدت فيهما فهما ليسا بوجه مطلق كامل لقصور معنى المواجهة
فيهما فلا يدخل تحت النص المطلق لا لانهما ليسا من الوجه بل لانهما ليسا كاملين المواجهة الا ان هذا ايضا
مشكل اذ البياض الذي بين العذار وشحمة الاذن من الوجه حتى يفترض غسله في الوضوء عند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله مع القطع بان المواجهة الكاملة لا تتحقق فيه بعد نبات اللحية **قوله** وحد الوجه مبتدأ محذوف
الخبر اي حد الوجه ما سيذكر **قوله** من قصاص الشعر خبر مبتدأ محذوف اي الوجه طولا من قصاص الشعر
الى اسفل الذقن وعرضا منه الى شحمتي الاذن فمبدأ الوجه القصاص ومنتهاه طولا اسفل الذقن وعرضا
شحمتا الاذن كل شحمة نهاية عرض احدهما في جانب اليمين والثاني في جانب اليسار فالحد على هذا بمعنى الغاية
ويجوز ان يكون بمعنى الماهية والمعنى ما يصدق عليه ماهية الوجه من كذا الى كذا قوله لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهي مشتقة

بها فان قلت اشتقاقه من المواجهة لا يقتضي ان يتعين اسما لما يقع به المواجهة بها الا ترى ان اللحم مشتق
منه الالتحام ثم لا يتبين منه اسما لما فيه الالتحام اي الشدة من الدموي بل هو حقيقة في لحم السمك
ايضا صرح به الامام البزدوي رحمه الله في بحث ترك به الحقيقة والاعلى كتاب الايمان ان في وجه الاستحسان
ان التسمية اي لا تسمية ما في السمك لحما من حيث ان مطلق الاسم لا ينصرف اليه بدليل انه جواب الاستحسان
التسمية مجازية حقيقة لكان ينبغي ان لا يحنث باكل لحم السمك والا قوى لحم السمك حيث يؤكل لحمه وايضا لما يحنث
باكل لحم الدموي ولو كان المجاز مع ارادة الحقيقة لتعذر اجتماعها ولانه لا يصح نفي كانت التسمية مجازية
ليصح اجيب بان اشتقاقه منها وان كان لا يوجب تعيينه اسما لما يقع به المواجهة فهو يوجب ان يكون
ذلك القدر هو الكامل مما يقع عليه اسم الوجه كما ان وجود معنى وجود الالتحام في لحم الدموي وجب كونه لحما
كاملا بحيث ينصرف مطلق اللفظ اليه كذا هنا ولما اوجب تحقق معنى المواجهة التي هي المشتق منها في هذا
القدر كماله انصرف مطلق اللفظ في الآية اليه وهذا هو المطلوب وهذا يسقط انه ان اراد ان المواجهة
لا تقع الا بهذه الجملة نظرا الى تعريف المسند اليه بلام الجنس المفيد للحصر فليس كذلك اذ المواجهة قد تقع بغيرها
ايضا كما صرح به المصنف رحمه الله في الذبايات وان لم يرد به الحصر لا يتم تعليلا لتعيين الوجه اسما لهذه الجملة وذلك
انه اراد ان المواجهة الكاملة لا تقع الا بهذه الجملة والمطلوب اثبات ارادة هذه الجملة من النص نعم لقائل
ان يقول المطلق ان كان ينصرف الى الكامل لكن بشرط بقاء مسماه الحقيقي مرادا من النص وذلك بان يراد
الفرد الكامل من المسماه كما يراد باللحم الدموي منه اما لو احتيج الى تغيره الى المجاز بان جرده بصرف الاسم الموضوع
لذي اجزاء الى جزء كامل في معنى ما اشتق هو منه فلا غير صحيح اذ المطلق انما ينصرف الى الكامل باعتبار ان القاصر
لا يزاحمه مع اطلاق الاسم عليهما حقيقة حتى قراهما ثبتا مرادين باللفظ فلا يزاحم المعنى المجازي الحقيقي وانهما
لا يثبتان معلوا ان نوى اولى والوجه اسم لهذا العضو الذي بعضه كامل في معنى المواجهة وهو من القصاص الى
اسفل الذقن طولا والى شحمتي الاذن عرضا وبعضه قاص وهو اسفل الذقن واللحيان فلو اريد منه ما يقع به المواجهة
من كل وجه ليتغير من مسماه الحقيقي الى المجازي الذي لا يصلح مزاحماله وفي ابطال الاصل لرعاية الوصف وانه باطل اذ لو
بطل لتعذر اعتبار الوصف لانه لا يتصور بدون الاصل فيبطل من حيث يثبت وكل ما يؤدي ثبوته الى بطلانه كان
باطلا بالضرورة فاسم الوجه بعد انصرافه الى الكامل لو لم يبق على مسماه لا يكون اعتبار الاكمل فيه بل غيره
وذلك غير مقصود فيبطل الكمال في الوجه من حيث ثبت فالظاهر هو ما ذكر في المبسوط انه ترك حقيقة الوجه في باب
الوضوء بالاجماع الا ان يقال اسم الوجه اسم لما يقع به المواجهة وانه يقع على كل هذا العضو وبعضه ايضا
كاسم القران يقع على الكل وعلى كل بعض منه فحينئذ يكون اسم الوجه المذكور في النص على تقدير انصرافه
الى الكامل على الحقيقة قوله وهو مشتق منها وقد يقال جاز ان يكون مشتقا من الوجاهة سمي به لوجاهته
على ما يرى الاعضاء لا يقال والراس اكثر وجاهة من ساير الاعضاء ايضا لان الاطراد في وجه التسمية
ليس بلازم وايضا المواجهة منشعبة والوجه ثلاثي والمنشعبة تشتق من الثلاثي دون العكس اجيب
عن الاول بالتزام ان الوجاهة ايضا من الوجاهة سمي الوجه وجيها لان الناس يواجهونه فلو قيل باشتقاق الوجه من الوجاهة

ثم اشتقاق

ثم اشتقاق الوجاهة من المواجهة لزم اشتقاق الوجه من المواجهة في الآخرة فليس فيه الا تطويل المسافة وعن الثاني
بان الاشتقاق قضية لغوية فيتلقى من اهل اللغة وقد صرح الزمخشري في الفايق بذكر اشتقاق الثلاثي من المنشعبة
فقال المدبر هو المحل المشتق من التدبير لان امره على السعداء اي التامل والتفكر والصفة الحسنة وقال اللحم من تحجيم المطلقة
وهو ان يمنع نبوها ونحوه وقال علي اشتقت الجن من الاجتنان لاجتنانه عن العيون وفي الكشاف المبرم من البرم
كالبروج من البرج قوله لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل قلت قد ذكر صاحب الكافي في كتاب السرقة
ان اليد ذات مقاطع ثلاثة الرسغ والمرفق والابط وكل واحد يحتمل ان يكون من المراد يعني بآية السرقة لصحة اطلاقه
اسم اليد على الكل لكن الاحتمال زال ببيانه عم حيث امر بقطع يد السارق من الزند ولان هذا القدر متيقن به وفي
الحدود يؤخذ بالمتيقن فتعين هو مرادا والى هذا اشار في الكتاب هناك فعلى هذا لولا قوله الى المرافق لكان النص
مجملا او كان المراد هو المتيقن وهو الرسغ كما في آية السرقة فدعوى الاستيعاب من الاصابع الى الابط على تقدير
الاطلاق عن الغاية المذكورة غير سديد لا يقال لما كان اليد يصح اطلاقها على كل من المقاطع الثلاثة كان
الاحق بالارادة في آية الوضوء على تقدير الاطلاق عن الغاية المذكورة وهو الكل اي من الاصابع الى الابط اخذا
بالاحتياط في باب العبادة كما ان الاحق بالارادة في آية السرقة هو الرسغ اخذا بالمتيقن في باب الحدود فيكون
قوله لولاها لاستوعبت بناء على ما يجب من الاحتياط لانا نقول جانب الاحتياط ان كان يقتضي الاستيعاب
على تقدير الاطلاق فصعوبة غسل العضد وتحقق نوع من الحرج في الامر بغسله في الوضوء يمنع الاحتياط المذكور
اجيب بان الشيخ المصنف وصاحب الكافي صرح في كتاب الذبايات بان اليد اسم لهذه الجارحة من رؤوس الاصابع
الى المنكب وبهذا ذكر الشارحون هنا وعليه الجمهور لصحة اطلاق بعض اليد عليها دون المنكب فالظاهر انها
حقيقة لهذه الجارحة الى المنكب غير انها تستعمل في كل من المقطعين اعني الرسغ والمرفق استعمال الاشباع
والمعنى المجازي ان كان لا يزاحم الحقيقة فله شبهة المزاحمة الحقيقية عند شيوع استعمال اللفظ فيه لصيرورته
كاحد من جنبيه فاعتبرنا هذه الشبهة في باب الحدود التي لا تجتمع مع الشبهة وجعلنا النص الوارد فيه
كالمجمل حتى احتجنا الى البيان او الاخذ بالمتيقن واما النص الوارد فيما يجتمع مع الشبهة فلم يعتبر فيه تلك
الشبهة واخذنا بحقيقة اللفظ ولا شك في صحة قوله لاستوعبت الوظيفة الكل بالبناء على حقيقة
اللفظ ولو سلم ان اللفظ باعتبار صحة اطلاقه على الكل كالمجمل مطلقا فالجواب ان اليد لما احتملت كلا من
المقاطع الثلاثة كان محتملا للامتداد على تقدير الاطلاق نظرا الى الصحة الى صحة اطلاقه على الرسغ فلما ذكرت الغاية المذكورة تعارضت
جهتا الاسقاط والامداد فمن حيث ان الحكم يحتمل الامتداد الغاية كان الغاية احتمال الامتداد فيكون للاسقاط
ومن حيث انه يحتمل الاقتصار على الرسغ كانت الامتداد على الاول يدخلان المرفقان وعلى الثاني لا يدخلان احتياطا
فعلى هذا اذا كان معنى قوله لاستوعبت لاكل اي لاحتملت الاستيعاب فيكون للاسقاط ونقول المراد
بالكل في قوله لاستوعبت الوظيفة الكل هو القدر المفروض اي من الاصابع الى المرفق وذلك ان الاحوط هنا ان يراد
الى الابط غير انه سقط ارادته لما فيه نوع من الحرج ولا مانع من ان يراد اليد الى المرفق فلولا الغاية لكان الحكم ممتدا
الى المرفق اخذا بالاحتياط فلا يفيد الغاية سوى قطع احتمال الامتداد الى الابط فكان للاسقاط قوله اذ الاسم يطلق على

على الامساك ساعة يشعر بانه لولا قوله الى الليل لتناول الصوم في الاية مطلق الامساك وهو مشكل فالصوم
اذا ذكر نصا ينصرف الى الكامل وهو المعتبر شرعا الا ترى انه لو حلف لا يصوم يوما لا يحنث بالامساك ما لم يتم جميع
النهار فلولا قوله الى الليل لانصرف الصيام في الاية الى المعتبر شرعا وهو الممتد الى الليل كما في مسئلة الحلف
لا يقال ما يمتد الى الليل انما عرف كونه معتبرا في الشرع بهذه الاية لكان المد الى الليل حتى لو لم يكن ممتدا الى
لكان المعتبر من نفس الامساك فينصرف المطلق الى الامساك ساعة فلما امتد الى الليل للغاية المذكورة كانت
لهذا الحكم ضرورة لانا نقول والصوم المعتبر شرعا كان عبارة عن الامساك من حين اذ رقد الرجل وصلى العشا الاخرة
الى الغروب فسهل الله تعالى علينا الامر باسقاط الامساك الى الصبح فبقي الباقي وهو الامساك لجميع النهار واجبا
كما كان فيكون هو المعتبر في الشرع المفيد للحكم فلولا قوله الى الليل لكان الصيام في قوله ثم اتموا الصيام منصرفا الى امساك جميع
النهار لانه الذي بقي معتبرا في الشرع بعد اسقاط الامساك الى الصبح غير انه لما قصر الصوم من الاول كان مظنة ان
يتوهم الزيادة من الاجر فقال الى الليل قطعا لوهم الزيادة فيكون الى اسقاط الزيادة لا للمد ما لم يمتد لولا الغاية
حتى يكون للمد فهذه الغاية على هذا الوجه للاسقاط مع انها لا تدخل في المغيا فتكون الاية حجة لزفر رحمه الله ثم لا
يقال قد زال الوهم الزيادة بقوله حتى يتبين اذ التقدير والله اعلم كلوا واشربوا من غروب الشمس حتى يتبين
الصبح الصادق وذا يمنع ان يكون شيء من الليل وقتا للصوم بهذا التقدير بناء على التنصيص بتحديد الصوم الى
الليل لولاه لم يقطع به فلم يتيقن بعدم اول الليل وقتا للصوم فلا بد منه ليحصل الجزم بذلك ثم يقال لو انتهى
على اتموا الصيام لا نقطع توهم الزيادة ايضا لحكم السكوت عن البيان اذ لو زيد الصوم من الاجر لبين وليس فيه زائد
قطع وهم الزيادة ايضا حتى يكون الى اسقاطيه بل هي تاكيد الامتداد المفهوم من انصراف الصوم والى المعتبر شرعا لانا
نقول السكوت من حيث انه ليس بموضوع للبيان لا يستاصل وهم الزيادة فانا بالمنطوق لاستيصال هذا
الوهم وانقلاعه بالكلية من تامل في كلمة ثم وقوله اتموا علم ان حمل الصيام على نفس الامساك متعذر غاية ما يمكن
هنا ان يقول لولا قوله الى الليل لوجب عليه ان يحمل الصيام على مطلق الامساك وان يجعل مطلقه معتبرا في الشرع تحرجا
عن العهدة عملا باطلاق النص وما روي من الفضة فانما العمل باطلاقه اذا كانت مروية بطريق الشهادة او التواتر فانه
غير مسلم وترك اطلاق النص القطعي بما روي بطريق الاحاد لا يجوز واما قوله ثم اتموا الصيام فقد قيل معناه
انه تاما اي باركانه وشرايطه **قوله** والمفروض في مسح الراس **قلت** انما لم يتعرض لمسح اللحية مع ان مسح ربعها
ايضا مفروض اما لان الاصل هو مسح ربعها الراس ومسح اللحية ثبت بالحاقها فاكتفى بذكر الاصل عن ذكر الفرع واما لانه
اختار انه لا يفرض مسح شيء منها لانه زيادة على النص بالراي لان النص يقتضي فرضية غسل الاعضاء الثلاثة
ومسح الراس فاشتراط مسح اللحية زيادة عليه بالقياس على الراس وانه لا يجوز على ان المسح طهارة غير معقولة وكذا التقدير بالربع
فلا يجوز تعديته بالقياس ولا وجه للدلالة ايضا لانعدام المماثلة من كل وجه الا يرى انهما متغايران اسما وذلك يدل
على التغاير معنى وكذا لا مشاركة في المعنى الذي هو مناط الحكم بحيث يساوي فيه الفقيه مع غيره ايضا ودعواه غير مسلم
قوله الكتاب لا يحمل لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به وقد امكن هنا لانه يخرج عن عهدته بادنى ما يطلق عليه اسم البعض
قلنا لم يرد ذلك لانه يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة كذا في الكافي **فان قلت** الباء دخلت على المحل فيقتضي

استيعاب

استيعاب لدلالة وبعض المحل ولا يخفى ان قدر ما يستوعبه الالة يحصل غسله بغسل الوجه فيمكن ان يراد مطلق البعض
الذي يستوعبه الالة ان كان داعيا ومطلق البعض ان لم يمكن بدون اعتبار استيعاب الالة فلا يخفى انه يمكن ذلك مع
اعتبار الاستعارة فلا يمكن ذلك بدون اعتبار الاستيعاب لا يقال اعتبار اشتراط استيعاب الالة لا يقتضي اشتراط مسح مقدار
الالة من المحل لامكان ان يمسح كل الالة بما لا يتقدر بقدرها من المحل بان يمسح جزء من المحل بجزء من الالة
ثم يمسح ذلك الجزء بجزء اخر من الالة وهكذا الى ان يمسح جميع اجزاء الالة بذلك الجزء من المحل فيتحقق استيعاب
الالة بمسحها بما دون في المقدار من المحل ثم لم يرد استيعاب الالة باي جزء كان من المحل لان مطلق البعض دخل
في غسل الوجه فصار مجملا فيما اريد منه بالضرورة لانا نقول الاستيعاب على هذا الوجه متعذر مهجور والمهجور لا يدخل في الارادة
فلا بد وان يراد استيعابها على الوجه المتعارف وهو ان يضع جميع الالة في بعض المحل مرة وقدر ما يستوعبه جميع
الالة في بعض المحل مرة لا يدخل تحت مطلق الغسل **اجيب** بان الالة انما يقتضي استيعاب الالة اذا ثبت تعدي
الفعل الى الالة ولا قطع بالتعدي اليه يجوز ان يكون من باب تنزيل الفعل المتعدي منزلة اللازم بمعنى اوجدوا المسح ببعض
الراس اي جعلوه ممسوحا ومطلق البعض غير مراد لما مر فكانت مجملا فيما اريد منه نعم يحتمل ان يكون متعديا الى الالة ولكن
التنزيل منزلة اللازم ايضا محتمل فلا يثبت استيعاب الالة بالشك فاما فرضية مسح بعض المحل فمقطوع به ومطلق
البعض غير مراد فالتحق الخبر بيانا **فان قلت** جعل صاحب الكافي رحمه الله الاية من قبيل ما تعدى الفعل فيه الى الالة
ودخل الباء في المحل فكيف يمكن ان يجعل كاللازم قلنا كانه جعلها من هذا القبيل على وجه الاحتمال دون القطع
والمحتمل يصلح نظرا على ان اعتبار استيعاب اليد عسير فقط اعتباره وبقي مطلق البعض واعتبار مطلقه متعذر
لما قلنا فصار مجملا **قوله** وهو حجة على الشافعي رحمه الله في التقدير بثلاث شعرات وفي النواوي ان الشافعي رح
ذهب في جماعة الى ان الواجب ما يطلق عليه الاسم ولو شعرة واحدة **فان قلت** ما ينطلق عليه الاسم يحصل
بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة قلنا ما يحصل بغسل الوجه لا يكفي عنده لافتراض الترتيب لانا نقول
لو كان المطلق يكفي لوجب المسح لحصول غسله بغسل الوجه وايضا الغسل هو العزيمة في اعضاء الوضوء لانه التطهير
الحقيقي غير ان الشارع نقل الوظيفة في الراس الى المسح تخفيفا فلو كان مطلق البعض يكفي لما احتيج الى العدول
عن العزيمة اذ لا حرج في غسل مطلق البعض من شعرة او ثلاث شعرات **قوله** لانها اكثر ما هو الاصل في الة المسح هذه
النكتة بناء على ان المسح في الاية يتعدى الى الالة والتقدير وامسحوا بايديكم برؤسكم فيقتضي استيعاب الالة
وبعض المحل والعمل باطلاق البعض مع اعتبار استيعاب الالة ممكن لانه لا يحصل بغسل الوجه فقلنا بوجوب مسح
كل اليد ببعض المحل غير ان المحل محل التحقيق فاعتبر الكل الاعتباري وهو اكثر ما هو الاصل في اليد وهي الاصابع
لان الكف تبع على ان في اعتبار الكلي الحقيقي نوع حرج فوجب اعتبار الحكمي منه واما النكتة الاولى فبناء على تنزيل
الفعل منزلة اللازم والتقدير اجعلوا بعض الراس ممسوحا فيقتضي مسح بعض الراس دون استيعاب الالة
لانه بضرورة التعدي الى الالة بلا واسطة ولا يتعدى اليها عند التنزيل كاللازم والعمل باطلاق البعض بدون اعتبار
استيعاب الالة غير ممكن لما بينا فصار مجملا فالتحق الخبر بيانا وكان جعل الفعل كاللازم ليصير مجملا فيلتحق الخبر
بيانا فيجب مسح الراس احوط من اعتباره متعديا الى الالة حيث يلزم ان يمسح الالة وانه اقل من الربع ولكن

في اعتبار متعدبا الى الآلة اخذ بالاقل المتيقن والاحتياط معارض بكون المحل محل التحقيق قوله وسنن
الطهارة غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء اذا استيقظ المتوضي من نومه الظاهر ان المذكور في الكتاب بيان ما هو سنة
في حق المستيقظ الشاك الذي يريد ان يغترف من الاناء لبيان سنة غسل اليدين قبل غسل سائر الاعضاء الذي هو
في حق المستيقظ وغيره سواء اراد الاغتراف اولا والا فلا وجه للتقييد بقوله قبل ادخالهما الاناء ولا بقوله اذا استيقظ
المتوضي وانما خصه ببيان السنة لانه هو الاصل في شرع هذا الحكم سنة له وغيره تبع فاكتفى بذكر الاصل عن ذكر التبع
قوله بقوله عليه السلام اذا استيقظ الحديث فان قلت قوله لا يغمس يده حتى يغسلها يقتضي ان حرمة الغمس قبل
الادخال الى غاية الغسل وانه يقتضي ان يجب غسل اليدين اولا وذلك انه متى حرم الغمس الى غاية الغسل تعذر عليه
استعمال الماء قبل غسل اليدين لاحتياجه الى الغمس واستعماله واجب ولا يتوصل الى الواجب الا بغسل اليدين
وما لا يتوصل بالواجب الا به يجب كوجوبه فينبغي ان يكون غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء واجبا والمدعى انه سنة
اجيب بان النهي ان كان يوجب حرمة الغمس ووجوب الغسل قبل الادخال فالتعليل بقوله فانه لا يدري اين باتت
يده يأبى ان يحمل النهي على حرمة الغمس المستلزمة لوجوب الغسل لان توهم النجاسة لا يصلح مؤثرا في حرمة الغمس
ووجوب الغسل فبالضرورة حمل النهي على الكراهة ثم الحمل على الكراهة التحريم اولى لانه اقرب الحقيقة والاقرب اليها
احق بالارادة عند تعذرها فان قلت التعليل بتوهم النجاسة كما ينافي الحمل على التحريم المستلزم لوجوب الغسل
ينافي حمله ايضا على الكراهة المستلزمة لسنة الغسل لان التوهم لا يوجب الا الاستحباب اجيب بالمنع فان
التوهم يوجب الاولية اعم من ان يكون على وجه السنية او الاستحباب غير انه يثبت الاستحباب عند الاطلاق وعدم
قرائن السنة لانه الادنى المتيقن واما عند وجود قرينة السنة لصيغة النهي المؤكد فلا منع من ان يضاف
السنية الى التوهم ويمكن ان يقال المعلول بالتوهم هو الاولية ولا شك في صحة تعليله اما السنية فبالمواظبة
المدلول عليها باثبات تلك الاولية بصورة النهي المؤكد فانها دليل المواظبة على ما لا يخفى قوله وتسمية الله اي ذكر
الله تعالى حتى لو قال سبحان الله والحمد لله كان آتيا بالسنة والدليل على انه اراد الذكر دون قول بسم الله الرحمن الرحيم
اضافة التسمية الى الله تعالى فانها انما يستقيم اذا كان المراد به الذكر وذلك ان هذه الاضافة اضافة الى المفعول
والتسمية بمعنى قول بسم الله الرحمن الرحيم لازم لا يقتضي مفعولا انما المقتضي للمفعول هو التسمية وهو
الذكر فيتعين مرادا مع ان الرواية منصوصة في القنية بانه لو قال سبحان الله والحمد لله في ابتداء الوضوء
كان آتيا بالسنة قوله والمراد نفي الفضيلة اي لا وضوء كاملا كذلك روي في بعض الروايات وفي الكافي
والمراد نفي الفضيلة لا نفي الجواز لئلا يلزم الزيادة على النص بخبر الواحد ولان قوله عم من توضأ وسمى كان
طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لاعضاء وضوئه يقتضي وجود الوضوء بلا تسمية فحمل الاول
على نفي الفضيلة ليعمل بهما هذا كلامه وفيه بحث وذلك ان طهارة جميع البدن شرط القيام بين يدي
الرب ويخرج النجاسة بنصف كل البدن فينبغي ان يجب غسله غير ان الشرع اقام طهارة رؤس الاعضاء
مقام الكل في الحدث الغالب تيسيرا وبالحديث تبين ان الوضوء انما يقوم مقام غسل الجميع اذا سمى فبالضرورة
لا يكون مفتاحا للصلوة بدون التسمية اذ المفتاح طهارة كل البدن فكان الحديث دليلا للخصم لا لنا وجوابه ان

الحدث

الحدث غير متجزئ ثبوتا وزوالا والحديث قد نطق بزواله عند عدم التسمية عن اعضاء الوضوء حيث جعل الوضوء
الذي لم يسم عليه مطهرا لاعضاء الوضوء والمطهر هو الذي يزيل الحدث ومتى زال عن اعضاء الوضوء زال عن جميع البدن
لعدم التجزي فكان الحديث دليلا على كون الوضوء عند عدم التسمية مزيلا للحدث فيكون مفتاحا للصلوة غير
ان النبي عم فرق بين الوضوء عند تسميتها وبينها عند عدمها فجعله عند التسمية كالغسل في الفضيلة
ولم يجعله مثله عند عدمها فيكون المراد بقوله كان طهورا لجميع بدنه ان له فضيلة الغسل اي من توضأ وسمى
كانه اغتسل واذا لم يسم فانه ليس كالغسل في الفضيلة فان قلت هل يصح ان يكون قوله طهورا لاعضاء
وضوئه بمعنى سقوط مؤنة الغسل اي من توضأ وسمى كان طهورا لجميع بدنه ويزول به الحدث عن جميع بدنه ومن
توضأ ولم يسم سقط عنه مؤنة غسل اعضاء الوضوء من غير ان يفيد زوال الحدث حتى لو اراد ان يغتسل
يحتسب من الغسل ويعيد الطهارة مع غسل الباقي قلنا التوضي غسل ومسح فلو حمل على ان سقوط
مؤنة غسل الاعضاء الوضوء لزم ان يكون مسح الرأس ايضا مسقطا مؤنة غسله ومعلوم ان المسح لا يسقط
مؤنة الغسل الاعضاء الوضوء لزم ان يكون مسح الرأس ايضا مسقطا في الغسل اعترض بان قوله عم لا وضوء لمن لم
يسم نظير قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فهلا اوجبتموها كالفاتحة اجيب بان خبر الفاتحة اشهر من حديث التسمية
وقدر مرتبة الحكم على قدر مرتبة العلة وفيه نظر لان خبر الواحد واجب العمل مطلقا ولا يشترط لوجوب العمل به ان يكون اقرب
الى المشهور وبان الجملة انه ان اراد ان خبر الفاتحة مشهور اصطلاحي وخبر التسمية خبر واحد لم يستفض حيث يلزم
منه ان يعارض الفاتحة ويجب التسمية لان المشهور الاصطلاحي وهو ما كان من احاد الاصل متواترا لفرع يصلح لتقييد مطلق
الكتاب وخبر الواحد كان لا يصلح له فهو يصلح مثبتا للوجوب على معنى انه لو ترك العمل بموجبه يأثم ولكن لا تفسد الصلوة
وان اراد ان كلا منهما خبر الواحد الا ان خبر الفاتحة اشهر منه وان المراد بالشهرة اللغوية التي يقابلها الندرة
فهذه الشهرة لا توجب التفاوت في الحكم على ما عرف في الاصول بل التفاوت انما يثبت اذا كان واحد منها
من اخبار الاحاد والآخر من المشاهير الاصطلاحية او المتواتر فالاظهر ان يقال ان الامة اختلفت على قولين
قيل التسمية فرض وقيل سنة والامة اذا اختلفت على قولين او اقوال كان اجماعا منهم على ما وراءهم باطل
فكان القول بوجوبها خرقا للاجماع هذا وسند كران الوجوب لا مدخل له في الوضوء ولا يمكن القول به فيه
قال الشارح والوجه ان الوجوب انما يثبت بمواظبة النبي صلعم من غير ترك وقد ثبت مواظبة النبي عم
في حق الفاتحة ولم يثبت في حق التسمية قلت المواظبة لم تتعين علة للوجوب حتى ينتفي عند عدم
ثبوت المواظبة بل الوجوب كما يثبت بها يثبت بدليل اخر وخبر الواحد يصلح دليلا على الوجوب نعم ولو
ثبت في حق التسمية عدم المواظبة بان ثبت الترك مرة لكان دليلا على عدم الوجوب اما عدم ثبوت
المواظبة بان لم تعلم مواظبة النبي عم على ذلك ولا يصلح مانعا للوجوب كيف والمواظبة الاستدلالية
ثابتة فان قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم دليل المواظبة الا ان يقال عدم ثبوت المواظبة
دليل عدمها على الشهرة دون الاخفاء فلو كانت ظهرت فلما لم تظهر علم انها توجد قوله والاصح انها
مستحبة لان قوله عم لا وضوء لمن لم يسم دليل المواظبة فيجب ان يكون منه اجيب بان المواظبة من رسول الله

لم يشتهر مع ان مبناها على الاشهار دون الخفا ولو كانت لاشتهرت فعدم الاشهار دليل عدم المواظبة والحديث
دليل على تحقق المواظبة فتعارض الدليلان فلا تثبت المواظبة بالشك **فان قلت** روى عن حصين بن ابى
سابنا من المهاجرين انه سلم على رسول الله عم وهو يتوضا فلم يسلم عليه فلما فرغ من وضوئه قال انه لم يمنعنى
ان ارد عليك الا انى كرهت ان اذكر الله الا على الطهارة وفيه دليل على كراهة ذكر الله تع قبل الوضوء و
حديث التسمية من قوله عم لا وضوء لمن لم يسم **قوله** كل امر ذى بال لم يبدا فيه ببسم الله فهو
ابتر وحديث الحمد من قوله كل امر ذى بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اقطع وكذا الدعوات المأثورة عند
غسل كل عضو من اعضاء الوضوء ظاهر على استحباب هذه الاذكار قبل الفراغ من الوضوء فما وجه التوفيق
قلنا الاذكار المكملة للوضوء يطلب بها تكميل الوضوء لذكر الله تعالى فيكون من اعمال الوضوء انما المكروه ذكر لم يطلب
به تكميل الوضوء كرد السلام ونحوه وبهذا ظهر انه لا تمسك فى حديث حصين على انه عم كان يتوضا قبل
ان يذكر اسم الله فلا يكون التسمية فتامل **قوله** وهو الصحيح احتراز عما قيل ان التسمية سنة قبل الاستنجاء
وبعده والصحيح انه سنة قبله وبعده جميعا لان التسمية سنة فى ابتداء الوضوء وابتداؤه من وجه
من وقت الاستنجاء بالماء من وجه ومن وقت الوضوء فياتى بها فى الوقتين ليكون اتيا بالتسمية بتعين **قوله**
والسواك اى استعماله كذا فى الكافى وفى الشرح اى استعمال السواك على حذف المضاف لامن الالتباس لان السواك
والمسواك واحد وهو اسم للخشبة المتعينة للاستياك وليست بخشبة بعينها وفى النواوى قال اهل السواك
بكسر السين يطلق على الفعل وعلى العود الذى يستاك به فعلى هذا الاجابة الى تقدير الاستعمال مضافا وانما تحتاج اليه
ان لو تعين السواك اسما للعود وليس كذلك **قوله** وعنده فقده اى عدم حضوره بين يديه **قوله** تعالج بركب
السبب فى المبالغة فى تضمين الفم بالاصبع التى هى السبحة وفى الكافى ولا يقوم الاصبع مقام الخشبة عند وجودها
وانه بظاهره يقتضى انه لو عالج بالاصبع مع وجود الخشبة وحضورها لا يكون مقيما للسنة وفى بعض الحواشى
واما عند وجودها فالاولى استعمالها لانه اقوى على ازالة ما على الاسنان من الدرن لخشونته من الاصبع وانه يدل
على انه يقع سنة الا انه تارك للافضل **قوله** وكيفيته ان يمضمض ثلاثا ياخذ كل مرة ماء جديدا ثم يستنشق
كذلك هو المحكى من وضوئه عم اى هو المأخوذ مما حكى من وضوئه عليه السلام لانه ابلغ فى الطهارة واحوط فى العبادة
لانه اقصى ما حكى عنه عم لانه هو المحكى دون غيره فقد روى انه صلى الله عليه وسلم تمضمض واستنشق من
كف واحد فعل ذلك ثلاثا وروى انه عليه السلام تمضمض واستنشق ثلاث مرات من غرفة واحدة وروى
انه عليه السلام فعلهما بغرفتين فمضمض من احديهما ثلاثا واستنشق من الاخرى ثلاثا **قوله** وهو سنة
بماء الراس خلافا للشافعى رحمه الله فان السنة عنده مسح كل واحد من وجهى الاذن والصماخين بماء
جديد فلا يمسح الاذنين ببلل مسح به الراس لما روى انه عم توضا فمسح اذنيه بماء غير الذى مسح به الراس
فلا يشترط ان ياخذ ماء جديدا فلو بل اصابعه فمسح الراس ببعضها واذنيه بالبعض تاذن السنة وروى انه
عليه السلام امسك سبابته وابهامه على الراس لمسح الاذنين فمسح بسبابته باطنهما وبابهامه ظاهرهما
كذا فى شرح الحاوى وههنا بحث وذلك انه ان كان المراد بقوله وسنة بماء الراس ان السنة هو مسح الاذنين

سلك

سلك مسح الراس فذلك يخالف ما ذكره علماؤنا من كيفية واستيعاب الراس بالمسح حيث قالوا وكيفيته ان يبل كفيه
واصابعه ثم يضع على مقدم راسه من كل يد ثلاث اصابع ويمسك ابهاميه وسبابتيه ويجافى بين كفيه ويمدهما
الى قفاه ثم يرسل الاصابع ويضع كفيه مؤخر راسه ويمدهما الى المقدم ثم يمسح باطن اذنيه بباطن سبابتيه
وظاهر اذنيه بباطن ابهاميه حتى يصير ماسحا ببلل لم يصر مستعملا كذا وكذا فى الشرح والخلاصة ولو كانت السنة هو مسحهما
ببلل مسح به الراس كان مسح الاذنين على الكيفية المذكورة تركا للسنة وان كان معناه انه سنة بما اخذ للراس
لم يستعمل خلاف الشافعى رحمه الله لما ذكرنا من شرح الحاوى بانه لو اخذ الماء فمسح ببعضه الراس وببعضه الاذنين
على نحو ما من يقع عن السنة فلا يشترط لمسح الاذنين اذا الماء مرة ثانية الا ان يقال السنة عندنا ماء واحد للراس
سواء لا استعمل فى الراس او لا خلافا للشافعى فانه لا يمسح بماء اخذ للراس بعد استعماله فى مسح الراس فيكون خلافه
فى الاطلاق واما ما ذكروا فى كيفية الاستيعاب فكانه بيان الافضلية فالافضل هو ان يمسح الاذنين بماء غير مستعمل
على ان المذكور فى الكافى فى كيفية الاستيعاب ان يضع اصابع يده على مقدم راسه وكفيه على فوديه فيمدها الى قفاه **قوله**
والمراد بيان الحكم دون الخلقة لانه عم لم يبعث لبيان الخلقة فثبت انهما من اجزاء الراس حكما ولو كان من اجزائه حقيقة
ليس قائمة وظيفتهما بماء كسائر الاجزاء لان استيعاب الراس بماء واحد سنة ولا يتم الاستيعاب بدونهما
حيث جعلنا من الراس وهذا لانه مسح زيد على مسح مفروض فسن اقامة وظيفته بماء الراس لا بماء جديد كالاستيعاب
وانما لا يتأتى فرض المسح به لانه يثبت بالكتاب وكونهما من الراس ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ما ثبت بالكتاب
كمن استقبل الحطيم بالصلوة لم يجز وان كان من البيت لان فريضة استقبال الكعبة يثبت بالكتاب وكون
الحطيم من البيت بخبر الواحد كذا فى الكافى **وفيه بحث** اذ كثيرا ما يتأدى الفرض الثابت بالكتاب بما ثبت بخبر الواحد
بل بما ثبت بالراى الا ترى ان طهارة الثوب ثبت فريضته بالكتاب وهو يتأدى بفرك المنى والطهارة بالفرك
ثابت بالخبر الواحد وفرض الوضوء يتأتى بماء الزعفران وهو المجتهد فيه وكذا فرض السجود ثبت بالكتاب وان
يتأدى بوضع الانف من غير ان يضع الجبهة عند ابى حنيفة رض وهو مجتهد فيه **وجوابه** ان ما ثبت بالكتاب
القطعى فهو مقطوع به والذمة مشغولة به قطعا وما ثبت باليقين لا يزول بما فيه شبهة بل بيقين مثله ومسح
الراس مقطوع به فلا يتأدى بمسح الاذنين لما فى كونهما من الراس شبهة لثبوته بالحديث الظنى وكذا فرض
التوجه الى مقطوع به فلا يتأدى بالتوجه الى الحطيم لتحقق الشبهة فى كونه من البيت فاما فرض التوضى فهو
ان كان مقطوعا به ففرضه القطعى هو استعمال الماء وذلك موجود فى التوضى بماء الزعفران غير ان النزاع وقع
فى اشتراط بقاء الماء على صفة المنزل من السماء فلم يشترط عن ذلك وشرطه الشافعى رح فما هو المفروض وهو
استعمال الماء لا يتأدى بما فيه شبهة بل بيقين مثله وما وقع النزاع فيه من استعمال الماء الباقى على صفة المنزل
من السماء فهو ليس بفرض عندنا وعنده فرض ظنى وكذا فرض السجود قطعى لكن فرضه القطعى هو وضع بعض
الوجه على الارض وذلك يتحقق فى وضع الانف قطعا لكن النزاع وقع فى اشتراط بعض خاص وهو الجبهة فعنده
انه رح ليس بفرض وعندهما فرض ظنى واما طهارة الثوب فمجتهد فيه فلا يكون قطعيا وايضا فرض المسح ان كان مقطوعا
فقدر المفروض من ربع الراس او ثلاث اصابع ليس بقطعى بل هو مجتهد فيه فينبغى ان يجوز لو مسح على بعض الراس ثم اتم المقدار

المفروض بمسح الاذنين من الرأس ظني والظني يتأدى بظني مثله **جوابه** ان الشيخ رح علل عدم جواز الاكتفاء بمسح
الاذنين واما عدم جواز اتمام القدر المفروض فاما لان الرأس وقع فيه الآية مطلقا فينصرف الى الكامل الذي ليس فيه شبهة
العدم وفي كون الاذنين من الرأس حكما حقيقة وقد اريد بالنص ما هو رأس حقيقة فسقط ارادة ما هو رأس
حكما لا حقيقة لتعذر الجمع بين المعنيين الحقيقي والمجازي وايضا الاذنان اذا لم يكونا محلا لاقامة فرض المسح وجب
ان لا يسن مسحهما ايضا لما سيأتي ان السنة في اركان الوضوء هو اكمال الفرض في محله وجوابه سيذكر لك في
مسئلة تخليل اللحية ان شاء الله تع ثم ههنا وجه اخر في عدم تأدي الفرض في مسح الاذنين وذلك ان الرأس في
آية الوضوء وقع منصوصا فيجب ان ينصرف الى الكامل والمعنى بالكمال المنصرف اليه مطلق اللفظ هو ان لا يكون فيه شبهة
العدم فيكون المفروض مسح ما هو رأس من كل وجه ليس فيه شبهة العدم وكون الاذنين من الرأس شبهة لثبوته بالحديث الظني
فلا يتأدى الفرض بمسحهما وكذلك المسجد الحرام المراد به الكعبة وقع في الآية منصوصا فيجب صرفه الى الكامل فكان المفروض هو
التوجه الى ما هو مسجد وكعبة ليس فيها شبهة العدم فلا يتأدى بما فيه كونه مسجدا وكعبة شبهة والحطيم كذلك لثبوت كونه
منه بالدليل الظني واما المفروض المنصوص في اية التوضي هو استعمال الماء فيجب استعمال ما ليس فيه شبهة عدم المائية وماء
الزعفران ما ليس فيه شبهة العدم فكان استعماله ما افترض علينا استعماله وذلك ظاهر وكذا الامر بالسجود يتناول
ما هو السجدة من كل وجه ليس فيها شبهة العدم ووضع الانف سجدة من كل اذ السجدة عبارة عن وضع بعض
الوجه على الارض وهذا القدر موضوع في علم الانف البتة ليس فيه شبهة العدم فيتأدى به الفرض والمعمول عليه هو الاول
اذ الثاني لا يطرد يعرف بالتأمل **فان قلت** كيف نفى ان يكون بيانا للخلقة وانه لا ينافي المطلوب لانهما لو كانا من الرأس
خلقة لزمه ان يكتفى لهما بماء الرأس كما يكتفى به لساير الاجزاء **اجيب** بانه نفاه ليكون اظهر في افادة المطلوب لا لان الحمل
عليه ينافي المطلوب فكانه قصد الى ان المراد بيان الحكم دون الخلقة ولو كان المراد بيان الخلقة لافادة المطلوب
فلا يفيده وهو بيان الحكم بقرينة حال المتكلم لانه عم لم يبعث الا لبيان الاحكام اولى اذ المعنى حينئذ انهما من
اجزاء الرأس حكما اي حكمهما كساير الاجزاء وحكم ساير الاجزاء الاكتفاء ببلة اقيم بها فرض المسح فكذا حكم هذين
الجزئين ونقول نفاه ليندفع ما سبق الى الوهم ان الحكم بت لا يكاد حتى يصلح للاحتجاج لما عرف ان الاذنين
ليسا من الرأس خلقة بل هما عضوان منفصلان عن الرأس فيكون منقطعا فاشارة الى دفعه بان المراد بيان
الحكم دون الخلقة حتى يكون منقطعا **قوله** لان السنة اكمال الفرض في محله اي السنة في اركان الوضوء هو كمال
فرض الطهارة في محله كالتثليث واستيعاب الرأس وتخليل الاصابع فان كل تلك سنة لمعنى الاكمال في الطهارة
ولا يوجد هذا المعنى في تخليل اللحية فلا يكون سنة فهذا استدلال على انتفاء سنة تخليل اللحية لو وظيفة غسل الوجه
بانتفاء المعنى الذي عهدت للسنة في نظاير الوضوء لاجل ذلك المعنى وهو اكمال الطهارة في محله وهو في المعنى استدلال
بانتفاء المواظبة على انتفاء السنة وذلك ان انتفاء المعنى الحامل على المواظبة وهو اكمال الفرض في محله دليل عدم
المواظبة وامر جبريل عم دليل وجوبها فلم يثبت المواظبة بتعارض الدليلين وبدون ثبوتها لا يثبت السنة وبهذا
اسقط ما يقال ان السنة لا يلزم ان تكون مكملة للفرض في محله فكثير من السنن كالختان وقص الشارب وغيرهما
لم يشرع تكملة للفرض في محله وهذا يسقط ما يرد ان النية والترتيب سنتان في الوضوء وليس مكملين للفرض في

محله

محله وذلك انهما من سنن الوضوء والكلام فيما هو سنة ركن الوضوء وكل ما هو سنة في اركانه لم يعهد الا تكملة فيثبت
لا لكمال الا سنة هذا ولكن روي عن انس رض كان رسول الله صلعم اذا توضأ اخذ كفا من ماء فادخله تحت حنكه فخلل
به لحيته فقال هذا امرني ربي وعن عثمان رض ان النبي صلعم كان يخلل لحيته فهذا يدل على مواظبة النبي عم على تخليل اللحية
لكن لفظة كان يدل على الاستمرار وانه كان من عادته عليه السلام ذلك فقد ذكر في النواوي ان لفظة كان للحالة
المستمرة غالبا وجوابه المنع وقد ذهب الجمهور على ان لفظة كان لا يدل على المواظبة هكذا ذكره النواوي
في بعض المواضع ولكن ذكر ابن الحاجب في اصوله وشروحه ان لفظة كان اذا دخل على المضارع يدل على الاستمرار
يقال حاتم كان يكرم الضيف ويراد به انه كان من عادته وديدنه ذلك **قوله** والواجد ليس بمحل له لان محل
الفرض هو الوجه وانه ليس بوجه لانه لا يقع به المواجهة بخلاف الفم والانف لكونهما من الوجه من وجه وفي
الكافي وباطن الشعر لا يجب ايصال الماء اليه فلم يسن تخليله كشعر الرأس وهو يشكل بالمضمضة والاستنشاق
ومسح الاذنين فانه لا يجب ايصال الماء الى داخل الفم والانف والاذن مع ان الكل سنة ولو اعتبر الوجوب في الغسل
فباطن الشعر يجب ايصال الماء اليه في الغسل الا ان يقال معناه ان السنة لما كانت هو اكمال الفرض في محل فلو كان
التخليل سنة لكان سنة للاكمال ايضا ولا معنى للاكمال بالتخليل هو المبالغة في ايصال الماء فيه وباطن الشعر لا يجب
ايصاله اليه فلا يسن المبالغة في ايصاله ايضا بل لا يستحسن غيران جوزنا بلا ابتداع وكراهة بفعل النبي عليه السلام
ثم الاولى ان يقال في تقدير ما في الكتاب ان السنة اي التخليل اكمال الفرض في محله بالمبالغة في ايصال الماء فيما يجب
ايصاله والداخل لا يجب ايصال الماء فيه فلا يسن المبالغة في ايصال الماء اليه وبهذا لا يتوجه الشبهات
الواردة هنا **قوله** لقوله عليه السلام خللوا اصابعكم كيلا تخللها نار جهنم وينبغي ان يكون واجبا نظرا
الى الامر الا انه لا مدخل للوجوب في الوضوء لانه شرط الصلوة فيكون تبعا لها فلو قلنا بالوجوب لساوى التبع الاصل
بخلاف النصين الواردين فيهما لظهور التفاوت هنا حيث يثبت التبع بثبوت الاصل ويسقط بسقوطه
ولا كذلك هنا كذا في الكافي والفقه ان الوضوء عبارة غير مقصودة لذاته انما المقصود منه التمكن من
اقامة الصلوة والمكلف يتمكن منه باتيان ما يفرض في الوضوء وبعد التمكن من المقصود لو وجب شيء يأثم
بتركه فصار مقصودا بذاته الا ترى ان اصل الوضوء لا يفرض على الطهارة لتمكنه من اداء الصلوة دونه
فلان لا يجب فيه شيء يمكن المصلي من اقامة الصلوة وهذا مما لا وجه له اذ الشيء اذا كان لغيره لا يكون الا بتركه
الا انه تلك الغير لا لعزه من حيث هو ولو كان للوجوب مدخل في الوضوء لاثم بترك ما وجب فيه مع الاتيان
بما هو المقصود منه فيصير مقصودا لذاته وذلك خلاف الاجماع فعلى هذا قوله لتساوي التبع الاصل معناه
لتساوي ان كل مقصودا والتبع يستحيل ان يكون مقصودا والا لم يبق تبعا **قوله** وتكرار الغسل الى الثلاث
الظاهر من لفظ الكتاب ان السنة هو التكرار او ثلاث مرات وجعل غسل كل عضو ثلاث مثالا بقطع النظر
عن المدة الثانية او الثالثة وقيل ان الاولى فريضة والثانية سنة والثالثة فضيلة **قوله** فمن زاد على هذا العدد
سوى الثلاث لا على هذا الحد المذكور لاعضاء الوضوء لان التخليل مستحب بالاحاديث الصحاح كما عرف **قوله** او نقص
لعدم رؤيته سنة فيه جواب عما يقال وان قوله تعدى وظلم راجع الى الكل من النقصان والزيادة اي من زاد فقد تعدى

وظلم ومن نقص فقد تعدى وظلم **قوله** فقد تعدى وظلم جزاء لكل واحد من الفعلين وكون التعدي و
الظلم في صورة الزيادة ظاهر لانه اسراف والاسراف تعدى وظلم اما في صورة النقصان فلا اسراف فيه
اما فيه ترك السنة التثليث وترك السنة ليس بتعدى وظلم فاجاب بان الوعيد لمن لايرى التثليث
اي من زاد على الثلث او نقص عنها معتقدا ان التثليث ليس بسنة فقد تعدى وظلم وترك السنة ان لم يكن
تعديا وظلما فعدم رؤيته سنة تعدى وظلم لانه يجب عليه اعتقاد السنية وقيل التعدي يرجع الى الزيادة لانه اسراف
والظلم يرجع الى النقصان لكن يبعد النقصان كما في ولم تظلم منه شيا اي لم ينقص من نقص عن التثليث فقد
نقص من ثواب السنة فعلى هذا يجب ان يكون الواو في ظلم بمعنى او **قوله** اي النية في النص سنة اي في الوضوء
بغير المتغير فلا يجوز الا بالنية فقد ذكر القدوري من اصحابنا ان المتوضي بنبيذ التمر لا يجوز الا بالنية لانه بدل عن
التيمم حتى لا يجوز التوضي به حال لو توضي بالنبيذ ثم وجد ماء مطلقا ينتقض وضوئه كما ينتقض التيمم **فان قلت**
فسر قوله يستحب بقوله فالنية سنة وكيف يصح تفسير الاستحباب بالسنة **اجيب** بان المراد بقوله يستحب
اعم من السنة والاستحباب اي الاول اي ينوي الخ حيث جمع الذكر من الاشيا ء بعضها سنة كالتسمية
واستيعاب الرأس بالمسح وبعضها فضيلة كالبداية بالميامن فقد فرق الشيخ بينهما وفصل بين ما هو سنة
وما هو فضيلة فان بالفاء المفسرة وقال فالنية لنا **قوله** لانه عبادة فلا تصح بدون النية **فان قلت** النية
المشروطة في سائر العبادات هي ان يقصد اداء الفعل لله تعالى والنية في الوضوء بهذا الوجه ليس بشرط فانه لو نوى
به رفع الحدث واستباحة الصلوة من غير ان يخطر بباله انه يفعل هذا الفعل لله تعالى جاز فكيف يصح تعليله بقوله لانه عبادة
اجيب بان نية رفع الحدث او استباحة الصلوة في المغنية اي انه بهذا القول لله تعالى اذ لا يطلب به التمكن من عمل
محتاج الى الطهارة امر الله تعالى به وكذا استباحة الصلوة فانه نوى استباحة فعل امر الله تعالى به كما لو نوى ان يقيم
هذا الفعل لله تعالى **قوله** ولنا انه لا يقع عبادة الى اخره يعني لا نزاع في ان الوضوء لا يكون عبادة بالنية انما النزاع
في انه قد يكون طهارة معتادا للصلوة فقد قام الدليل على كونه طهارة بلا نية وقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
باطلاقه يوجب ان استعمال الماء مزيل للنجاسة الحسية والحكمية الثابتة على الاطلاق او لضرورة تصحيح الامر
بالتطهير بنوى فكان اشتراط النية في كونه طهورا عن النجاسة الحكمية زيادة على النص بدليل يوجبه وذا باطل
بالجملة ان النية ان كانت شرطا لتنجس المحل شرعا فلا وجه اليه لانه قد صار نجاسة بجعل الشرع عرفنا ذلك
بالامر بالتطهير فلا يحتاج اليه في صيرورته نجسا وكذا ان كان ليعمل الماء عمل التطهير بلا شرط النية لان الله تعالى
قد جعله عاملا في التطهير بلا شرط النية وكون النجاسة حكمية او ضرورة بحيث التطهير الا في وجوب الغسل
حتى يصح الصلوة لحامل الحدث والخبث لا يوجب اشتراط النية بعمل ان جعله الشرع مطهرا مطلقا غير مقيد
لقول النجاسة حسية او غير ضرورية فيجب ان يطهر عمله في ازالة النجاسة وان كانت حكمية ضرورية بلا نية
لاطلاق النص بعد ثبات النجاسة الحكمي الثابتة في اعضاء الوضوء لضرورة تصحيح الامر بتطهيرها عند عدم الماء
عليها سقط الامر بالغسل عنها التقييد بحالة قيام الحدث احترازا عن تحصيل الاصل لا بقال ان الاقتصار
على عدم اعضاء الوضوء وقيام غسلها مقام غسل الجميع امر تعبدي لا ننقض فيقتصر بمورد الشرع وقد ورد به في الغسل الاخر

الذي تعبد عبادة فيقتصر عليه لانا نقول الثابت بخلاف القياس اذا كان لا يحتمل لمعنى فهو يحتمل ان ثبت
في نظيره ودلالته وقد عرفنا انه قيام غسل اعضاء الوضوء لخبث ايضا الاشتراكهما في طهارة روس
الاعضاء والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول بالاجماع فتم ما عرف فهذا من الاسرار **قوله** كالتيمم لان
التراب غير مطهر الا في حال ارادة الصلوة او هو ينبئ من القصد اي لكنه او لو كان في النكتة الاولى وقوله عليه السلام التراب
غير مسلم ما لم يجد الماء فيقتضي طهوريته عند العجز من استعمال الماء مطلقا غير مقيد بحال ارادة الصلوة
فالتقييد زيادة على النص بالراى على ان كونه مطهرا بحال ارادة الصلوة لا يطلق لا يقتضي ان يتوقف على عمله استعمال
بوجه القربة بل يجب ان يعمل في تطهير العضو اذا اصابه عند ارادة القيام الى الصلوة سواء استعمله بنية
القربة وقصد ارادة الصلوة به او لا بهذا القصد او اصاب عضوه بهبوب الريح او التراب عند ارادة الصلوة
كالماء ثم عمل الماء لا يحتاج الى استعماله على وجه القربة فكذا عمل التراب فان قلت اشتراط استعماله
عند ارادة الصلوة بضرورة الامر بقوله فتيمموا اذا كان نية الامر به لا يكون ان فعل اختيارا فلت لما ثبت
بالحديث كون التراب مطهرا عدم الماء وجب ان يثبت الطهارة بوصوله الى العضو ثم يسقط الامر
باستعماله ضرورة زوال الحدث الذي هو شرط الوجوب كما اذا امر باستعمال الماء ثم هو يسقط عند حصول
الطهارة بوصول الماء وكذا هنا الا ان يقال طهورية التراب عند فقد الماء مطلق او حال ارادة الصلوة نوى
القربة او لا تثبت بدليل ظني واستعماله لاجل اقامة الصلوة ثبت بالامر فالاستعمال فلانه مامور به واما كونه لاجل
الصلوة فلانه خرج مخرج الجزاء فيجب ان يتقيد به ويكون التقدير فتيمموا لاجل الصلوة وما ثبت بدليل قطعي
لا يسقط بما فيه شبهة بخلاف طهورية الماء مطلقا لانها تثبت بدليل قطعي ايضا فيحصل الطهارة بوصوله الى العضو قطعا
فيسقط الامر باستعماله لاجل الصلوة لانه مقيد بحال وجود الحدث والتقدير والله اعلم اذا قمتم وانتم محدثون
على ان قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء معلل بالحاجة الى اقامة التكاليف التي يشترط لها الطهارة
عن الحدث يشعر بذلك التقييد بالمسلم لان المحتاج الى اقامتها فيتقيد بوقت ارادتها او لا حاجة قبلها بخلاف الماء
فانه ما جعل طهورا للحاجة الى اقامة التكاليف حتى يتقيد عمله بحال ارادتها بل هو طهور بالطبع فيحتاج في عمله الى النية
كالسكين في قوله القطع والطعام في عمل الاشباع ودفع الجوع وهذا التعليل من قبيل الدلالة فيصح ترك الاطلاق
عبارتها بها لم للخصم ان يقول على الجواب الاول ان النص كان قطعيا في وجوب استعمال التراب فهو في وجوب
استعماله لاجل الصلوة ما ول لان الخارج مخرج الجزاء ان كان يتعدد بالشرط فالتقييد المذكور بعد الامر يحتمل ان يكون قيدا
للوجوب او للواجب فقوله فتيمموا لاجل الصلوة يحتمل ان يكون معناه فاستعملوا التراب استعمالا كائنا لاجل الصلوة
فيجب النية عند الاستعمال او ان يكون معناه فالواجب عليكم استعمال التراب وجوبا كائنا لاجل الصلوة فلا تجب فاو جعلنا
ما وجعلناه تقييدا للواجب احتياطا فكان ظنيا عند فاذا اقتضى الحديث الظني زوال الحدث عند استعمال التراب
لا على نية الطهارة يجب ان يسقط عنه الامر باستعمال التراب لاجل الصلوة كما هو مذهب زفر اذ الواجب الظني يسقط
بظني مسلما او لو ثاني النكتة الثانية لظهور ان كون التيمم في اللغة عبارة عن القصد لا يجب اشتراط القصد الخاص وهو
القصد لاجل الصلوة مسلما ولكن النص الذي وردناه مطلق والاتيان المذكور ليس في اللغة بحيث يترك موجب النص الا ان يقال

ان التيمم لما كان عبارة عن القصد وجب ان يشترط القصد فيما يسمى تيمما في الشرع لوجوب رعاية المناسبة بين
المعنى الشرعي واللغوي ولا يشترط القصد فيما يسمى عن اختيار كذا الاختيار وكذا لا وجه لاشتراط القصد لا يكون منافيا فيه
لان القصد يلاقي العبادات كلها فلا وجه لاختصاص باسم التيمم فيشترط القصد بمعنى ان يقصد فانه فعل اضطراري احتاج
الى الطهارة بين الشرع واللغة او بعوز الماء وجب القصد في التيمم الشرعي والقصد بمعنى ان يقصد عبادة لا تصح الا بالطهارة
اتفاقا فيعين القصد بالمعنى المذكور ثم هذا الوجه من الابناء من قبيل ان المرء اطلق الحديث **قوله** رحمه الله اليه التثليث
طاهر ويقتضي ان يقال التثليث ان المسند والمسند اليه بلام الجنس يقتضي حصر المسند اليه على التقوى اي الاقوم الى التقوى اي
الاكثر او الزيد وانه يصحح في الشرح بان قال رحمه الله مع الاستيعاب فكان زائدا وسلك الاستيعاب وتثليثه كان
الاستيعاب فرضا او سنة لكن انه سنة لا فرض **قوله** اعتبارا بان عند الشافعي الاستيعاب لا يوجب الا تثليث
ما يفترض من البعض عنده حتى الشعرة في رواية وفي اخرى فاثبات سنة تثليث الا بالاعتبار بالمغسول ليس بموجبه
قوله يروي من التثليث محمول عليه بماء ومشروع على ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله فان علت فما الجواب عن ظاهر
وهو ان السنة فيه سواء كان او بمياه مختلفة اجيب بان الامر تعارض حيث روي بعضها مسح ثلاثا
وروي في بعضها انه مسح براسه مرة واحدة احد المتعارضين هو الواحد لا يقال في باب العبادة يعتضي ان يؤدي لان التثليث
بما يقتضي انه هو بدعة وفي الجمع الاخذ بالاكثر بالاحتياط ولان يشمل المسح على المعهود ولا حتى هو الاكتفاء بالمرة
فالترتيب في الوضوء سنة عندنا وقال الشافعي فرض وقد يقال ان كانت البداءة بالميامن من جملة الترتيب لم يستقم
نصب الخلاف على المذكور والبداءة بالميامن ليست بسنة عندنا ولا فريضة عند الشافعي رحمه الله بل هي فضيلة
وان لم تكن من جملته لم يستقم عطف قوله بالميامن على قوله بما بدأ الله تعالى وبعبارة اخرى ان البداءة
بالميامن ان كان من الترتيب لزم ان يكون سنة بقوله فالترتيب في الوضوء سنة وقد ذكر بعد هذا
انها فضيلة وان لم يعطف على قوله بما بدأ الله تعالى اللهم الا ان يجعل قوله وبالميامن متعلقا بفعل محذوف معطوف
على قوله مرتبا اي يستحب ان يبدأ بالميامن او يقال الترتيب في الوضوء على وجهين احدهما ترتيب الاعضاء
المتغايرة وكل منهما بالخطاب هو المفسر بقوله مبتدئا بما بدأ الله تعالى والثاني ترتيب احد العضوين المتزاوجين بتقديم
على اليسرى وهو المفسر بقوله وبالميامن معطوف قوله بالميامن على قوله بما بدأ الله فقوله في جنس الترتيب ثم بين
حكم كل من النوعين فقال في بيان حكم النوع الاول فالترتيب في الوضوء سنة وقال في النوع الثاني والبداءة
بالميامن فضيلة **قوله** لقوله عليه السلام ان الله يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل والترجل فان قلت
يستحب عند الخروج عن المسجد اخراج اليسرى من الرجل وكذا في الاخراج من النعل قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا انتعل
احدكم فليبدأ باليمنى وان نزع فليبدأ باليسرى قلت النص معلل باحترام اليمنى واحترامه في الخروج عن المسجد
والنزع عن النعل بالبداءة باليسرى فالنص بعبارته يدل على استحباب البداءة باليمنى في جميع الصور وهو بدلالته
يدل على استحباب التاخير فيما ذكرنا فكان العمل بالدلالة اولى كما ان من قال ان في حسب كرم الاسف اذا كان منعدم
للتكريم ثم المستحبات التيامن في كل عضوين يعسر ارادة الماء عليهما دفعة واحدة كاليدين والرجلين لا كالاذنين لان
مسحهما معا اهون وكذا الخدان يغسلهما معا وكذا الا قطع يعجز عن مسحهما وغسلهما معا فيراعي التيامن فالنواو

والكفان

والكفان كالاذنين قال ولو قدم مسح الاذنين على مسح الراس يحصل السنة على الصحيح فان النبي صلعم لم يواظب
على مسح الاذنين الا مرتبا على مسح الراس **فصل في نواقض الوضوء قوله** كل ما يخرج من السبيلين يتقوى بعض الكتب
الريح الخارج من القبل والذكر لان الوضوء منه غير واجب الا في رواية كذا في تناول المعتاد وغيره لنفي القول ما يخرج من
غير الماء كدم الاستحاضة لا ينقض الطهارة وعنده وكذا **قوله** فيتجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير اي في الحدث
ان الحاج حتى لو سال الدم الى ما لان من الانف ينقض الوضوء اذ الاستنشاق فرض في الجنابة سنة في الوضوء
نزول البول الى قصبة الذكر ونقله نقطة في القرح وسيلانه بما لان حكم التطهير لا يلحق هنا وهذا بخلاف
ما لو نزل الى الحشفة الا قلف حيث ينقض الوضوء مع ان داخل الجلدة لا يلحقه حكم التطهير حتى لا يجب غسله في الغسل
والجنابة الا ان يقال ذكر الاسبيجابي انه اذا اغتسل ولم يدخل الماء داخل القلفة اجزاه وعن الشيخ ابي بكر لا
يجزيه فعلنا بانتقاض الطهارة عند نزول البول الى الاحليل احتياطا لانه يلحقه حكم التطهير عند البعض وهو يوجب
الانتقاض ولا يلحقه عند البعض وهو لا يوجبه فاوجبناه احتياطا وذلك ان دليل الخصم يورث الشبهة والشبهة
في موضع الاحتياط ملحقة وللقائل ان يقول وجوب الغسل ايضا مما يجب فيه الاحتياط وكما اعتبرت هذه الشبهة
في حقوق الانتقاض لزم ان يعتبر في نفي وجوب الغسل حتى يجب غسله بالاتفاق وليس فلبس وايضا الاحتياط
انما يجب عند سواء الاحتمالين فاما عند رجحان احدهما فلا معتبر بالمرجوح ووجوب الاعتبار بالراجح ودليل
الخصم عند المجتهد مرجوح ودليله راجح ولا معتبر بالمرجوح مع وجود الراجح ولو كان مثل هذه الشبهة معتبرا يخرج
الاختلاف في موضع الاحتياط وكم من شيء يحتمل الاحتياط كانتقاض الوضوء والصوم وفساد الصلوة مما يختلف
العلماء فيه وفي بعض النسخ انتهى الماء دون قوله فيلحقه حكم التطهير اعم من ان يكون على وجوب الوجوب والسنة وداخل
الماء داخل الجلدة للاقلف سنة وفيه بحث لما عرف في اصول الفقه ان الخارج النجس لما يوجب التطهير في الكل لا يوجب
تطهير الكل لعدم التجزي فمتى لم يوجب تطهيرها بالتطهير بالطريق الاولى فلحوق حكم التطهير لا يصلح موجبا للغسل
غير من الموضع وقال الشافعي من غير السبيلين لا ينقض الوضوء فان قلت الا يستند بما لك المعتاد
والمختص تخت النقض الوضوء عند الشافعي رحمه الله بالخارج بها معتادا كان او غير معتاد او خارج
من غير السبيلين احسب انه لا بد للانسان في مطرد العادة من منفذ يخرج منها الفضلات التي تدفعها الطبيعة
فاذا انسد الاصلي قام ما انفتح مقامه فكان الخارج منه كالخارج من احد السبيلين فلا ينقض من عموم قوله الخارج
من غير السبيلين لا ينقض لما روي انه عليه السلام حاجم ولم يتوضأ فان قلت القاء ينقض التوضأ مع الوصل
فيكون معناه فاء فلم يتوضأ عقيبه متصلا وذلك لا يدل على عدم انتقاض الطهارة به اصلا احسب بانه فلم يتوضأ
من اصلا بدليل ما روي عن ثوبان ان النبي صلى الله عليه وسلم فاء فسكبت عليه وضوءا وطلب مني هذا وضوء فقال
لو كان لوجدته في كتاب الله وذلك اشارة الى انه ليس بناقض وان قلت هذا لم يوجد في كتاب الله
تعالى كانتقاض الطهارة بالقهقهة في الصلوة وسبب احسب انه لم يرد بالكتاب القران بلا ريب والله اعلم البيح
المحفوظ على ان جمع الفدي في القران لكن من المقاصد عند اقسام كما نعني عنه قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين و
النبي صلعم كان عالما وايضا النبي صلعم لا يصبر عن الطهارة فقد روي عن ابن عباس رضه ان رسول الله

صلى الله عليه وسلم كان يعرف الماء اي يبول فيتيمم بالتراب فاقول يا رسول الله ان الماء منك قريب فيقال لعلي لا ابلغه اي يموت
بلا طهارة قبل ان ابلغ الماء فعلم ان التوضي متصلا بالحدث ليس على الفور فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يصبر عن الطهارة ايضا الا ترى الى ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم جاء من الخلاء فقدم
الطعام فقالوا الا ناتيك بوضوء قال انما امرت بالوضوء اذا قمت الى الصلوة وفي رواية اريد ان اصلي فاتوضأ قلنا
ان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يصبر عن الطهارة الا لمصلحة كالتنبيه على ان الطهارة ليست بشرط لاكل الطعام ولا
مصلحة يعرف في تاخير الطهارة عن الحي لو كان ناقضا يدل على كونه غير ناقض وهو المطلوب قوله ولان خروج النجاسة
مؤثر في زوال الطهارة ان اراد انه مؤثر في زوال الطهارة عن كل البدن فمقوله وهذا القدر في الاصل معقول غير مستقيم
للقطع بان تنجس جميع البدن بخروج النجاسة عن موضع واحد لا يهتدي اليه العقل فقد ذكر الامام فخر الاسلام
ان تغير وصف محل الغسل الى البقاء من الطهارة الى الخبث غير معقول كيف واذا كان تنجس المحل امرا معقولا
لصح قياس سائر المواضع الا الماء الغسل عليها في مع الحدث كما صح قياسها في زوال الخبث الا ان مانع منوي عدم معقولة
البعض وان اراد انه مؤثر في زوال الطهارة عن موضع الخروج فهو وان كان معقولا لكن تعديته بالقياس لا يجري لعدم انه لا
يتنجس موضع الخروج لما يوجب غسل اعضاء الوضوء والتمام الموجب تنجس جميع الاعضاء وذا الحكم تعدية تاثير معقول
لا يقال الماء عدمنا تاثيره في زوال الطهارة عن محل الخروج تعدي في حكمه حكمان غير معقول بل احدهما تنجس سائر الاعضاء
والثاني حصول الطهارة بالاقتصار على الاعضاء الاربعة لانا نقول موضع الخروج من غير السبيلين ام ثابت بالاجماع
فلا حاجة الى اثباته بالقياس لكن الواجب ان نعرض المصنف رحمه الله التحكم الاول كما تعرض للثاني فيقول والاقتصار
على الاربعة وتنجس الكل غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وحيث لم يعل كذلك علم ان اراد
ان تاثير الخروج في زوال طهارة كل البدن معقول وهو مشكل لما ذكرنا الا ان يقال اتصاف كل البدن بالنجاسة
معقول من حيث يقال حل محدث ولا يقال ذكره محدث فلا يصح نفيه فلا يقال انه ليس بمحدث بل يكذب نافيه غير معقول
من حيث ان النجاسة غير محسوسة في الكل وذلك لان الادمي معنى حتى انه اذا اشتكى جزء منه اشتكى الكل انه
متنجس ان يكون خروج النجاسة من كل جزء كل الخروج انه غير متجزء وانه في الحكم كجزء واحد فيكون الخروج من جزء
كالخروج من الكل فكان تعدية تاثير الخروج من جزء في انتقاض طهارة كل البدن معقولا من حيث انه معقول التنجيس
بالخارج من غير السبيلين بالقياس على الخارج منهما احتياطا من حيث انه غير معقول لم يحكم بزوال الطهارة اخذنا بالاحتياط
ايضا قوله لان بزوال الغشرة تظهر النجاسة في محلها فان قلت فالم يكن حدثا لم يكن نجسا والبادي يجب ان
لا يكون حدثا فكيف قال تظهر النجاسة ولهذا كانت نجاسته ما لم يتجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير اجيب بان البادي
نجس عند محمد رحمه الله فتسمية نجاسة على مذهبه وقيل تسميته نجاسة باعتبار المال قلت البدل الا يستلزم السيلان
فربما لا يسيل وقد اطلق اسم النجاسة على القيح والصديد فالظاهر انه سماه نجاسة باعتبار المظهر ثم البادي
انما لا ينقض الطهارة لانه ليس هو بحائل بل هو رطوبة غير الدم والقيح وليس بنجس فهي في محلها لا يعطي له حكم
النجاسة حال مجاورتها قوله عبر الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير قلت نعم ان الخروج لا يتحقق بالسيلان
لانه ما ليس بسائل فهو ظاهر لا خارج لما النجا وزالى موضع يلحقه حكم التطهير فلا يحتاج اليه لتحقق الخروج فكان اراد

الخروج الموجب لتطهير جميع الاعضاء وانه لا يتحقق الا بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير اما السيلان فلعلمنا
واما التجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير فلان الخارج النجس انما يوجب تطهير الاعضاء العافية تبعا لايجابه التطهير
في موضع التجاوز الى محل لم يجب تطهيره لم يجب تطهير الباقي او نقول ما لا يلحقه حكم التطهير فهو في
حكم الباطن والخروج انما يتحقق بالسيلان من الباطن الى الظاهر وذلك بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير
فان السائل الى ما لا يلحقه حكم التطهير ليس بسائل من الباطن الى الظاهر حكما فلا يكون خارجا قوله ولا بد لا قرارة ولا بد
من الخروج في حق ارباب الحدث يا رسول الله كل ما خرج من السبيلين فيشترط الخروج في السبيلين وحكم غيرهما يوخذ
على ما عرف فيشترط في غيرهما الخروج ايضا قوله لان ذلك الموضع ليس بموضع النجاسة فيستدل بالظهور على
الانتقال على ما عرف عن الداري ان المجبوب اذا ظهر اثر البول من الموضع الذي يخرج منه البول فان قدر على امساكه
البول ينتقض وضوءه ان كان لا يقدر على امساكه فلا وضوء عليه بالظهور حتى يسيل لانه بمنزلة الخارج من الجرح كما في الذخيرة
وعلى التعليل المذكور في الكتاب ينبغي ان ينتقض مطلقا للقطع بان موضع الجب ليس بموضع البول فيجب ان
يستدل بالظهور على الانتقال سواء قدر على الامساك او لم يقدر ومع كونه مستقلا لا يصلح الماء فيه بالخارج من الجرح والجواب
ان ما يظهر على موضع الجب يحتمل ان يكون بولا وان يكون رطوبة يشبهه فان كان على الامساك يجعل
بولا لان البول هو الذي يستمسك ويرج والا يحتمل ان يكون بولا فينتقض الطهارة وان يكون رطوبة من الجب
فلا ينقض الطهارة ان يكون رطوبة موضع الجب فلا ينقض الا بالسيلان فعلمنا الانتقاض بالسيلان احتياطا واما سال للتيقن
ح لوجود الناقض بيعا لا كان او رطوبة قوله لا تخرج عن ظاهر ما اعتبر خارجا فلتعلم حكمان الظاهر والباطن في
حقيقة وحكما لانه في فانه ظهر وان ستر ولا تحض لم يعد صومه ما عتبر خارجا فان ابتلع بزاقه لا يفسد ~~صومه~~
لا يفسد صومه فاعتبر باطنا من حيث انه باطن لم يعتبر القليل من القيء خارجا ومن حيث انه ظاهر اعتبر الكثير منه خارجا
عملا بالاعتبارين والكثير اولى باعتبار كونه خارجا لانه يخرج ظاهرا اي غالبا فيقول لانه يخرج ظاهرا اذا غلب خارجا
لترجح جانب الكثير باعتبار كونه خارجا واعتبار الفم في حقه ظاهرا وليس المراد ان الكثير غير خارج ولكنه لما كان
بحيث لم يمكن الحبس عند خارجا والا انتقض بما لو وضع القطنة على راس الاحليل فانه لم يتكلف موضع المخرج
البول مع انه لم يعتبر هناك خارجا معنى لا ينتقض الوضوء وان ابتل الثوب الجانب الى الاحليل في القطنة قوله وقول علي رضي الله عنه
حين عد الاحداث جملة او دسعة تملا الفم وهذا اشكال لان عليا رضي الله عنه قال لا يعاد الوضوء الا من سبعة
في ذراع او دم سائل او دسعة تملا الفم او تقاطر بول او حدث او قهقهة في الصلوة او نوم مضطجعا متكئا
ذكر في الشرح فقد ذكر القيء مطلقا بقوله في ذراع ومقيدا بملاء الفم بقوله او دسعة تملا الفم والمطلق في
الاسباب يجري على اطلاقه والمقيد في تقييده جملة اللهم الا ان يراد بقوله في ذراع نوع من القيء الذي يخرج بنفسه
وهو الدم المائع وبقوله او دسعة تملا الفم نوع اخر من انواع القيء فلا بد من ان يحمل على هذا والا فلا وجه لعطف الدسعة على
القيء او يحمل المقيد على المطلق بكلمة او باطل لانه لا يقال جائني رجل او زيد فلا بد وان يراد بالقيء نوع خاص منه وقد اريد به الدم المائع
الخارج بنفسه فيسقط ارادة غيره قوله لانه ليس بنجس حكما حيث لم ينتقض الطهارة فان قلت عدم انتقاض الطهارة لا
يدل على عدم كونه نجسا الا ترى ان النجاسة في محلها كالبول في المثانة والغدر في المعدة نجاسة مع ان الطهارة لا ينتقض بها

فعلم ان انتقاض الطهارة ليس بلازم للنجاسة بان الانتقاض ان كان غير لازم للنجاسة مطلقا فهو لازم لها بشرط عدم
بقائها في محلها وما لا يكون حدثا لا ينقض الطهارة وان لم يبق في محلها بان اخذ الدم من راس الجرح بالقطن او رفع الشيء
القليل من القيء على الارض فعلم انه ليس لانتقاض بلازم وهو انتقاض الطهارة عند عدم البقاء في محله **قوله** ولطهارته
لان ح لا تتخلله النجاسة فان قيل فيلزم ان لا الحكم بنجاسة البلغم اذا وقع في النجاسة ثم رفع عندهما قيل لان وان هذه المسئلة
قلنا ان يلتزم طهارة البلغم المرفوع عن النجاسة بعده لا فائدة بالله ولو قيل بنجاسته فالفرق ان البلغم
ما دام في الباطن ازداد نجاسة فزاد لزوجته واذا انفصل نجاسته فيقل لزوجته فيزداد رقته فجاز ان
يقبل النجاسة كذا ذكر في الشرح ولكن الحكم بكون البلغم في الباطن الجوف منه في الظاهر في حيز المنع والتفرقة
بين الظاهر والباطن بالحكم لا دليل عليه وقوله عندهما ان سال يعني نقضه يعني كان خارجا لا محالة والحاصل
ان محمدا رحمه الله تعالى يجعل ما يخرج من الفم قيئا فيعتبر فيه ملء الفم وعندهما التي يخرج من المعدة والدم
السائل لا يخرج من المعدة لانها ليست بمحل انما هو من قرحة في الجوف فيعطى له حكم سائر الدماء الخارجة
من الجراح او يقال انتقاض الطهارة لازم النجاسة امكن تطهير المحل عنها حيث يجب غسل
موضعها فيجب غسل الباقي بعدم التجزي فلو كان البادي نجسا وقد امكن تطهير المحل عنه بالغسل يوجب
غسل موضعها فيجب غسل سائر البدن ايضا فينتقض الطهارة ضرورة بخلاف العذرة في المعدة و
البول في المثانة لعدم امكان تطهير المحل عنها فلا يجب غسل موضعها فلا يجب غسل الباقي بالفروق **قوله**
والنوم في مشكل الاثار وشرح ان نوم النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحدث روى محمد عن ابي ح رحمهما الله
باسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم انه نام على جنبه وصلى بغير وضوء وقال تنام عيني ولا ينام قلبي وهو من
خصائصه عليه السلام وهو قول ابي ح رحمه الله **قوله** او متكئا اي على احد ركبتيه وقع في عبارة بعض
المشايخ والنوم مضطجعا متوركا ويدل عليه التعليل الذي ذكر بقوله ولا يزيل مسكة اليقظة لان
الاتكاء انما يزيل المسكة اذا كان على وركيه واما اذا اتكأ على الورك فلا ترتيبها بزوال المقعد عن الارض **قوله**
لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل فلا يعرى عن خروج شيء وقد يقال ان الاضطجاع هو الاسترخاء
المتكامل لا نعرف الاسترخاء بالاضطجاع والحكم متكامل الاسترخاء ما لا اضطجاع محل بالجملة لان الاضطجاع
لا يوجد في الاسترخاء بل هو يدني النوم والنوم ربما لا يتكامل حتى يبقى قائما معه فجاز ان يضطجع ولكن نومه
كنوم يبقى معه قائما فانه لو كان في حال القيام فلا يتكامل معه الاسترخاء لانه تكاملة تكامل النوم وينقض
النوم مضطجعا لا يتكامل النوم فلا يتكامل الاسترخاء وجوابه ان النوم مضطجعا يحتمل ان يكون
متكاملا فيتكامل الاسترخاء ويحتمل ان لا يكون بها بل يكون كنوم يبقى معه قائما ولو كان في حال القيام
فلو كان قولا كاملا ينقض الوضوء والا لم ينقض فلهذا ارسل جعلناه متكاملا احتياطا **قوله**
بخلاف حال القيام والقعود في الناس اذا نام قاعدا مستويا البناء على الارض ولكن يستند الى جدار او اسطوانة
ذكر شمس الائمة رحمه الله ان الظاهر انه لا ينتقض طهارته عن الطحاوي ان كان بحيث لو ازيل يسقط فهو كالمضطجع
لانه اذا كان بهذه الصفة فقد وجد زوال التماسك لانه لم يقعد بقوة نفسه انما قعد بقوة الاسطوانة والحائط

ولو نام قاعدا مستويا الجلوس فسقط على الارض ذكر شمس الائمة ان ظاهر الجواب عند ابي حنيفة رحمه الله
انه ان انتبه قبل ان يزيل مقعده الارض في حال سقوطه لم ينتقض طهارته وروى الحسن عن ابي ح رحمه الله
انه اذا سقط حين وقع جنباه على الارض فلا وضوء عليه وان وضع جنبه على الارض وهو نائم بطل وضوءه
لانه وجد شيئا من النوم مضطجعا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا ينتقض وضوءه حتى يسقط على الارض
قبل ان ينتبه فان سقط ثم انتبه فعلى قول ابي يوسف رحمه الله لا ينتقض وضوءه حتى يستقر نائما على الارض و
هكذا روى ابن رستم عن محمد وفي رواية اخرى انه كما اضطجع او انتبه فعليه الوضوء لانه وجد شيئا من النوم
وفي نوادر ابراهيم عن محمد رحمه الله اذا قعد في صلوته واحدى اليتيه على قدمه فنام فلا وضوء عليه قال
الحاكم وهذا الخلاف ما روي عنه في كتاب الصلوة **قوله** لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط
فلم يتم الاسترخاء فان قلت اذا قعد في صلوته واحدى اليتيه على قدمه فنام انتقض وضوءه مع بقاء بعض
الاستمساك اذ لو زال لسقط فلم يتم الاسترخاء اجيب بالمنع فان فيه روايتين ولو سلم فانما ينتقض من زوال
المسكة ببقائه قاعدا فيسقط هو لحصاء ارتفاع مقعده عن الارض فان ارتفاع المقعد عنه يوثر في خروج النجاسة فبعض المانع
مكمل السبب فصار كالاضطجاع حتى لو قعد ونام واضعا اليتيه على الارض لا ينتقض وضوءه ثم يشكل بالسكران
فان الوضوء ينتقض بالسكر اذا دخل في بعض مشيته تحرك في الصحيح مع القطع بان السكران اذا كان بحال يعرف الرجل من
المراة ويكون يدخل في مشيته تحرك لا يزول عنه الاستمساك بالكلية بل يبقى بعض العتبة لا يكون المختار عنده ما هو ما
اختاره الصدر الشهيد ان حد السكر في هذا الباب هو ان لا يعرف الرجل من المراة ولا شك ان الاستمساك
يزول في هذه الحالة بالكلية **قوله** لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء والمجنون فضلا ان يكون فوق النوم فيه وذلك
ان المغمى ولا يمكن المشي مع الاسترخاء واجيب بان المراد من الاسترخاء هو زوال القوة الماسكة والجنون كما في
زوال من النوم اذ النائم يبقى له قوة استمساك حتى يبول الغائط وان كان يبقى له قوة استمساك اي واما المجنون فلا
يقدر على الاستمساك شيء حتى يبول ويتغوط في الفراش واما الذي له قوة الاستمساك فلا نسلم انه مجنون بل هو معتوه
فصار المجنون كالرضيع فانه اذا كان يمشي فكيف لا يستمسك شيئا كما ذكرنا الضعف في المثانة والمعدة **قوله** وهو القياس في النوم
لان انتقاض الطهارة باقامة سبب الخروج مقام اصل معتبر في الشرع كالمباشرة الفاحشة والتقاء الختانين
والقعود متغوطا مع السبب للخروج **قوله** والقياس ان لا ينتقض وهو قول الشافعي رحمه الله لانه ليس بخارج نجس
فان قلت مس الذكر ببطن الكف ومس بشرة المراة ينقض الوضوء عند الشافعي رحمه الله وانه ليس بخارج نجس
اجيب بان خروج النجاسة شرط لانتقاض الطهارة قياسا غير انه يقول بالانتقاض عند مس الذكر والمراة بالنص بخلاف
القياس ونص القهقهة مرسل لانه رواية معبد بن الجهني وهو لم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بحجة عنده
ونحن نقول لا بان المرسل حجة وقد حققناه في اصول الفقه ثانيا روى حديث القهقهة بعض الكبار من
الصحابة كابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمر بن الحصين واسامة بن زيد وهم المسند الصحيح الحجة بالاجماع كيف
وقد عمل به كبار التابعين مثل علي وابن مسعود وابن عامر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول فوجب قبوله ثم جاز ان يقول
انه لا بد لانتقاض الطهارة من خروج النجاسة عند الشافعي رحمه الله خروج قد يكون حقيقة وقد يكون حكما

ومس الذكر والمرأة سبب لانتشار الآلة والسبب الظاهر يقوم مقامه وقد انتفى الخروج عند القهقهة حقيقة
وحكما فلا يكون ناقضا وجاز أن يقول لا نسلم أن الخارج النجس تعليلا على زعمنا فلا يستقيم الالزام قوله ولنا قوله
من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة والوضوء جميعا فإن قلت نعمل بخلاف هذا الحديث أبو موسى الأشعري
فإنه لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقه في الصلوة قلت القهقهة في الصلوة من الحوادث النادرة فلو
لو وجب عمل أبي موسى الأشعري بخلافه من حاله لا تخفى فيه نظر لأن أبا موسى الأشعري أحد رواة هذا الحديث
على ما صرح في الكشف فلا يحتمل الخفاء عليه وإذا روى إذا عمل بخلاف ما روى سقط الاحتجاج به وإن كان من الحوادث
النادرة فالجواب أن فتوى أبي موسى ليس بخلاف [illegible] لجواز أن يحمل النص على من قهقه في الصلوة خلف النبي دون
غيره وحيث قال من ضحك منكم فقد خاطب جماعة مخصوصة وهم معقول فلا يتناول غيرهم وفتوى الراوي بخلاف ما روى إنما
يدل على الانقطاع إذا كان [illegible] ويقول إن عمل بحديث القهقهة [illegible] الصحيح [illegible] هذا الحديث وفتوى
أبي موسى الأشعري بخلافه يدل على الانقطاع فلا يثبت الانقطاع بالتعارض [illegible] الحديث حجة نعم للخصم أن يقول
الأمر للندب لأن العقل [illegible] وضد الطهارة هي النجاسة والقهقهة ليست بنجاسة خارجة من بدن
الإنسان فلا يكون ناقضا فلا يحمل على الندب العقل كما خص من عموم قوله الحدث ما يخرج من السبيلين الريح
الخارج من القبل بدليل العقل إنما يصح إذا كان العقل [illegible] أن يحيل انتقاض الطهارة بخروج الطاهر كالريح
الخارج من القبل والاحليل لحكم بتنجس البدن بالقهقهة التي هي جناية وإن كان لا يدرك ذلك [illegible] العقل حكم الشرع
لا يصح تأويل النص والله أعلم ثم هذا الاختلاف بيننا وبين الشافعي في قهقهة المصلي [illegible] القهقهة [illegible] فالصحيح
أنه لا يكون حدثا ولا يفسد الصلوة [illegible] القهقهة جعلت حدثا بالنص في موضع المناجاة [illegible] بالنوم لأنه لا يفسد الطهارة
أيضا **قوله** وهو على ما قيل يفسد الصلوة دون الوضوء لقوله عليه السلام الضحك ينقض الصلوة ولا ينقض الوضوء ثم قوله على ما
قيل يشعر بالخلاف وقد صرح الاختلاف في بعض الحواشي فقال قيل الضحك لا يفسد الصلوة وذكر في المضمرات اجتمعوا
أن الضحك يقطع الصلوة ولا ينقض الوضوء وفي الذخيرة ذكر شمس الأئمة الحلواني في شرحه أن ما فوق التبسم ودون القهقهة
لا ذكر له في المبسوط وكان القاضي الإمام علاء الدين يحكي عن الشيخ الإمام أنه كان يقول إذا ضحك حتى بدت نواجذه
ومنعه عن القراءة والتسبيح فقد انتقض وضوءه **قوله** وهو حدث في السبيلين دون غيرهما [illegible] القليل في
غيرهما إنما لم يكن حدثا لعدم الخروج والسيلان [illegible] وكان كالسيلان [illegible] بالسيلان فقد أقيم الحكم عليه
فلم يجعل حدثا وإن وجدت حقيقة الخروج كذا في الكافي وفيه بحث لأن إرادة الحكم إنما يصح إذا تعذر الوقوف على حقيقته
[illegible] على [illegible] الحكم وقد يجاب بالتزام أنه يخرج وليس بخارج [illegible]
فكان [illegible] والجرح في غير السبيلين ليس بناقض لأنه [illegible] في موضعه [illegible] من السبيلين [illegible]
سواء لأنهما موضعان [illegible] **قوله** لا ينبعث
من موضع النجاسة فإن قلت [illegible] من الحدث [illegible] من السبيلين [illegible] وأجيب
بأنه [illegible] كل نجس يخرج من السبيلين بالإجماع **قوله** يستحب [illegible] الوضوء وقال أبو حفص الكبير رحمه الله [illegible] معناه
[illegible] وجوابه أن تأويل النص [illegible] بدليل العقل

يجب عليها الوضوء وإن لا **قوله** لاحتمال خروجها من الدبر فإن قلت ينبغي أن يجب الاحتياط كما قال أبو حفص الكبير
أجيب بأن الاحتياط إنما يجب في مكان العمل بالأصل لا يرى أنه لو أخبر عدل بنجاسة الماء والآخر بطهارته توضأ ولا
يجب أن يحتاط لأن الأصل في الماء هو الطهارة فيعمل عند التعارض فيهما العمل بالأصل تحكم لأن الطهارة ثابتة
فيعمل عند تعارض جانبي الانتقاض وعدمه فإن قلت يجب الوضوء على المفضاة الشاك في خروج النجاسة احتياطا
مع تأيد جانب عدم انتقاض الطهارة بالأصل قلت كما أن عدم جانب الانتقاض مؤيد بالأصل فكذلك جانب الانتقاض
قد تأيد بإسناده إلى دليل الخروج وهو النقوط حتى أنه لو لم يكن منقوطا لا يفترض عليه الوضوء عند الشك نعم هذا
ينقض بما إذا خرج البزاق مع الدم السائل والدم مع البزاق متساويان حيث ينتقض الطهارة احتياطا مع أن الطهارة
هناك أيضا كانت ثابتة بيقين وذلك لأن دليل الانتقاض ودليل عدم الانتقاض [illegible] من الاحتياط ولا مرجح لدليل
عدم الانتقاض والاستصحاب وإن كان يصلح مرجحا إلا أنه لم يبق للاستصحاب [illegible] ويرجح دليل الانتقاض بالاحتياط
لأن الاستصحاب عبارة عن عدم الدليل وقد وجدنا ههنا دليل الدليل على الانتقاض وارتفاع الطهارة فبطل
الاستصحاب فلا دليل عدم الانتقاض ودليل الانتقاض فيرجح بالاحتياط والعمل بالراجح وفي مسألة إخبار عدل
بطهارة الماء وآخر بنجاسته قد وجد المرجح لكل من الخبرين [illegible] مرجح لما فيه من الاحتياط وما فيه الطهارة مرجح
صفة أصلية للماء خلف عن تلك الصفة فإذا تعارض الخبران [illegible] كأنه لم يوجد فيه شيء من
الدليلين ولو لم يكن هناك شيء من الخبرين يجب الحكم بطهارة الماء فكذا ههنا والله أعلم ووجه الفرق أن الاحتياط إنما يجب
[illegible] تساوي الاحتمالين وفي مسألة المفضاة احتمال كون الخارج من الدبر مرجح لأن المسألة مفروضة فيما إذا خرج الريح من
قبلها والظاهر في الريح الخارج منه أن لا يكون منبعثا من معدن النجاسة وإن كان لا يحتمل ذلك عند [illegible] والمسائل
فكان الراجح هو جانب عدم الانتقاض حتى لو علمت أنها خرجت من دبرها وسكت في موضع الخروج ينبغي أن يجب الوضوء
عند العلم بأنها من الدبر فظاهر وكذا عند الشك لأن المعتاد هو خروج الريح من الدبر فظاهر أنه يستحب الوضوء احتياطا
ووجه أن الاحتياط إن كان يوجب الحكم بانتقاض الطهارة إلا أن [illegible] قوي إلى الخروج [illegible] ابتداء خروج الريح
فسقط العمل بالاحتياط لمعارضته جانب الخروج [illegible] والله أعلم **قوله** لأن الدم ينضج إلى آخره [illegible] المسك [illegible]
يجوز استعماله وبيعه بالإجماع مع أنه في الأصل دم [illegible] فإن المسك بعض دم الغزال أجيب
بأن المسك لم يبق على صفة الدم من النتن والفساد بل تبدلت تلك الصفة [illegible] فلا يعطى له حكمه وهذه الأشياء
بقيت على صفته فيعطى له حكمه **قوله** وأما إذا عصر فخرج بعصره لا ينقض لأنه مخرج وليس بخارج وذكر في المحيط عصر
القرحة فخرج منها شيء كثير وكانت بحاله لو لم يعصر لا يخرج منها شيء ينتقض وضوؤه [illegible] على التعليل بأنه التعليل
إذ التعليل يعود لأنه مخرج وليس بخارج يتناول القليل والكثير إلا أن يقال الغالب في الكثير مع الخروج بنفسه فكان إخراجه
لخروجه وصار كالخروج من السبيلين فإنه اعتبر خارجا باعتبار أن الغالب فيه حالة الخروج [illegible]
فإخراجه لخروجه بنفسه وذلك أن الجرح إنما لا ينتقض لكونه كالمستقر في موضعه حيث [illegible] ولا يكون
اعتبار [illegible] إذا كان غالب حاله الخروج لأنه باعتبار غالب حاله كالخارج حكما [illegible] حقيقي ولو بالإخراج
لا بنفسه بعد تحقق الخروج حقيقة [illegible] استقراره الحكمي صار معارضا بالخروج الحكمي فبقي خروجه

[illegible]

المعتبر بلا معارض فوجب اعتباره ثم نقول في الفرق بين الخارج من غير السبيلين والخارج منهما ان ثمة
الرطوبات الطاهرة التي تكون تحت الجلد وانها قليلة والدم المسفوح النجسة التي تكون في العروق وانها كثيرة فقليلها
ما يحتاج خروجه الى الاخراج ولا يخرج بنفسه فهو رطوبة طاهرة لانه لا احتياج الى التكلف في اخراجه لامارة القلة فيكون رطوبة
طاهرة فلا ينقض الطهارة واما ما سال بنفسه فهو دم نجس لان السيلان بنفسه علامة الكثرة وانها دليل على انه دم
اذ الكثير هو الدم فكان ناقضا واما ما يخرج من السبيلين فهو لخروجه من معدن النجاسة لا يكون الا نجسا فلا نفرق فيه
للخارج مع المخرج وهذا هو الفرق بين البادي من السبيلين والبادي من غيرهما فان الاول نجس فيكون ناقضا والثاني
طاهر لكونه رطوبة فلا يكون ناقضا وذلك انا لما وجدنا في غير السبيلين رطوبة طاهرة وماء نجسا فصلنا بينهما بان ما كان
متجاوزا عن موضعه فهو دم نجس وما كان غير متجاوز فهو رطوبة طاهرة لان الرطوبات قليلة عادة والدم يكون كثيرا
والتجاوز امارة الكثرة وعدمه امارة القلة فيكون المني وزنا وغيره طاهرة واما ما يكون من السبيلين فلا يكون الا نجسة
فلا نفرق الطاهر مع المتجاوز وفرق اخر ذكرناه قبل **فصل في الغسل** الغسل بالضم غسل ما يكون غسله من البدن
بلا حرج بقدر انفصال الماء حتى ان كان المتعذر كما في باطن العين بان كان في غسله حرج على المكلف كما في داخل العين
خارج لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي طاقتها والمتعذر كما لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
قوله لان المواجهة غسل الوجه اي الكامل في معنى المواجهة اذ اللفظ من قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم زعم
مطلقا فينصرف الى الكامل وهو ما يقع المواجهة الكاملة وهذا النوع من المواجهة الكاملة منعدمة في داخل العين والانف
فلا يكون من الوجه الكامل في المواجهة المنصرف اليها مطلق اللفظ في الوضوء وبهذا يندفع ما يرد اشكالا على ظاهر لفظ
الكتاب من انه يقتضي ان لا يكون الفم والانف من الوجه وانه يشترط وانه لا يشترط لاطلاق هذا الاسم المواجهة من كل وجه
وهذا اخلاف مذهب علمائنا رحمهم الله على ما يحكى ابن المفرح في كتاب الديات من انه يكتفي لاطلاق هذا الاسم على المواجهة
من وجه حتى لو وجدت الشجاج التي لم تكن في الوجه والراس وفي غيرهما في الفم والانف كان لها
ارش مقدر قوله هكذا حكت ميمونة رضي الله عنها اغتسال رسول الله صلعم فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال قالت ميمونة وضعت للنبي عليه السلام غسلا فسترته بثوب فاهوى الى الاناء وصب على يديه الماء فغسلهما ثم ادخل
يمينه في الاناء فافرغ بها على فرجه ثم غسل بشماله ثم ضرب بشماله الارض فدلكها دلكا ثم غسلها ثم تمضمض واستنشق
وغسل وجهه وذراعيه ثم افرغ على راسه ثلث حفنات ملء كفيه ثم غسل سائر جسده ثم تنحى فغسل قدميه كذا في
المصابيح انتهت وليس في حديث ميمونة ما يدل على المواظبة ولا على ان يتوضأ وضوءه للصلوة فالاولى
التمسك بما روت عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلعم اذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلوة
ثم يدخل اصابعه في الماء فيخلل بها اصول شعره ثم يصب على راسه ثلث غرفات بيديه ثم يفيض الماء على جلده كله وروي
كان يبدأ فيغسل يديه قبل ان يدخلهما الاناء ثم يفرغ بيمينه على شماله فيغسل فرجه ثم يتوضأ كذا في المصابيح الا
ان يجعل التمسك بحديث ميمونة لاولوية تأخير الرجل لا لاثبات سنية هذا الترتيب وانما قلنا اي بهذا المذكور لانه
لا خلاف في سنيته انما الخلاف في اولوية تاخير الرجل فالمستحب عند اصحاب الشافعي تقديم غسل الرجلين وعندنا
الاولى تأخير الرجل فان قلت ميمونة رضي الله عنها قد حكت فعل رسول الله صلعم حيث قالت ثم تنحى فغسل قدميه

وفعله عليه السلام لو وجب لا باحه قلت نعم ولكنه معلل بما يوجب الاستحباب وهو تقليل الماء والاحتراز عن غسلها
مرتين وهذا التعليل وجه لتصحيح التمسك بحديث ميمونة لان كل ما حكت من افعاله عليه السلام معلل بعلل لكنها دليل
المواظبة يعرف بالتامل قوله فلا تعيد الغسل اي لا يعيد الغسل الاستغناء عن غسلها مرة اخرى قوله لقوله
عليه السلام يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك قلت هذا الحديث مؤيد بالنص النافي للحرج فيصح تقييد قوله تعالى فاطهروا
قوله ولنا ان الامر بالتطهير تناول الجنب لحقيقة ان الله تعالى اوجب الوضوء على غير الجنب بقوله اذا قمتم الى الصلوة
الى قوله وان كنتم جنبا اذ المعنى اذا قمتم الى الصلوة ولم تكونوا جنبا فاغسلوا وامسحوا وان كنتم جنبا فاطهروا من
ضرورة هذا التقسيم القاطع للشركة ان لا غسل على غير الجنب فاذا ثبت في اللغة ان الجنابة هو الخروج على وجه الشهوة
ثبت انه لا غسل على من خرج منه المني بلا شهوة اذ ليس بجنب وبهذا اسقط ما يقال النص وان نطق بفرضية
الغسل على الجنب فهو لا يوجب انحصار وجوبه عليه بل هو ساكت عن وجوبه لما عرف ان التعليق لا يوجب العدم
عند العدم فجاز ان يجب الاغتسال على من امنى بلا شهوة وان لم يكن جنبا لعموم قوله الماء من الماء الا انه على ما
ذكر الامام فخر الاسلام في يجب اشتراطه مستقيمة لا ينفك عن معناه وهو العدم عند العدم فان غيب لحقيقته فعليك
قوله والجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوته من المرأة فان قلت اذا كانت
الجنابة في اللغة هو خروج المني على وجه الشهوة لزم ان يشترط الشهوة عند الخروج اجماعا مع علمائنا اجيب بان المراد
بقوله خروج المني على وجه الشهوة خروجه عن سابقة شهوة اعم من ان يكون الخروج مع الشهوة او لا لا خروج مع الشهوة
حتى يخالف ما ذهب اليه ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فان قلت ما يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوته لا يصلح دليلا على
ان الجنابة في اللغة هو خروج المني على وجه الشهوة لان قضاء الشهوة يحصل بانفصال المني عن مقره فلم يخرج فينبغي ان يتحقق
الجنابة بالمعنى اللغوي بمجرد قضاء الشهوة قبل ان يخرج المني فلا يستقيم تفسيره بالخروج بل الصحيح هو تفسيرها بقضاء
الشهوة اجيب بان المراد بقولهم اذا قضى شهوته اذا اخرج الماء منه فاجنبا شهوته يعم انه لم يكن الخروج لازما لانعقاد
لاشتراطه في الجنابة فان الرجل لا يصير جنبا قبل خروج المني بالاجماع ثم المختصر انه يقول سلمنا ان الجنابة في اللغة هو خروج المني عن شهوة
لكنها نقلت في الشرع الى خروج المني كيف كان بدليل قوله عليه السلام الماء من الماء وجاز ان يكون حقيقة اللغة المطلق الخروج
غير انها في اللغة نعم لا بد من المناسبة بينهما وهي موجودة باعتبار الغالب فان الغالب في المني هو ان يخرج عن شهوة
والمناسبة باعتبار الغالب كافية لصحة النقل قوله ثم المعتبر الخ وقد يقال الجنابة في اللغة ان كانت عبارة عن
خروج المني عن سابقة شهوة اعم من ان يكون مع الشهوة او بدونها فلا وجه لما يقول ابو يوسف رحمه الله
من اشتراط الشهوة وقت الخروج وان كانت عبارة عن خروج المني بلا وجه لما يقول ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
من عدم اشتراطها وقت الخروج واما ما كان فلا وجه لهذا الاحتمال الا ان يقال قد علم ان نفس الشهوة شرط لتحقق
الجنابة لغة واما وجودها عند الخروج فهل هو شرط لتحقق هذا الاسم لغة لم يعرف ذلك من اهل اللغة فقاس ابو يوسف
حالة الخروج على حالة الانفصال فشرط الشهوة عنده كاشتراطها عند الانفصال واما ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فقالا اللغة
لا تثبت بالقياس فيبقى محتملا يحتمل ان يكون شرطا في اللغة وان لا يكون شرطا في اللغة فلما احتمل اخذ في حكمها
بالجنابة عند عدم الشهوة وقت الخروج احتياطا قوله فالاحتياط في الاحتمال قلت فيشكل بالمقالات التي خرجت من ...

حيث يجب عليه بالوضوء ولا يجب الحتيب ولكن بالمنع فان الوضوء واجب عليها عند البعض وثانيا بما ترك الاحتياط
انما يجب عند تساوي الاحتمالين وفي المقضاة احتمال خروج الريح من معدن النجاسة وقد خرجت مع الغسل غير قائم
وقدم مضمر وفي مسئلتنا الا احتمال لان على السؤال وافقا وثانيا باب خروج النجاسة يوثر في زوال الطهارة
كل البدن وقد تحقق الخروج الموثر غير انه وقع في ذلك شك في مسئلتنا فان الاستيقاظ فيها بالجنابة فلا نزيل الحدث
الا بغسل كل البدن اولا بالجنابة فيزول بغسل اعضاء الوضوء فوقع الشك في زوال الحدث بالاقتصار على الاعضاء
الاربعة فاوجبنا الاغتسال احتياطا اما المقضاة فالشك فيها في انتقاض اصل الطهارة هل انتقض ام لا ومن لم يعرف
منتقضه فلا ينتقض بالشك فيها ذا الاصل في كلتا المسئلتين هو الاصل المشهور ان اليقين لا يزول بالشك
وفي هذا الوجه نظر يعرف بادنى تامل وذلك ان هذا الوجه يقتضي ان لا تنتقض الطهارة عند الشك في خروج النجاسة
اصلا وليس كذلك فعنده ينتقض الطهارة عند خروج الدم السائل مع البزاق وعند استوائهما احتياطا وكذا
يجب الوضوء على المفقودات شك في خروج النجاسة ولو غير نظر **قوله** والحديث محمول على الخروج عن شهوة اذ هو يتناول
البول والمذي والمني بغير شهوة وعن غير شهوة والكل غير مراد اجماعا فهو عام لم يمكن اجراؤه على العموم فيراد به
اخص الخصوص هاهنا فرد المني عن شهوة ثم ادا جاما فسقط اراده غيره كذا في الكافي والتحقيق ان يقول لا نسلم انه عام لم يمكن
اجراؤه على العموم بل هو عام خص عنه البعض بالاجماع فبقي تحته ما لا اجماع فيه وهو المني عن شهوة او غيرها والعبرة بعموم
عام لم يمكن اجراؤه على العموم وعلم تخصيص عنه البعض ان كل عام انعقد للعموم بان لا يودي حمله على العموم الى الكذب واستحالة
غير انه قام الدليل على خروج بعض افراده فهو عام خص عنه البعض وكل عام لم ينعقد للعموم بان ادى حمله على العموم
الى الاستحالة والكذب نحو قوله تعالى لا يستوي الاعمى والبصير وقوله عليه السلام ولد الحرام لا يجب فهو عام لم يمكن
اجراؤه على العموم وقوله الماء من الماء منعقد لعمومه فانه لولا الاجماع في بعض المياه لحمل على العموم غير انهم اجمعوا
في بعض المياه انه لا غسل فيه فبقي ما لا اجماع فيه داخلا تحت العام وقد فرق فرقا اخر بان العام الذي علم خروج بعض افراده
عنه فان كان هناك دليل خاص لا افراده الخارجة منه فهو عام خص عنه البعض يجب العمل فيما وراء ما يتناوله دليل
الخصوص وان لم يكن هناك دليل خاص فهو عام يجب حمله على اخص الخصوص والدليل المخصص هاهنا لا افراده الخارجة
وهو الاجماع فانهم اجمعوا على عدم وجوب الاغتسال في البول والمذي والودي فيخص عنها العام ولا اجماع في المني الخارج
عن غير شهوة فيبقى في اطلاقه وقال الشيخ ان خروج المني لا عن شهوة خص عن الحديث بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا
على ما قررنا من ان لا يوجب له لا يوجب الغسل على من امنى بلا شهوة **قوله** فيقام اي السبب مقامه لانه هذا الفعل
اقيم مقام الانزال في حق وجوب الحد فلا يقوم مقامه في الاغتسال اولى بهذا احتج على نصه على الانزال فقال يوجب الرجم
ولا يوجب صاعا من الماء كذا في الكافي وقد يقال وجوب الحد لا يتعلق بالماء حتى يحتاج الى اقامته مقام الماء بل يوجب
في قبل المرأة المحارم مع الملك وشبهه حتى لا يجب الحد على الوطي ولو تعلق بالماء لوجب كما في الاغتسال فان قلت
الرجم ايضا متعلق بالماء لان الزنا انما يوجبه لانه قتل للمولود لان ولد الزنا هالك حكما لعدم اب يربيه وانما يكون قتلا اذا
اقام مقام الماء المفضي الى تعلق الولد وانما لا يجب الحد على الوطي ان في زنا مقام الماء لان الولد لا يتخلق منه فلا
يكون في معنى القتل قلت الزنية ايضا ترجم اذا كانت محصنة مع انها ليست بقاتلة للمولود لانعدام النسبة لها شرعا

حرض بالاقدام على التمكين من الزنا عند الاكراه بل الواجب ان الحد يناط بالكامل بالجماع والمغفي في حكم العدم
فلا يناط من ما يثبته الشبهة دون سقط حد الزنا سعي وتعالى الغاية يتم فعل انهم اعتبروه خيانة كالغير
في جنايته كاملة الا وقد اقيم مقام الانزال لانه لا كمال بالانزال ان لو كل انما صار جنايته بالالة او كمال اللذة بالانزال
لا بغيره فلا يكون الانتفاء الا لتعذر الذي وجب كماله كمال الجناية الا ان اعتبر الا باعتبار ما به
مقامه فحل الاقامة مقامه في حق وجوب الحد لوي عذرا مع الشبهة فلا يجتمع معهما فلا يقوم مقامه في حق وجوب
الاغتسال الذي يثبت مع الشبهة اولى والله اعلم وفي الوطي بفضو الجنابة بوجوه اخر عرف في موضعه
فلا يناط به والله اعلم **قوله** والحيض اي انقضاؤه والتاويل بخروج دم الحيض صحيح لان الموجب للغسل هو
ارادة فعل لا يحل بدونه انقضاء الطهارة الكبرى شرطا والمؤثر فيه خروج دم الحيض لا انقطاعه انما الانقطاع وقت
الانقطاع وجوب الغسل او شرطه فلا يجوز اسناده الى الانقطاع حاز الى الخروج دم الحيض انما وانما ذكر في
الكافي ان التاويل بخروج دم الحيض لا يصح فلذا مبني على انه كان يجب عنده كذا وكذا حيض في الحيض انه لا يجب عند
خروج دم الحيض بل عند انقطاعه **قوله** لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد اختلفت عبارتهم في
وجه التمسك والاشهر ان يقال ان الله تعالى حرم القربان للاذى فقال هو اذى فكان ينبغي ان يحل بمجرد انقطاع الدم
اذ الحكم ينتهي بانتهاء علته الا ان الشارع مع ذلك شرط الاغتسال فيما اذا انقطع دون العشرة تاكيدا لجانب
الانقطاع اذ الدم يدر مرة وينقطع اخرى فشرط الاغتسال ليكون طهرا شرعا فيتاكد جانب الانقطاع الذي هو طهارة حقيقة
بانضمام الطهارة الحكمية اليه وفي اشتراط الاغتسال تاكيدا لجانب الانقطاع اشارة الى ان التطهر من اذى الحيض الاغتسال
اذ لو كان التطهر منه غيره لما افاد التاكيد جانب الانقطاع بذلك الغير ايضا فلا يكون لاشتراط الاغتسال بهذا الخبر بالله
وجه ومتى تعين الاغتسال للتطهر من اذى الحيض بالاشارة المذكورة وجب عند ارادة الصلوة ضرورة انه لا يطهر
غيره ولا بد للصلوة من الطهارة فان قلت هذا انما يتم ان لو كان الاغتسال شرطا وليس بشرط فانه لو مضى عليها ادنى
وقت صلوة يحل وطيها ايضا قلت ليس الشرط هو الاغتسال غير انه قد يقوم مقامه الاغتسال عند ذلك ان التمكن منه ومن
التحريمة يعاد احتياطا في العبادة وصونا لها عن التعطيل ودفعا للحرج عن الازواج واذا وجبت الصلوة عليها ولما وجب
صار بمنزلة حكما اذ وجوب الصلوة من احكام الطاهرات فحل قربانها كما لو اغتسلت فاشتراط الاغتسال وما يقوم مقامه دل
على تعيين الاغتسال للتطهر من اذى الحيض وهو المطلوب **قوله** وبهذا يحمل على ما ورد على الاستحباب
فان قلت كيف يحمل على الندب وقد جاء في رواية اخرى غسل يوم الجمعة فريضة على كل من احتلم قلت هذا الحديث
ان لم يكن ناسخا فمحمول على الندب وان كان ثابتا فنقول على الانفساخ ولهذا قالت عائشة رضي الله عنها كان
الناس عمال انفسهم وكانوا يلبسون الصوف فيعرقون فيه والمسجد قريب السقف وكان يتاذى بعضهم برائحة بعض
فامروا بالاغتسال لهذا ثم نسخ حين لبسوا غير الصوف وتركوا العمل بايديهم كذا في الكافي **قوله** ثم هذا الغسل
للصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وذكر في مبسوط شيخ الاسلام اذا اغتسل من الجنابة قبل طلوع الفجر ثم لم يحدث حتى
صلى الجمعة بذلك الاغتسال فان على قول الحسن رحمه الله ينال فضل الاغتسال وعلى قول ابي يوسف لا ينال كذا في
الحاشية **قوله** وهو الصحيح لزيادة فضيلتها على غيرها يعني ان قوله عليه السلام من اتى الجمعة فليغتسل يحتمل ان يكون معناه فليغتسل

لیوم الجمعة وان یکون معیادا فلیغتسل للصلوة والجمعة لكن الثاني اولى لزيادة فضيلتها **قوله** وفيه خلاف الحسن
فان هذا الغسل عنده لليوم فان قلت اذا اغتسل بعد الصلوة لا يكون سنة بالاتفاق وينبغي ان يكون سنيا
لها عند من يقول انه لليوم لبقاء اليوم بعد الصلوة اجيب بان فضل اليوم للصلوة فاذا اديت الصلوة خرج يوم الجمعة حكما
وصار كانه يوم آخر **قوله** كان فيهما الاجتماع فيستحب الاغتسال وفي الفتاوى الظهيرية لكن هذا اشار الى ان الغسل لليوم
دون الصلوة وقد ذكر او ان انه للصلوة في الصحيح وفي يوم تاخر فلا نزاع [illegible] في الفتاوى ان الحكم بها لتقديم الصلوة بان حسن
طريق والطرف [illegible] فان اما منها من الشاذ [illegible] والكراهة مكروهة **قوله** والودي الغليظ من البول يتعقب الرقيق
منه فيكون الخارج [illegible] جنس واحد وهذا يشكل بالمني الخارج من غير شهوة فانه من جنس المني ولم يعط حكمها
فالجواب [illegible] لا يوجب اتحاد الحكم على الغليظ [illegible] بالنسبة الى الرقيق وجاز ان يكون حكم الثاني على خلاف حكم الاول
الا انه يقال الحاد والجنس لا يوجب [illegible] والحكم واحد والمراد في البول الرقيق لايجابه الوضوء دون الغسل ويكون هذا تاكيد
ووقوعه بحيث لو فرض الوضوء بغير الغسل [illegible] الخروج والبول الغليظ وان كان نادرا بالنسبة الى الرقيق فهو [illegible] انه يجب
لو وجب فيه الغسل [illegible] الخروج ولكن يشكل بالمني الخارج لا عن شهوة لانه اندر من الخارج عن شهوة والموجب للغسل في
عدم الانتفاء بالوضوء في المني الخارج عن شهوة بشرط [illegible] نادر والوقوع لا بالتحرج المكلف لا عن غسل فيه
وفي هذا المعنى المني الخارج لا عن شهوة اقوى لانه اندر من الخارج عن شهوة [illegible] **قوله** ينشر منه الذكر
يعني على تقدير وجود الشهوة والا [illegible] للمني مطلقا فان الخارج من غير دفق وشهوة مني [illegible]
انتشار الذكر بل هو لازم على تقدير وجود الشهوة والانتشار **قوله** ماثور عن عائشة رضي الله عنها وقول الصحابي فيما لا يعقل معناه محمول على السماع
فيكون تمسكا بالنص وفيه نظر لان قولها فيما لا يعقل معناه انما يكون على السماع عن صاحب الوحي اذا لم يكن فيه طريق سوى السماع
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا قضية لغوية يمكن معرفته من اهل اللسان وبتتبع استعمالات العرب فلا يكون محمولا على
السماع البتة فالاظهر ان يقال انه ماثور عن عائشة فكان فيه احتمال السماع ولو لم يكن فيه احتمال السماع لكان قولها حجة
لانها من اهل اللسان وقول اهل اللسان في بيان اللغة مقبول لكن فيه احتمال سماعه من النبي صلى الله عليه وسلم

باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز قوله الطهارة من الاحداث [illegible] بالاحداث ليثبت الحكم في الاخباث
بالطريق الاولى اذ الحدث اقوى من الخبث حتى يقتضي التعليل دون الحدث فما كان مطهرا عن الحدث كان مطهرا عن الخبث بالطريق
الاولى **قوله** وينطلق الاسم ينطلق على هذه المياه فان قلت هذا الحديث محمول عندنا على الجاري فكيف يصح التمسك
على طهورية هذه المياه اجيب بان موجب الحديث شيئان احدهما طهورية جميع المياه والثاني عدم تنجسها الا بما غير احد
اوصافها [illegible] في الحكم الثاني قد خص حتى ان الدليل يوجب تخصيصه كحديث المستيقظ وغيره على [illegible] ولا دليل
في الحكم الاول على التخصيص فبقي عاما في المياه كلها **قوله** لانه ماء خرج من غير علاج فيكون باقيا على الصفة التي
كان عليها قبل [illegible] ان كون الماء وطهوريته باقية [illegible] الحيث شرط الاعتصار اي ذكره [illegible]
الاشارة [illegible] دون الازالة [illegible] التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه اذ لو كان لابد عليه دلالة
المراد فهو يدل عليه [illegible] عن الغلط وما يقال التخصيص في الروايات وفي مقام التاسيس
يدل على نفي الحكم عما عداه حتى يتجه ما يقال [illegible] لا يتكلم [illegible] لان القرآن نزل على اسلوب كلام العرب وكلما

لكونه ط

لكونه ط

الحديث فلو كان الحكم المنصوص دالا على نفي الحكم عما عداه في مقام التاسيس لكان دالا عليه في القرآن والحديث ايضا
خلاف مذهبنا **قوله** عن طبع الماء المطلق [illegible] الوضوء في قوله بماء غلب عليه غيره [illegible] بالطبخ يكون
الكلام بعد بل [illegible] والماء باق فيه جاز الوضوء [illegible] اختلاط الماء بالطبخ قال الشارح يعني بالتغير الشرعي حتى اذا طبخ ولم يثخن
بعد بل بقي الماء باقيا فيه جاز الوضوء به كذا ذكره الشارح كذا في فتاوى قاضيخان وفيه نظر [illegible] لو كان المراد
بالتغير الشرعي لكان المعنى في قوله وان تغير بدون الطبخ يجوز التوضي ان ثخن وزال رقته بدون الطبخ
جاز التوضي وليس الامر كذلك واما ثانيا فلما [illegible] قول المص وان تغير بالطبخ بعد ما خلط به غيره اي قوله
لزوال اسم الماء عنه وذلك لانه لو كان المراد بالتغير بالطبخ هو التغير بالتثخن كان المعنى [illegible] وان ثخن بالطبخ لا يجوز
الماء او الطبخ فيه بالقصد المبالغة في النظافة يجوز التوضي وان ثخن بالطبخ وليس كذلك فانه اذا ثخن الماء بالطبخ بما
يقصد به النظافة لا يجوز التوضي به بدليل قوله الا ان يغلب ذلك على الماء اذ لا معنى للغلبة سوى ان يصير
الماء ثخينا ويذهب الرقة والصفاء فالظاهر ان المراد بالتغير نفس التغير من غير ان يصير ثخينا فان هذا التغير
اذا حصل بالطبخ يمنع الوضوء وان لم يصر الماء ثخينا اما اذا كان بغير الطبخ فلا يمنع الا اذا صار ثخينا يدل عليه ما ذكره بعض
المحققين [illegible] في الماء الذي [illegible] يكون بطريقين اما بغلبة الممتزج بكثرة الاجزاء او بكمال الامتزاج
بطبخ الماء بخلط طاهر يقصد به المبالغة في التنظيف [illegible] بالنبات الماء وهذا يدل على ان التغير الحاصل بالطبخ يمنع
التوضي وان لم يصر الماء ثخينا يعرف بالتامل كماء الهندبا [illegible] وهو السيل **قوله** والاشنان [illegible] الى
الزعفران واشباه ماء الزعفران وعلى هذا لا بد من حذف المضاف في قوله مما ليس من جنس الارض اي ما ليس خلطه
من الارض **قوله** الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة فان قلت تجدد لماء الباقلاء وماء الورد اسم على حدة مع انه
لم يسلب اسم الماء على الاطلاق [illegible] الاصل فيما لم يتجدد له اسم الماء على الاطلاق غير انه يخلف هذا الاصل في ماء الباقلاء ونحوه باعتبار
انه لم يبق فيه طبع الماء من حيث الرقة والصفاء **قوله** واضافته الى الزعفران يعني ان هذا الاسم [illegible] عن سائر المياه
فيتحقق اسم الماء ولا يبطل بخلاف ماء الباقلاء وماء الشجر فانه للتقييد والعادة وهو بقاء الاسم [illegible]
ما [illegible] للاضافة للتمييز والا فللتقييد **قوله** والغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون ومعنى الغلبة بالاجزاء ان يصير غالبا
بحيث لا يشتمل على العضو **قوله** هو الصحيح كانه احتراز عما في النهاية ان يعتبر الغلبة اولا من حيث اللون ثم الطعم ثم من حيث
الاجزاء فان كان شيئا يخالف لونه لون الماء كاللبن فان غلب لون الماء يجوز التوضي به وان كان مغلوبا لم يجز
وان كان يوافق لونه لون الماء نحو ماء البطيخ فالعبرة للطعم ان كان شيئا له طعم يظهر في الماء الغالب طعم ذلك
الشيء لا يجوز التوضي به كنقيع الزبيب وان كان شيئا لا يظهر طعمه في الماء فالعبرة فيه لكثرة الاجزاء ان كان الغالب اجزاء الماء
يجوز التوضي والا فلا [illegible] يشتمل على العضو يكون اجزاء الماء غالبا ولا تكون اجزاء الخليط غالبا فالمعتبر الغلبة بالاجزاء لكنه اعتبار الاجزاء
فانه اخرج عن الماء [illegible] الاعتصار كانه غلب عليه اجزاء الخليط **قوله** كما هاهنا اي الماء الدائم حقيقة كما **قوله** وقوله عليه السلام
لا يبولن احدكم في الماء الدائم قلت هذا الحديث لا يصلح للاحتجاج على الشافعي رحمه الله لاتفاق بيننا وبين الشافعي
رحمه الله على ان الماء القليل يتنجس والمراد بالدائم في قوله في الماء الدائم هو الدائم حقيقة وحكما لكن الكلام في تحرير الكثير
الذي هو في حكم الجاري وان كان دائما حقيقة مقدر بكونه عشرا في عشر وعند الشافعي رحمه الله بكونه قلتين متمسكا

بالحديث المذكور الا ان يحمل الدائم على ما دون قدر القلتين وما دونه ودعوى ان قدر القلتين في حكم الجاري كما في الصحيح
كان مستنده حديث القلتين وهو ضعيف لان في سنده ضعفا وفي متنه اضطرابا والتقدير في نفسه محتمل فقيل
انهما القامتان وقيل انهما راس الجبل قوله ورد في بئر بضاعة وكان ماؤها جاريا في البساتين فان قلت العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص المورد واللفظ عام اجيب بالمنع فان اللفظ انما يكون عاما اذا كان اللام في الماء طهور للجنس وان نعم ... بل
الظاهر انه للعهد ... ولو سلم انه للجنس فقد خص عنه الماء
الدائم بقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم والاوجه ان يحمل اللام في قوله الماء طهور للعهد ويحمل قوله
لا يبولن احدكم في الماء الدائم ... على ... قوله ... او هو ضعيف
[illegible]

عند الموت اي ان النجس هو الدم المسفوح دون الحيوان لنفسه وان تنجس الحيوان عند الموت بتشرب الدماء ولا
يخفى ان الدم النجس لا يبقى في معدنه اعني في العروق ولما لم ينجس الحيوان بل ينتقل منها الى اجزاء الحيوان فاقامة
من الماء في الماء ان كان في معدنه فالدم النجس لم يبق في معدنه فوجب ان يعطى لها حكم النجاسة بالنسبة الى الماء كما
يعطى لها بالنسبة الى سائر اجزاء الحيوان **قوله** لا يطهر اي لا يزيل الحدث او لا يطهر مواضع الاحداث خص
الاحداث بالذكر لانه يطهر الانجاس [illegible] بل لكل بل قوي منه وهذا على ما جاء انه طاهر غير طهور
طاهر وكذا ما روي انه نجس لانه يطهر عن الخبث الذي يزيل اي منه اي الباقي بعده والنجاسة اي كالخمر
يغسل بالبول يطهر الثوب عن نجاسة الخمر والباقي هو نجاسة البول حتى لو كانت نجاسة البول مجتمعا على قدر
ربع الثوب وان كان لا يبقى من الخمر الا مقدار درهم **قوله** لان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى كذا في الكافي وما
قيل ان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى فغير مثبت في القوانين وقال صاحب الكشاف وصاحب المغرب
وما حكي عن ثعلب ان الطهور ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره وان كان هذا زيادة بيان لبلاغته في الطهارة
كان سديدا والا فليس فعول من التفعيل في شيء وقياسه على ما هو مشتق من الافعال المتعدية كالقطوع غير
سديد هذا كلامه ويقال معناه الماء الطهور بالتبع هو قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا لبلد ولو تعين يطهر غيره
مرة بعد اخرى لقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به حيث يطلق اسم الماء عليه يطهر غيره فيبقى
الوصف اي وصف المطهر ما بقي هذا الاسم له ومن ضرورته ان يطهر غيره مرة بعد اخرى ما دام اسم الماء باقيا
والماء المستعمل كذلك لانه ماء طاهر لان المستعمل في عضو طاهر فيبقى كما كان كما غسل به ثوب طاهر وعلى هذا
التشبيه بالقطوع تشبيه للثابت شرعا بالثابت لغة **قوله** لان ملاقاة الطاهر الطاهر لا يوجب التنجس فلذا لا ينجس
اي لان في الطاهر بل في النجس [illegible] نجاسة المحل وان لم يطهر على الاطلاق حتى يكون طاهرا لو وقع في الماء لا ينجسه ولو صلى
حامل جنب او محدث جازت صلوته فقد طهرت من المنع عن الصلوة وقراءة القرآن ومس المصحف فوجب غسل المحل
ليطهر في حق جواز الصلوة وغيره ولما اعتبر الشرع غسل هذا المحل مزيلا للنجاسة صار كان الماء ملاقيا للنجس
دون الطاهر لان الشرع لا يعتبر هذا المحل في حق الغسل الذي اوجب على المكلف الا نجسا حيث اوجبه لازالة النجاسة
قوله لانه انتقلت كمال الصدقة اشار بهذا الى ان الخبث في مال الصدقة نفسه هو المذكور في البزدوي وذكر في آخر
كتاب الكتاب ان الخبث في فعل الاخذ لكونه ذلا لا في نفس الصدقة وكل منهما [illegible] ينافي احدهما مع الاخر مشكل
اما الاول فلانه لو كان الخبث في نفس الصدقة وجب ان لا تحل للفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى وطنه
ما بقي في ايديهما الصدقة والمسئلة حلال واما الثاني فلان نفس الصدقة اذا لم تكن خبيثة كان اخذه كاخذ سائر الهدايا ولا يكون [illegible]
فلا يكون خبيثا والجواب ان الصدقة نفسها تصير خبيثا باخذ اليد حين ياخذ الفقير نيابة من الله تعالى ثم يدخل
في ملك الفقير بدوام اليد فيتبدل الملك كانه يدخل في ملك الله تعالى اولا ثم يدخل في ملك الفقير ثانيا وتبدل
الملك في الحكم كتبدل العين فتصير في حالة البقاء كان عينا اخرى غير ما وقع به القربة فجاز تناوله للفقير اذا استغنى
وابن السبيل اذا وصل الى وطنه لانه ليس بخبث حالة البقاء فان قلت ظهر اباحة الفقير للغني حيث ان يباح اكله و
[illegible] الحبيب بالمنع ما يباح اكله باباحة الفقير عند بعض مشايخنا على ما ذكر في الذخيرة ولكن يسلم

فالتبدل

فالتبدل مع حالة البقاء اعتباريين فاعتبر في حق الاخذ ومن معناه كالوارث ومولى المكاتب دون غيرهما ومن ثم لم يحل الا لهاشمي
وظهر التوفيق بما اشار اليه هنا من الخبث في نفس الصدقة فهو بالنظر الى حالة الابتداء وما ذكر في الكتاب انه لا خبث
في نفس الصدقة انما هو في فعل الاخذ فهو بالنظر الى البقاء والله اعلم **قوله** لقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء
الدائم الحديث وهو قوله عليه السلام ولا يغتسلن فيه من الجنابة نهى عن الاغتسال فيحرم ومن قال الماء المستعمل طهور
لا يكون حراما اذ لا وجه لحرمة سوى انه افساد وكذا من قال طاهر غير طهور لان المذهب عندهم ان الماء المستعمل اذا
اوقع في ماء آخر لا يفسده حتى يغلب عليه وقدر ما يلاقي بدن الانسان فعند قليل لا ينفصل عن ملاقاة بدنه فلا
يفسده ويبقى طهورا لكن فلا يحرم الاغتسال فيه حتى ينجس فيفسد الكل كقطرة الخمر تقع في حب كذا في الكافي
وفيه نظر رواية ودراية اما الرواية فقد ذكر في الكافي انه لو ادخل راسه او خفه او [illegible] للمسح جاز لانه ما وجب
بالبلل ولا يصير مستعملا لانه انما يصير مستعملا بالاسالة والمسح حصل بالاصابة والماء انما ياخذ حكم الاستعمال
اذا زايل العضو والمصاب لم يزايل العضو فلا ياخذ حكم الاستعمال وعند محمد رحمه الله لم يكن الماء مستعملا بنية القربة
هذا كلامه وذلك صريح بان جميع الماء يصير مستعملا بنية القربة عند محمد وهو الاصل في القول بطهارة الماء دون طهوريته
مع ان الماء المستعمل باقي راسه وخفه اقل مما ينفصل من الخبث اذا انغمس في البئر لطلب الدلو فعند محمد رحمه الله
طاهر ان الرجل لعدم اشتراط الصب والماء لعدم نية القربة هكذا علل في الكتاب وفيه اشارة الى انه لو نوى القربة يصير
مستعملا عنده مع ان قدر ما يلاقي بدنه وقت الانغماس اقل مما ينفصل وذكر في بعض الحواشي عند قوله والجنب اذا انغمس
في البئر لطلب الدلو قيد به لانه لو انغمس للصلوة يفسد الماء عند الكل وذكر في الكافي وقال بعض مشايخنا لا اختلاف
ان ازالة الحدث يوجب استعمال الماء وانما ابتداء محمد رحمه الله باستعماله في مسئلة البئر للضرورة فانهم لو جاءوا من يطلب
ولو [illegible] لا يمكنهم ان يكلفوا الاغتسال والا فلم يكن وقوع الماء المستعمل القليل في الماء الكثير يجعل الكل مستعملا عند الغير ولو [illegible]
او اصاب الماء المستعمل [illegible] تنجس المحل عند ابي يوسف رحمه الله لانه نجس عنده وقال محمد حتى يصير عشرون
دلوا لانه وان كان طاهرا عنده فليس بطهور وقال اختلاط بالماء اوجب تغييره والا لانه على فتح القدير فوجب نزح
عشرين [illegible] فالحاصل انه لما عرف من مذهب محمد رحمه الله ان الجنس لا يغلب الجنس اذا الشرع [illegible]
[illegible] حتى انه اذا اختلط لبن امرأتين يتعلق التحريم بهما عنده احدهما اغلب كما لو حلف لا يشرب لبن هذه البقرة فخلط
بلبن بقرة اخرى وذلك لانه يحنث عنده ولما المستعمل من جنس الماء الغير المستعمل لاتحاد [illegible]
[illegible] وغير طهور فان تجانسا [illegible] بالقول بالاتفاق [illegible] الصفات [illegible] الرطب والبسر جنس [illegible]
لا يعتبر احدهما مغلوبا بالاخر فان من حلف لا ياكل رطبا او بسرا فاكل منه حنث عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وان كان احدهما
في المذهب غالبا لان الاصل لا يصير مغلوبا بالاكثر في الجنس الواحد هكذا علل في الكافي في الايمان وقد جعل الرطب و
البسر جنسا واحدا مع الاختلاف في بعض الاوصاف والمستعمل من الماء مع غيره ليس باقل من الرطب مع البسر
فالطاهر ان الحدث [illegible] على من يقول بكونه طاهرا وطهورا واما الحجة على من يقول بطهارته دون طهوريته
وانه ماء ازيلت به النجاسة الحكمية فيعتبر بما ازيلت به النجاسة الحقيقية ويحتج عليه ايضا بانهم اجمعوا على ان المسافر اذا خاف العطش
حل له التيمم ولا يؤمر بالتوضي وجمع الغسالة للشرب ولو كان لا ينجس لامر بالتوضي وجمع الغسالة للشرب مع عزته ولكن يشرب الغسالة

وان كانت طاهرة يعافه الطبع فلو كلفوه شربه يعافه الطبع فيحرج والحرج مدفوع قوله اعتبارا بالمستعمل في النجس ان اراد
اراد الاعتبار بالمستعمل في الحقيقة اعم من ان يكون الحقيقة خفيفة او غليظة فلا وجه له لان المستعمل في الحقيقة الغليظة لا يصير
نجاسة غليظة وان اراد الاعتبار بالمستعمل في الحقيقة المستعمل فذلك يتوقف على اثبات ان الحكمية نجاسة غليظة وذلك
ممنوع وما يقال ان الحكمية اغلظ من الحقيقية الغليظة لعفو القليل من الحقيقة الغليظة دون الحكمية ففيه
ان الحكمية ليست بمتجزئة فلا يتصور فيها القلة والكثرة بل الجواب ان الخفة في النجاسة انما تثبت بالضرورة او بتعارض الادلة
او باختلاف العلماء ولم يوجد في النجاسة الحكمية قوله لكان من الاحتياط كانه دليل على قوله هو قوله لا على قوله وفي رواية
ابي يوسف عنه لما عرف ان الاختلاف لا يؤثر في التخفيف عنده لان المؤثر عنده هو تعارض النصين واما الاختلاف
فيؤثر عند صاحبيه ثم وجه التخفيف على قول الحسن غير مذكور في الكتاب ووجه ذلك عنده تعذر صون الثياب
عند اكثر المحققين بالاتفاق قوله لان الاستعمال بانتقال نجاسة الآثام اليه اي لا يثبت الا بانتقال نجاسة الآثام
اليه اولا دليل على كونه مستعملا الا في حال الصدقة والمال لا يصير نجسا الا باقامة القربة وانتقال نجاسة الآثام
اليه فكذا الماء لا يصير نجسا الا بانتقال الآثام اليه وهي لا تنتقل الا بالعبادة اذ الحسنات يذهبن السيئات
والوضوء يصير عبادة الا بنية اقامة القربة قوله اسقاط الفرض ايضا في الاستعمال وخبث الماء يعني كما ان الماء
حال الصدقة يوجب خبثا في صورة اقامة القربة فالحاق الماء الذي ازيل به النجاسة الحكمية بما ازيلت به النجاسة الحقيقية
تقتضي خبثه في صورة رفع الحدث بدون ايضا من القياس فينبغي قوله فيثبت اي الاستعمال
وخبث الماء بالامرين اي باقامة القربة قياسا على مال الصدقة وبازالة الحدث قياسا على الماء الذي ازيلت به النجاسة
الحقيقية قوله لا باسقاط الفرض اي ازالة الحدث لان البعض اي بعض البدن لا يتجزى والملاقاة تستلزم زوال الحدث فليس
بمتجزئ ولا ترى انه لو غسل الجنب فيه لا يحل له قراءة القرآن ولو غسل المحدث يده لا
يحل مس المصحف ان يقال لما لا يجوز قراءة القرآن بغسل الفم ومس المصحف بغسل اليدين شرط جواز القراءة
والمس زوال الحدث عن جميع البدن حيث اشترط طهارة الكل قال الله تعالى لا يمسه الا المطهرون والرجل
لا يصير مطهرا الا بازالة الحدث عن الكل قوله ولا ضرورة فان قلت بل فيه ضرورة لتعذر صون الثياب عنه فيجب
ان الماء المستعمل طاهر في ظاهر الرواية فاما من قال انه نجس فالطاهر انه انما يأخذ حكم الاستعمال عنده اذا استقر
في موضع لا كما زايل العضو لان الحرج مندفع قوله منتنى جلد الخنزير والآدمي تنبيه على تقديم الخنزير لان الموضع
موضع الاهانة وحق التعظيم في التأخير كما في قوله تعالى لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد قلت بهذه النكتة
اشار الى ان جلد الآدمي لا يقبل الدباغة ولا يطهر به لولا الاهانة انما هي في عدم الطهارة في الدباغة ولكن ذكر في التحفة
ان جلد الآدمي يطهر بالدباغة غير انه لا يجوز الانتفاع به ولا يستعمل لكرامته وعن هذا قيل انه احتراز عن قوله
الخنزير عن ذكر قول الرسول صلى الله عليه وسلم في تخليل بقوله عليه السلام ايما اهاب بانتقال نجاسة الماء اي
يكون الماء المستعمل نجسا عند محمد رحمه الله وقدم من مذهبه ان اي الماء المستعمل عنده طاهر غير مطهر وقائل ان التعليل
الذي ذكر اولا من ان الماء طاهر لاقى الطاهر الطاهر لا يوجب التنجس يقتضي ان لا يتغير المكان وهذا التعليل يقتضي ان
يتنجس الماء بتنجسه اثر لان ما لاقى الماء الطاهر بالمحل الطاهر لا يتنجس اليه

بانتقال النجاسة شيء آخر اليه غير المحل وهو الآثام فلا يقتضي التعليل الاول عدم التنجس حتى يعارض التعليل الثاني
فعمل بهما على الوجه المذكور قوله وانها تزال بالتوبة وفيه بحث فان العزم انما فعل المكلف لا عين الماء فانه لا يزال الآثام لا
يحتمل التصرف الطهارة الى النجاسة وما يحتمله فلا قربة فيه وهو الماء واما ثانيا فلان معنى ازالة الوضوء الآثام انها
جعلت في الشرع ممحصة للذنوب لطفا سبحانه منه والسوء الذنوب لا يوجب تنجس شيء من الاعيان معنى
الذنوب بل يوجب تطهيرها لا تنجيسها قوله وحجة على الشافعي في جلد الكلب ونحوه مما حرم اكله لما روي انه عليه
السلام دعي الى دار قوم فلم يجب فقيل له في ذلك فقال ان في دار فلان كلبا فقيل وفي دار فلان هرة فقال انها
ليست بنجسة فدل ان الكلب نجس روي انه عليه السلام نهى عن جلود السباع والركوب عليها وروي عنه عليه السلام
انه نهى عن جلود السباع ان يفترش وعنه عليه السلام لم يذكر ثمن جلود السباع وهذه الاحاديث تدل على انها لا تطهر
بالدباغ فنخص بقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر فلا يبقى حجة عليه قوله لانه ينتفع به حراسة واصطيادا
مشكل بالسرقين فانه ينتفع به بالايقاد والالقاء في الاراضي لكثرة الريع اجيب بان هذا انتفاع بالاستهلاك وهو جائز
في نجس العين كالاقتراب من الخمر وفيه نظر لان الانتفاع به لو كان كالاقتراب من الخمر لكان كالاقتراب من الخمر
للاراقة كما هو دليل على جواز بيعه وقد استدل المصنف رحمه الله بذلك على جواز بيعه فالظاهر انه يقال ان القياس
ان لا يصح الانتفاع بالسرقين الا انا جوزناه بالاجماع فان المسلمين تمولوه وانتفعوا به من غير نكير وبالجملة جواز
الانتفاع بالشيء دليل على طهارته بالذات الا ان النجاسة العينية بالدليل كما في السرقين فكان جواز الانتفاع على مخالفة
القياس ولم يوجد في الكلب ما يدل على نجاسة العين وقد وجد ما يدل على طهارته وهو جواز الانتفاع فكان
طاهرا بالذات قوله ان لها في قوله فانه رجس منصرف اليه لقربه وفيه بحث اذ الترجيح بالقرب انما يصح اذا دار
الضمير بين ان يكون للحم او للخنزير وانما يدور بينهما اذا قيل قوله لحم خنزير مرجعا وليس كذلك بل مرجعه جميع
ما ذكر من المحرمات لان الظاهر انه خرج مخرج التعليل للاستثناء المذكور اي الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير فانه رجس فينصرف الى الكل على ان الخنزير ان كان قريبا فاللحم مقصود بالذكر وعود الضمير الى
المقصود اولى واحق وجوابه ان الظاهر في الضمير المذكور عقيب متعدد رجوعه الى القريب فيكون مرجع ضمير قوله
فانه رجس هو قوله او لحم خنزير وبعد ذلك كونه للخنزير احق من كونه للحم القريب قوله فخرجا عما روينا على
صيغة المجهول اي خرجا عما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم من الاحاديث الدالة على جواز الانتفاع بجلود
الميتة اذا دبغت ومنها ما قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما شاة ماتت فمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا
اخذتم وانتفعتم بها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها فيدل على هذه الاحاديث الدالة على جواز الانتفاع بجلد
الميتة على جواز الميتة بجلد الآدمي والخنزير غير انهما خرجا بدليل ذكرناه وعلى هذا يسقط ما يقال ان خروج جلد
الميتة مشكل لانه ان لم يحتمل الدباغ لا يدخل في النص ولو ثبتت الرواية بصيغة المعروف فله ايضا وجه وذلك
ان يراد الخروج عما ثبت بالاشارة قوله طهرا اذ الطهارة يلزم جواز الانتفاع غالبا فكانه قيل جاز الانتفاع به غير
انه امتنع الانتفاع بجلد الآدمي لكرامته قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وبجلد الخنزير لكونه نجس العين قوله فلا معنى
لاشتراط غيره كاستعمال القرظ والشث ونحوهما على ما شرط الشافعي رحمه الله زعما منه ان التتريب والتشميس لا يكفي

[مطلقا منها ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ... اذا دبغ ... يستمتع ...]

بالدباغ لانه عبارة عن نزع الفضلات كالدم واللحم ونحوهما من الزهومة والفضلات لا تزول
بالتزبيب والتشميس الا يرى انه لو نقع فى الماء عاد الفساد ويدل عليه ما روى عن ميمونة رضى الله
عنها قالت مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم نساء يجرون شاة فقال لو اخذتم اهابها فقالوا انها
ميتة فقال يطهرها الماء والقرظ وهو ورق شجر يدبغ والشث بالشين المعجمة والثاء المثلثة نبت
طيبة الرايحة هو يدبغ به قوله يطهر بالزكاة الذكاة بالذال المعجمة الذبح والزاء المعجمة التطهير
قوله وشعر الانسان وعظمه الطاهر فان قلت اذا اعاد سنه جازت الصلوة معه وان زاد على قدر
الدرهم وقال محمد رحمه الله لا يجوز لان ما ابين من الحى ميت فكان هذا مجرد وضع النجاسة وقال
ابو يوسف يجوز لانها اذا وضعت مكانها جعلت كانها لم تزل فاذا كان عظم الانسان طاهرا عندنا
فانى يتصور الخلاف قلت على ظاهر المذهب وهو الصحيح لا يتصور الخلاف وهذا الخلاف على الرواية التى جاءت
ان عظم الانسان نجس كذا فى الكافى فان قلت اختلف فى السن انه عظم او عرق فجاز ان يكون بناء الاختلاف
على هذا فمن جعله عظما لا يمنع جواز الصلوة ومن جعله عرقا زعما منه ان العظم لا يحدث بعد تمام الخلقة
يمنع جواز الصلوة معه اذا زاد على قدر الدرهم قلنا الظاهر ان المراد بالعرق قولهم انه عرق هو العصب
لانه اشبه به كما ان العظم طاهر فى ظاهر الرواية فكذا العصب فلا يتصور الخلاف فى ظاهر الرواية ثم ما ذكر
من تعليل ابى يوسف رحمه الله انها اذا وضعت مكانها جعلت كانها لم تزل مشكل لما عرف انه لو قلع سن
غيره فردها صاحبها فى مكانها ونبت عليه اللحم فعلى القالع الارش بكماله وعللوه بان هذا مما لا يعتد
اذ العرق لا تعود وعلى ما ذكر هنا من انها اذا وضعت مكانها جعلت كانها لم تزل يقتضى ان لا يجب الارش
بكماله اذا نبت اللحم الا ان يمنع المسئلة على قول ابى يوسف رحمه الله ولكنها مذكورة فى الكتاب من غير ذكر خلاف او يقال
ان الارش يجب بمجرد القلع ثم اذا وضعت السن مكانها ونبت عليه اللحم دار بين السقوط وعدمه لانه
من حيث ان اللحم نبت عليه وصار مما ينتفع به يجب ان يسقط ومن حيث ان العرق لا يعود فلا يعتد به
وجب ان لا يسقط فلا يسقط بالشك واما المنع عن الصلوة فلا يثبت بالشك ايضا قوله بعرة او بعرتان
كنى به عن القلة ولم يرد به التخصيص بالبعرتين واما ما زاد عليه مفسد حتى يخالف ما سيجىء من تفسير
الكثير بما يستكثره الناظر وجاز ان يكون اختيار المصنف رحمه الله من تفسير الكثير غير ما اختاره القدورى
قوله ووجه الاستحسان ان ابار الفلوات الخ وههنا استحسان اخر وهو ان البعر شىء صلب فلا يخالطه الماء واذا
اكثرت فتماست فيصيب الماء باطنها فينجسه ولم يذكره المصنف رحمه الله لان الصلابة لا تاثير لها فى عدم التنجيس
لان ملاقاة النجس الطاهر ينجسه وان لم يمازجه الا يرى ان البعرة ليست باصلب من الفارة ثم اذا ماتت الفارة
فى ينجسها وجوابه ان القياس فى الفارة اما نزح جميع الماء لنجاسة سيلها واما عدم نزح شىء منها لانها
صلب لا يبقى شىء فى الماء بعد اخراجها الا انا تركنا القياس بحديث انس رضى الله عنه وسياتيك فى الكتاب
ان شاء الله تعالى قوله واستحالته لا الى نتن ورايحة قلت كان الشافعى رحمه الله اعتبر النتن ونحن نعتبر المتفاحش منه ونفس
النتن موجود فى خرء الحمام والفاحش منه فايت فقال الشافعى رحمه الله بنجاسته وقلنا بعدم نجاسته قوله وقال محمد رحمه الله

لا ينزح الخ اذا على الماء فيخرج من ان يكون طهورا فان قلت الماء المستعمل ايضا طاهر عند محمد رحمه الله مع انه اذا وقع فى ماء
قليل افسده وان كان مغلوبا على ما ذكرنا من الرواية اجيب بان هذا بناء على ان الجنس لا يغلب الجنس عند محمد رحمه الله
ويغلب على غيره والماء المستعمل من جنس ساير المياه على ما حققناه من قبل فلا يصير مغلوبا عند الاختلاط اما البول
او الخل فهو خلاف جنس الماء فيصير مغلوبا مستهلكا عند غلبة الماء فلا يخرجه عن الطهورية قوله ولهما قوله عليه السلام استنزهوا
من البول فان قلت لما لم يخص هذا الحديث بحديث العرنيين قلنا لانه ورد فى قول المواشى من الابل وغيرها فالعرب
كانوا يستكثرون من ابوالها فامروا بالتنزه عنها وتخصيص الحادثة التى ورد فيها العام غير جايز على ان التاريخ
ههنا مجهول فيحمل على انهما وردا معا فيحملان على المعارضة دون التخصيص اذ المخصص لا بد وان يكون متاخرا لا يمكن
القول بالفسخ واذا تعارضا رجحنا المحرم قوله عرف شفاءهم وحيا فكذا خصهم بذلك ولا يوجد مثل ذلك فى زماننا
حتى لو تعين الحرام مدفعا للهلاك لا ان يحل كالميتة والخمر عند الضرورة لانه عليه السلام موهم مرتين وحيا ولا يبعد
ان يكون شفاء الكافر فى نجس كذا فى الكافى فان قلت مال الغير لا يحل عند الضرورة حتى لو صبر عنه يوجر مع انه تعين
مدفعا للهلاك حينئذ وايضا للمسلم مسلم حال الاسلام وان كان قد يرتد فارتدادهم بعد الاسلام لا يظهر انهم كانوا
كافرين حال قيام التصديق فيتناول الخطاب اعنى قوله عليه السلام لن يجعل الله شفاءكم فيما حرم عليكم قلت كانه اراد
بقوله يحل الا ان يعامله به معاملة الحلال اعم من ان يكون حلالا كالميتة عند المخمصة او مرخصا فيه كاكل مال الغير
عند خوف الهلاك والنكتة الثانية بناء على قول الاشعرى فان المرتد الذى مات على الارتداد كافر عنده حال قيام
التصديق فان قلت الاشعرى وان كان يرى ذلك لاعتبار الخاتمة فيرى فى حال قيام التصديق يجعله فى حكم المؤمنين ويجرى
عليه احكامهم والمخاطب بحرمة الاستشفاء بالمحرم فلا يصح الامر بالاستشفاء به اجيب بان اجراء احكام المسلم
باعتبار الظاهر اذ الظاهر فى كل ثابت بقاؤه ولا عبرة فى الظاهر فى حق من يتيقن بخلافه والنبى عليه السلام كان
متيقنا بارتدادهم وحيا فصح له اجراء احكام المرتد عليهم نعم يشكل بان النبى عليه السلام لو كان عالما بموتهم مرتدين امرهم بالاستشفاء
الذى يراد به الحيوة اذ المرتد يراد قتله لا حيوته الا انه يجاب بانه قبل ظهور الارتداد لا يجب السعى فى افنائه بل
يطعم ويسقى ولا يصح ابتداء فصح تداويهم ايضا فهم ليسوا باقل من الحيوانات والحيوان يداوى فهم اولى به اذ الادمى
يبان الدب ثم قوله عرف شفاءهم وحيا لا دليل عليه فكانه بيان الاحتمال اى احتمل انه عليه السلام عرف ذلك الا
ان اللفظ لا يساعد ذلك قوله لا يتيقن بالشفاء فيه فلا يعرض عن الحرمة يشكل بان النظر الى العورة يقينا والشفاء موهوم
مع انه يباح للطبيب ان ينظر اليها وجوابه ان النظر اليها انما حرم لامر موهوم وهو الافضاء الى القبيح وخوف وقوع الفتنة
وهذا الموهوم فى حق المريض معارض بموهوم اخر من توهم الهلاك اذا لم ينظر الطبيب اليه فلم يعالج لمرضه فلا يثبت
الحرمة بالتعارض ولان الاحتراز عما يتوهم من فوات حق العبد احق مما يتوهم من فوات حق الشرع تقديما لحق العبد
عند المعارضة لحاجته وغنى الشرع بخلاف مسئلتنا فان الحرمة تثبت لامر يقينى وهو نجاسة البول فلا يعارضه
ما يتوهم وهو خوف الهلاك عند عدم الشرب فافترقا قوله للقصة اى قصة العرنيين وجوابه ما مر من انه عليه السلام
جوز ان يكون قد عرف الرخى شفاء وضمن فيه تامر ضمن بشرب المحرم تقديما لحق العبد لان الشفاء حق العبد والحرمة
حق الله تعالى والحقان اذا اجتمعا قدم حق العبد لحاجته وغنى الشرع كما يجب تقديم الحا تعريف على محافظة وقت الصلوة

يباح

اذا اجتمعا فی ضیق قوله یحسب کبر الدلو وصغرها ای بالنظر الی کبر الدلو وصغرها یعنی ینظر الیهما فیوخذ
ما بینهما وهو الوسط رعایة للکبیر والصغیر جمیعاً قوله فی ساعته ای قبل ان ینفسخ او ینفخ قوله والعشرون بطریق
الایجاب لحدیث انس والثلاثون بطریق الاستحباب لحدیث ابن عباس انه قال فی فارة تموت فی البئر ینزح منها
ثلاثون دلوا فحملنا اثر انس علی الوجوب واثر ابن عباس علی الاستحباب توفیقا او نقول روی فی حدیث نزح
عشرون او ثلثون وذلک یفید التخییر والتخییر فی الواجب بین القلیل والکثیر لغوا فجعل قوله علی الاستحباب قوله
نزح منها ما بین اربعین دلوا الی ستین دلوا هذه العبارة تفید الوجوب اکثر من اربعین واقل من ستین
کما فی قول الرجل شیء ما بین الی سبعین والمراد اربعون وجوبا وستون استحبابا وقد راجعت الفحول فی وجه
مطابقة هذه العبارة علی المعنی المطلوب فما قالوا الشیء یصلح به فلج الفواد کذا فی الحمیدی قلت قال ابو یوسف ومحمد
رحمهما الله ان مثل هذا الکلام یراد به الکل فی العرف یقال خذ من مالی من درهم الی عشرة ویراد به اخذ العشرة ویقال
کل من الملح الی الحلواء ویراد به تعمیم الاذن وعلی هذا لو قال انت طالق ما بین واحدة الی ثلث تطلق ثلاثا عندهما
فجاز ان یراد بنزح ثلثین بالعبارة الاولی ونزح ستین بالثانیة وکذا ما فی الکتاب محمول علی بیان الاستحباب و ذلک
ان هذا الکلام لفظ محمد رحمه وهو یقول بانه یراد بمثل هذا الکلام الکل عرفا قوله الا ان الانتفاخ دلیل التقادم فیقدر
بالثلث قلت قد روی الانتفاخ هنا بثلثة ایام وقال فی المیت الذی دفن بلا صلوة ان یصلی علیه قبل ان ینتفخ والمعتبر
فی ذلک اکبر الرأی هو الصحیح لاختلاف الحال والزمان والمکان فلم یقدر الانتفاخ هنا بالثلث بل فوض الی رأی من ابتلی
به قوله لان ما دون ذلک ساعات لا یمکن ضبطها ای تعیینها لما فیه من الترجیح بلا مرجح واما الیوم واللیلة فلما عاتها
حکم ساعة واحدة ووظیفة الصلوة اذ الوظیفة لا یتکرر الا بمعنی یوم ولیلة قوله فیقدر بالثلث فی اللیالی قلت البالی اخص
من الیابس لانه عبارة عن الیابس القدیم الذی تقادم عهده والقدیم لا یتحقق الا بمضی مدة مدیدة فیقدر بالثلث فلا
یرد ما قیل ان یبس النجاسة حاصل فی اقل من یوم ولیلة فکیف یستدل به علی ان من اصابتها ثلثة ایام قوله فی الطری له
فی الحدید قوله معتبر بسوره وهذا جواب القیاس ولکنها قد ینفر فیها استحسانا کعرق الحمار فانه طاهر وسوره مشکوک
والقیاس ان یکون عرقه کسوره غیر انه حکم بطهارة عرقه لان النبی عم رکبه معروریا والحر حر الحجاز والثقل ثقل النبوة فلا
وان یعرق الحمار والعلم فصل فی الاسار قوله وعرق کل شیء شرع فی بیان العرق المشار الیه بقوله وغیرها اخذا للبیان
من القریب قوله ولان ما یصیبه بوله یطهر بالثلث فما یصیبه سوره وهو دونه اولی وفیه نظر لان بول الکلب ودمه
وسایر ما هو منه لا یطهر الا بالغسل سبعا عند الشافعی واجیب عنه فی الحمیدی بان قیاس المختلف علی المختلف جائز بعد
اثبات حکم الاصل بدلیله ونحن نثبت هذا الحکم فی الاصل وبیانه ان ما یصیبه بول الکلب لا یکون اقوی مما یصیبه
بول الخنزیر وجمیع الادمی فالادمی فی النجاسة وذلک یطهر بالثلث فکذا ما یصیبه بوله واذا طهر البول بالثلث
یطهر السور ایضا هذا لفظه قلت سلمنا ان قیاس المختلف علی المختلف جائز لکن اذا کان الحکم فی الاصل المختلف ثابتا
بالنص اما اذا کان ثابتا بالقیاس لا یصح تعدیته لانه اذا اتحد الفرع الثانی والاول فی العلة فذکر الواسطة ضایع
والا فالقیاس غیر صحیح والحکم هنا فی بوله یثبت بالقیاس علی بول الخنزیر وجمیع الادمی فلا یصح جعله اصلا وایضا
قیاس بوله علی بول الخنزیر غیر سدید اذ الحکم فی بول الخنزیر عند الشافعی مع ما هو الحکم فی سور الکلب علی ما صرح به

فالحلوى

فی الحلوی وشرحه فلا وجه لاعتبار بول الکلب ببول الخنزیر ثم اعتبار سور الکلب ببوله بعد ان یکون الکل علی الخلاف
نعم ذکر فی الذخیرة فی باب سجود التلاوة ان من عادة محمد رحمه الاستشهاد بالمختلف علی المختلف لنقل الکلام الی ما هو
اوضح منه ثم الظاهر ان یقال ان طهارة الاناء عن بول الکلب بالغسل ثلاثا قضیة ضروریة معلومة ببداهة العقل
لان الاناء طاهر بالذات انما صار نجسا بمجاورة النجاسة والغسل ثلث مرات یستاصل المجاورة ویزیل النجاسة عنه باحد
وجه واکد طریق فیحکم بطهارة المحل ببداهة العقل وما هو معلوم بالبداهة والضرورة فانکاره سفسطة فهذا فی الحقیقة
تمسک بالقضیة الضروریة لا بالقیاس کانه قیل ولنا ان طهارة الاناء بعد زوال النجاسة عنه بالکلیة ثابتة بالضرورة
والبداهة والغسل ثلث مرات موجب زوالها بالکلیة بحد باکد طریق فکان کافیا فی حصول طهارة الاناء بالضرورة
وانکار ما هو من الضروریات سفسطة یجب الامتناع عنها والله اعلم قوله والامر الوارد بالسبع محمول علی الابتداء ای علی النسخ
لان مداره علی ابی هریرة رحمه الله فقد روی ثلثا فعلم انه عرف نسخه وقیل معناه علی ابتداء الاسلام ولهذا نسخ التعفیر بالاتفاق
واعترض بان الامر بالسبع وصل الینا من ابی هریرة وانه اسلم عام خیبر سنة سبع من الهجرة فیکون متاخر الاسلام عن بدء
النبوة بعشرین سنة واقل ما یتصور البداء ان یکون فوق النصف الاخر وبان التعفیر واجب عند الشافعی رحمه لا یجزی
الغسل سبع مرات الا به بذلک والجواب اما عن الاول فبالتزام ان تحمل الروایة لا یشترط ان یکون فی حال الاسلام کما لا
یشترط ان یکون فی حالة البلوغ فجاز ان یکون النقل من ابی هریرة قبل الاسلام وایضا یمکن ان یکون ابو هریرة قد سمعه
من ثقة وارسله قال البراء بن عازب ما کل ما نحدثه سمعناه من رسول الله عم وما حدثنا عنه ولکنا لا نکذب وابو هریرة
رضی الله عنه لما روی ان النبی عم قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت علیه عائشة رض قال سمعته من الفضیل بن عباس
ولما روی ابن عباس رض ان النبی عم قال لا ربوا فی النسیئة فعورض فی ذلک قال سمعته من اسامة بن زید واما عن
الثانی فلانه قد جاء فی بعض الروایات وعفروا الثامنة بالتراب وهو بظاهره یدل علی اشتراط التعفیر فی المرة الثامنة
والغسل سبع مرات والتعفیر علی هذا الوجه غیر واجب بالاتفاق فان الشافعی رحمه یری التعفیر واجبا بمعنی ان یغسل
فی احد المرات السبع بالماء مع التراب لا کما هو ظاهر موجب النص من وجوب التعفیر فی المرة الثامنة سوی الغسل سبع
مرات فجاز دعوی النسخ کما هو ظاهر موجب النص علی هذه الروایة وهذا غایة التصحیح لدعوی نسخ التعفیر بالاتفاق
قوله خلافا للشافعی رحمه لانه سور حیوان یطهر جلده بالدباغ والذکاة فکان طاهرا وهذا لان الجلد لما طهر علم ان جزء الحیوان
طاهر لان الجلد من عینه ولما ثبت طهارة العین والعرق لانه متولد من کذا فی الحمیدی وقد ذکر الشارح فی باب الماء
ان کل ما لا یوکل لحمه لا یطهر جلده بالدباغة عند الشافعی رحمه وسیاتیک فی فصل ما یحل اکله ان ذبح ما لا یوکل لا یورث
فی طهارة اللحم والجلد عند الشافعی رحمه فکان فیه دور ینبنی عنه قوله لان لحمها نجس ومنه یتولد اللعاب لان یحل ذلک
علی ما قبل تحریم السباع وفیه بحث اما اولا فلانه تعلیل بمقابلة النص حیث قال جابر سئل النبی عم اینتوضأ بما افضلت
الحمر قال نعم وبما افضلت السباع کلها واما ثانیا فلما سیاتیک فی فصل ما یحل اکله وما لا یحل من التصریح بان النجس
فیما لا یوکل هی الدماء السائلة والرطوبات النجسة دون ذات اللحم والجلد حتی یطهر بالذکوة الا ان یقال اصحابنا
اختلفوا فمنهم من قال بنجاسة لحم السباع ونجاسة سورها بنجاسة اللحم المتولد هو منه ومنهم من قال بطهارة لحمها
ونجاسة سورها بنجاسة السباع اغذیتها فانه یتولد من الاغذیة ولهذا یقل لقلة الغذاء ویکثر بکثرتها فکان المصرح به

اختارهذا القول الاول وعلى القول الثاني قوله قيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا غير مشكوك الطهارة لو كان
طهورا لما يغلب اللعاب عليه واللازم باطل اما الملازمة فلان الماء لا يكون طاهرا غير مشكوك الا وان يكون اللعاب
المختلط به طاهرا غير مشكوك لاستحالة ان لا يكون الماء مشكوكا مع الشك في الشيء المختلط هو به اذ الماء يتصف بصفة المختلط
ومتى كان اللعاب طاهرا غير مشكوك لا يخرج الماء عن الطهورية الا بعد ان يغلب اللعاب عليه كما هو الحكم فيما اذا اختلط
بالماء شيء طاهر قوله وقيل الشك في طهوريته فان قلت كيف يتصور النزاع في الشك في طهارة الماء مع اختلاطه باللعاب
المشكوك بضرورة تعارض الادلة اليس الشك فيها من ضرورات الشك في اللعاب المختلط هو به اذ فيه الماء يتصف بصفة
المختلط هو به قلنا لعل النزاع لفظي راجع الى انه هل يقال له انه مشكوك الطهارة فقيل نعم اذ الشك فيه من ضرورات الشك
في اللعاب وقيل لا نظرا الى ان الشك الثابت في الطهارة لا يظهر اثره في شيء من الاحكام فانه لا يجب عليه غسل راسه
اذا وجد ماء مطلقا وكذا لا يجب غسل الثوب الذي اصابه واعتبر السور بامثاله من اللبن فانهما طاهران لا يطلق عليهما
اسم المشكوك من حيث انه لا يظهر حكم الشك في طهارتهما في شيء وان كان الشك فيهما ايضا من ضرورات تعارض الادلة نعم
يظهر اثر الشك في اللبن والعرق في اخراج الماء عن الطهورية اذا وقعا فيه فكذا في اللعاب لما يظهر حكم الشك فيه الا في اخراج
الماء عن الطهورية وجب ان لا يقال للسور انه مشكوك طهارته لئلا يظن به ان الشك مؤثر في طهارته بل يقال مشكوك
الطهورية بمعنى ان اثر الشك ظهر في الطهورية فبالتحقيق لا نزاع فمن قال الشك في الطهارة كانه اراد جانب الحقيقة والامر كما زعم
ومن قال الشك في الطهورية دون الطهارة كانه اعتبر جانب الحكم اي لا اثر للشك في الطهارة في شيء من الاحكام انما اثره في
زوال الطهورية والامر كما زعم والله اعلم قوله لانه لو وجد الماء لا يجب عليه غسل راسه ولو كان طهارة الماء مشكوكا لوجب غسل راسه
الذي مسحه بسور الحمار احتياطا اذ الشك يوجب الغسل وان كان التوهم لا يوجبه بل يقتضي الاستحباب والشك عبارة عن استواء
جانبي الطهارة والنجاسة والتوهم عبارة عن رجحان جانب الطهارة ومن حق هو جانب النجاسة قوله وسبب الشك تعارض
الادلة فانه عليه السلام امر باكفاء القدور يوم خيبر وقال انه رجس وقال عليه السلام لغالب بن ابجر حين قال لم يبق
من مالي الا حميرات كل من سمين مالك وهذا يدل على الاباحة فان قلت خبر الاباحة يساوي خبر الحرمة في القوة فان خبر
الحرمة يقتضي النجاسة بعبارته وخبر الاباحة يوجبها باشارته وخبر الحرمة لا يحتمل التاويل وخبر الاباحة يحتمل لجواز ان يكون
المعنى من ثمن سمين مالك وايضا تعارض الخبرين لا يقتضي الاشكال بل مقتضاه تغليب المحرم وايضا لو اخبر عدل بطهارة
الماء واخر بنجاسته بقي طهورا ولا يصير مشكوكا فعلم ان التعارض لا يوجب الشك اجيب عن الاول بان دليل الحرمة انما يقتضي
بعبارته نجاسة اللحم دون اللعاب والكلام في نجاسة اللعاب وانها تثبت بالاشارة ضرورة نجس اللحم وكان دليل الاباحة
في اقتضاء نجس اللعاب بالضرورة وتاويل قوله من سمين مالك بما ذكر يبطل العمل بكلمة من لانها لابتداء الغاية ولا يصح
مبدا للاكل الا اللحم السمين اما ثمنه فلا يصلح مبدا الا مجازا والحمل على الحقيقة احق ولان تعيين السمين يابى عن هذا التاويل
لان السمين انما يفترق من المهزول في حكم الاكل من عينه اذ المعتاد هو اكل السمين دون المهزول اما البيع ثم الاكل من الثمن
فلا يختص بالسمين عادة سلمنا انه يحتمل هذا التاويل فخبر النجاسة ايضا لا يوجب تنجيس اللعاب يقينا لان
فيه نوع ضرورة من حيث انه يربط بالدور والابنية فجاز ان يكون لحمه نجسا ولعابه طاهرا فاستوى الخبر في حق اللعاب
وعن الثاني بانا قد علمنا الحرمة في حق اللحم واما في حق السور فانما لا يغلب الحرمة والنجاسة لان ترجيح المحرم للاحتياط في السور

وعدم

في عدم الترجيح حتى يضم اليه التيمم فيخرج عن العهدة بيقين فان قلت الاحتياط في حق الوضوء ان كان في عدم الترجيح
فالاحتياط في حق الشرب هو في الترجيح فلم اعتبر جانب الوضوء دون الشرب قلنا الطهارة في الصلوة لازم اما في الشرب فغير
لازم فاعتبر جانب اداء الصلوة في تقدير الاصول فان قلت في الجمع بين الوضوء والتيمم احتمال تنجس الاعضاء قلت لا
احتمال اذ السور طاهر انما الشك في الطهورية ولو سلم ففي الاكتفاء بالتيمم احتمال اداء الصلوة مع الحدث وفي الجمع احتمال ادائها
مع الخبث والصلوة مع الخبث جائز عند الضرورة ومع الحدث لا يجوز في الصحيح من المذاهب وعن الثالث انا انما حكمنا بطهارة
الماء في صورة اخبار العدلين باعتبار ان خبر الطهارة راجح لتايده بالاصل اذ الماء في الاصل طاهر او باعتبار ان الخبرين لما تعارضا
تساقطا فعملنا بالاصل وهو الطهارة وفي سور الحمار لا يمكننا العمل بالاصل وان كان اصل الماء هو الطهارة لانه الاصل في اللعاب
المختلط هو به الماء حتى يعمل به وقد تعارضا فيه الخبران فوقع الشك فيما اختلط هو به فان قلت الاصل في اللعاب هي النجاسة
لتولده من اللحم النجس قلنا اعتباره باصله غير ممكن لما فيه من نوع ضرورة ولا ضرورة في اللحم اصلا فبقي مشكوكا قوله واختلاف
الصحابة فقد روي عن عبد الله بن عمر انه كان يكره التوضي بسور الحمار والبغل وروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما انه قال
لا باس بالتوضي به ولم يترجح احد القولين على الاخر فاوجب ذلك اشكالا فيه وفيه نظر لان اختلاف الصحابة لا يوجب الشك
بل ينبغي له ان يعمل بايهما شاء قال النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وصار اختلافهم كتعارض القياسين فان
تعارضهما لا يوجب الشك بل يجب ان يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة القلب عندنا وعند الشافعي رح لا يشترط شهادة القلب
لان كلا منهما حجة بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما منسوخ والمنسوخ ليس بحجة فلو عمل بايهما شاء كان فيه احتمال العمل
بلا دليل فيوجب الشك البتة وكل من قولي الصحابة ايضا حجة كالقياس وجوابه ان كلا من قولي الصحابة انما يكون
حجة كالقياس اذا كان كل منهما معقولا وهنا كل من القولين مما لا يدرك بالقياس نص بذلك الامام فخر الاسلام
اذ لا يمكن قياسه على الهرة لان الضرورة فيه متقاعدة عن الضرورة في الهرة لانها تدخل المضايق بخلاف الحمار ولا على الكلب
لان في الحمار نوع ضرورة لانه يربط في الدور والافنية والكلب يصان عنه الدور ويجتنب عنه وكذا لا يمكن قياسه على
اللبن لعدم الضرورة في اللبن وفي اللعاب نوع ضرورة فلا يلزم من نجاسة اللبن نجاسة اللعاب ولا على العرق لان الضرورة في العرق
ابلغ منها في اللعاب لانهم يركبون على الحمار معروريا ولما كان القولان غير معقولين كان في حكم السنة والسنتان اذا تعارضتا
لا يعمل بايهما شاء لان احدهما منسوخة ومتعذر لانه الاحتياط المحرم والاحتياط هنا في عدم الترجيح واثبات الشك
قوله عن ابي حنيفة رحمه الله نجس ترجيحا للحرمة والنجاسة فان قلت لا يترجح النجاسة فيما اذا اخبر عدل بطهارة الماء واخر بنجاسته
فكيف يترجح هنا اجيب بان النجاسة انما يترجح عند تساوي الدليلين اما اذا ترجح دليل الطهارة فالعمل بالراجح واجب وفي مسئلة
العدلين قد ترجح خبر الطهارة بالاصل فيجب العمل به وفي مسئلتنا لا رجحان لاحد الدليلين بشيء من اسباب الترجيح فعملنا بخبر
النجاسة احتياطا قوله والبغل من نسل الحمار فيكون بمنزلته قلت ان كان البغل من الفرس والاتان فطاهر واما اذا كان من
الحمار والرمكة فمشكل اذ كان الولد يتبع الام في كثير من المسائل حتى لو نزى الذئب على الشاة يضحى بالولد والمتولد من ظبي ونعجة
كالشاة في وجوب الزكوة عند كمال النصاب وجواز التضحية اعتبارا بالام فيجب ان يكون سوره كسور الفرس ايضا اعتبارا
بالام كما اعتبر بالام في المسائل المذكورة وجوابه ان الولد جزء للاب والام جميعا غير انه ينفصل منه وهو ماء ومنها وهو
حيوان فاعتبر جانبها فيما يتعلق بخصوص الحيوانية كالرق والحرية وصيرورته حلالا بالذبح وصحة التضحية بها

ووجوب الزكوة فيه على اعتبار عدد مخصوص كبلوغه ثلثين او اربعين واما فيما يعم الحيوانات وغيرها كالطهارة والنجاسة
فلا يمكن فيه الحاقه باحدهما بعينه فيؤخذ فيه بالاحتياط كالمولود بين الحمار والرمكة اذ الاحتياط فى اثبات
الشك فى سوره فان قلت فيجب بان يكون سور المولود بين الذيب والشاة نجسًا احتياطًا اجيب بانه لما وجب اعتباره
بالام فيما يتعلق بخصوص الحيوانية وجب القول بحل المولود بينهما وصحة التضحية بها ومن ضرورة حله بالزكوة
طهارة سوره الامتناع ان يكون سوره نجسًا بلا اختلاط النجاسة مع كون لحمه ماكولا فتعذر القول بالاحتياط به
السور لوجوب الحاقه بالام فى الحل المستلزم لطهارة السور بخلاف المولود بين الحمار والرمكة لان جانب الام لا يوجب
حله بالذكوة حتى يجب القول بطهارة السور بالضرورة لان لحم الفرس مكروه عند ابى حنيفة رح كراهة التحريم فبقى
التعارض فى سوره والاحتياط فى اثبات الشك فان قلت كما ان الحل بالزكوة من خواص الحيوان كذلك حرمة الاكل بلا
احترام لا للنجاسة من خواص الحيوان فيجب ان يلحق البغل المولود بين الحمار والرمكة فى حق اثبات الحرمة لاجل الكرامة
والحرمة الثابتة لاجلها مستلزم الطهارة ولو سلم ان لحم الرمكة يحل بالذبح كما هو مذهب ابى يوسف ومحمد رحمهما الله
او مكروه كراهة التنزيه كما هو احدى الروايتين عن ابى حنيفة رح كالقياس فيما يولد بين الحمار والرمكة ان يحل اكله
بالزكوة ويكون لاجرا كالمولود بين الذيب والشاة ولكنا اجمعنا على كون البغل فى حكم الحمار دون الفرس
اجيب بان الحاقه بالرمكة فى حكم التحريم لاجل التكريم متعذر لانتفاء جهة الكراهة فيه وهو كونه آلة الجهاد
اذ البغل لا يصلح للجهاد حتى ان صاحب البغل كالراجل يستحق سهما واحدا والجزء يخالف الكل عند الاختلاف فيما
هو مناط الحكم كالمسك يخالف سائر اجزاء الدم قوله فيفيد الجمع دون الترتيب وصورته ان يتوضأ ويتيمم
ثم يصلى او يتوضأ فيصلى ثم يتيمم فيصلى ثانيا او بالعكس لكن الجمع فى الصلوة اولى احترازا عن شبهة اداء الصلوة
مع الحدث قوله لانها اقوى او هى منسوخ بها فان قلت كيف يصح دعوى النسخ من الشافعى رحمه وهو لا يقول
بجواز نسخ السنة بالكتاب قلت له فى نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه
يجوز وهو اولى بالحق كذا ذكر السمعانى من اصحاب الشافعى رح فى القواطع او يقال قوله لانها اقوى راجع الى مذهب
الشافعى وقوله منسوخ بها راجع الى مذهب ابى يوسف رحمه الله قوله وليلة الجن كانت غير واحدة قلت سلمنا
ولكن ما توضأ به النبى عم من نبيذ التمر من ليلة الجن لم يثبت الا بمكة فقد روى ابو رافع عن ابن عباس
رض ان النبى عم خطب ذات ليلة وقال ليقم معى من لم يكن فى قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود رضى الله عنه
فحمله رسول الله صلى الله عليه وسلم مع نفسه فقال ابن مسعود رض لما خرجنا من مكة خط رسول الله عم حولى
خطا وقال لا تخرج عن هذا الخط فذهب يدعو الجن بعد طلوع الفجر وقال لى هل معك ماء فقلت لا الا نبيذ
التمر فقال تمرة طيبة وماء طهور فاخذه وتوضأ به وصلى الفجر فعلم ان التوضى بنبيذ التمر كان بمكة ولم يثبت انه
كان فى غيرها فيصح دعوى النسخ الا ان يقال روى وائل قال سمعت ابن مسعود يقول كنت مع رسول الله عم
ليلة الجن فقال لى فى بعض الليل هل معك ماء فقلت لا الا اداوة فيها نبيذ التمر فقال عليه السلام تمرة طيبة
وماء طهور واخذ فتوضأ به فقد ذكر انه عليه السلام قال له هذا القول فى بعض الليل وذكر فى رواية رافع
انه قال له ذلك بعد ما طلع الفجر فالظاهر ان هذه الليلة كانت غير الاولى فيتعدد الليالى التى توضأ فيه بنبيذ
التمر

التمر فلا يصلح دعوى النسخ ولكن اول الفجر قبل الاسفار كثيرا ما يسمى ليلا لما فيه نوع ظلمة فلا يكون دليل
اختلاف الليالى قوله ومثله يزاد على الكتاب فيكون التقدير بحكم الزيادة فان لم يجدوا ماء ولا نبيذ تمر فتيمموا
فان قلت فالنبيذ اذن مثل الماء المطلق فلم يثبت الترتيب بينه وبين الماء المطلق قلت كانهم اخذوا الترتيب
بما روى ابو سعيد عن حماد بن سلمة عن زيد عن على بن رافع عن ابن مسعود عن النبى صلعم قال له ليلة الجن امعك ماء
فقال لا فقال امعك نبيذ التمر قال نعم فتوضأ به فالسؤال اولا عن الماء ثم عن نبيذ التمر يشعر بالترتيب ثم نقول
طهورية النبيذ ثبت بقول النبى عم على خلاف القياس وقد توضأ به عليه السلام عند عدم الماء فيقتصر على مورده
قوله جريا على قضية القياس فان قلت العلة هنا منصوصة حيث قال النبى عم تمرة طيبة وماء طهور فهذا اشارة
الى ان مخالطة الطيب بالماء الطهور لا يخرجه عن الطهورية وان لم يبق ماء مطلقا ولا خفاء ان سائر
الانبذة يشارك نبيذ التمر فى هذا المعنى فينبغى ان يقاس عليه اذ القياس بالعلة المنصوصة كالنص المعلل بها
ان ظنيا فظنى وان قطعيا فقطعى اجيب بان هذا ليس بصريح بالعلة فانه عليه السلام لم يذكر لفظا يدل
على التعليل وضعا وانما هو من قبيل الايماء لانه حمل على التعليل دفعا للاستبعاد والعلة لا تعرف بالايماء
بطريق القطع بل بالظن فيكون القياس به ايضا ظنيا فلا يصلح لتقييد المطلق القطعى ومنصوصية العلة
لا توجب قطعية القياس مطلقا سلمنا جميع ذلك لكن ما اشار قوله عليه السلام تمرة طيبة وماء طهور من
ان اختلاط الماء بالطيب لا يخرجه عن الطهورية متروك الظاهر لاجماعنا على ان الطاهر المختلط بالماء اذا غلب
عليه يخرجه عن الطهورية فلا يصح ان يزاد بهذه الاشارة المتروك ظاهرها على كتاب الله تعالى واما التوضى بنبيذ
التمر فقد ثبت بفعل النبى عم لا بهذه الاشارة وفعله مشهور يصح الزيادة به على الكتاب والله اعلم باب التيمم
قوله او خارج المصر بالرفع عطف على قوله مسافر وبالنصب على محل وهو مسافر فان قلت خارج الدار لا ينتصب
بتقدير الحرف فلا يقال زيد خارج الدار بل من خارجه فلا يجوز النصب عطفا على محل الجملة لان التقدير حينئذ
من لم يجد الماء خارج المصر وايضا عطف المفرد على الجملة غير جائز اجيب بان سيبويه جوز زيد خارج الدار على ان
الممنوع هو النصب على الظرفية واما على الحالية فلا وهنا حال اى حال كونه خارجا من المصر وعطف المفرد على
الجملة جائز اذا كان لها محل من الاعراب ثم قوله وهو مسافر او خارج المصر تصريح بجواز التيمم لمن خرج من
المصر غير مسافر لا كما زعم البعض انه لا يجوز لمن خرج من المصر الا اذا قصد سفرا صحيحا واشارة الى انه لا يجوز التيمم
لعادم الماء فى المصر لانه نادر وفيه نص عليه فى المبسوط وذكر فى الاسرار اذا عدم الماء فى المصر تيمم لتحقق العجز
حقيقة والنادر اذا كانت متناول النص يجب اعتباره لان عدم اعتباره بنوع من الراى ولا معتبر بالراى بمقابلة النص
الا انهم بنوا على عادة الامصار واعرضوا عن الشذوذ فكان التقييد بقوله او خارج المصر اتفاقيا ثم ما ذكرنا من
اشتراط السفر الصحيح فى رواية وعدمه فى اخرى بناء على التاويل فى قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم
من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا احدهما ان او فى او جاء بمعنى الواو والتقدير والله اعلم وان كنتم مرضى
او على سفر وقد كنتم محدثين او على جنابة فتيمموا اذ الحدث او الجنابة شرط لوجوب التيمم على المريض او المسافر العادم الماء
فلا يكون بينهما مقابلة حتى يصح عطفه باو المقتضية للتقابل بين المعطوف والمعطوف عليه فلا بد من جعله

بمعنى الواو وصرفه الى الشرطين جميعا وعلى هذا يجب ان يكون المرض او السفر شرطا للتيمم ولا يجوز بغيرهما وقد قيل
به وثانيهما ان يجعل قوله او جاء الخ تعميما بعد تخصيص كانه قيل ان كنتم مرضى او على سفر او كنتم محدثين او على
جنابة سواء كنتم مرضى او مسافرين او لم تكونوا كذلك فتيمموا فيجوز التيمم لكل من لا يقدر على استعمال الماء وان لم يكن مريضا
او مسافرا وقد قيل به قوله وبين المصر اي موضع الماء كنى بالمصر عن موضع الماء لان المصر معدن الماء يوجد فيه غالبا
قوله والميل هو المختار وعن محمد رحمه الله انه يجوز التيمم اذا كان الماء على قدر ميلين وعن ابى يوسف رحمه الله الماء اذا كان
بحيث لو ذهب اليه وتوضأ يذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز التيمم وهذا حسن جدا كذا في الذخيرة
قوله انه يلحقه الحرج بدخول المصر اي موضع الماء فان قلت قد يتحرج فيما دون الميل ايضا بان كان الماء بحيث لو
ذهب اليه لذهب القافلة قلت ذهاب القافلة ان كان يضره ويخاف في الانقطاع عن القافلة سبعا او عدوا
جاز له التيمم حينئذ وان كان الماء قريبا كما لو كان على الماء عدو او سبع وان كان ذهابه وانقطاعه عنهم لا يضره
بان لا يكون له خوف نفسه وماله فوجود القافلة حينئذ كعدمهم فالتقدير في الميل انما هو في حالة السعة وعدم
الخوف في الوصل قوله لان التفريط يأتي من قبله فان قلت ربما لا يكون مفرطا لو وجد الماء بغتة ولم يبق من الوقت ما
امكنه الصلوة بالوضوء منه وقد يكون مفرطا وجاز له التيمم كمن خاف فوات العيد او الجنازة وايضا لا خطاب قبل نصف
الوقت فلا تفريط اجيب بانه تعليل حدسي واما اذا لم يكن مفرطا فعدم الجواز بما اشار اليه المصنف فيما سبق من
الدليل العام بقوله وكذلك اذا خاف فوات الوقت اذا توضأ لم يتيمم ويتوضأ فانه لان الفوات الى خلف كلا
فوات فلم يكن متضررا بخوف الفوات في العيد والجنازة قد يكون لا من سوى التقصير لحضور الجنازة بغتة وكون يوم
العيد يوم زحمة واستبداد الامام باقامتها فيجاز له التيمم دفعا للضرورة عنه اما الوقتية فلا سبب فيه سوى
التقصير وبان الخطاب بالصلوة ان كان عند التنصيف فهو مخاطب بالطهارة بحيث يتمكن من الشروع في الصلوة عند
التنصيف فمن اخر التطهير الى ان عجز عن الصلوة معها فقد قصر فلا يعذر ثم التحقيق ان يقال ان التيمم مشروع عند
عدم القدرة على استعمال الماء وخوف الفوت لا بعدم القدرة اذ الاستطاعة على استعماله انما تنعدم بعدم الماء او
بتحرجه في استعماله ولا شيء من ذلك عند خوف الفوت لا يقال بل يتحرج فانه لو لم يتيمم اثم بترك الاداء لانا انما
يأثم اذا كان التاخير بتقصير منه بان اخر الاداء مع وجود الماء الى ان يتضيق الوقت فكان التحرج بالتقصير والحرج
اللاحق بتقصير العباد غير معتبرة حتى انه يخاطب بالصلوة المنكرة والصلوات المتعددة التي فوتها بتقصيره
مع انه متحرج في ادائه بل هو غير قادر عليه في النفس الاخير واما اذا لم يكن مقصرا بان علم الماء وليس في الوقت
سعة بحيث يتوضأ ثم يصلي فانه لا يأثم في هذه الصورة بترك الاداء وبالجملة ان خوف الفوت لا بعدم القدرة الا
من حيث تحرجه بلحوق الاثم به بترك الاداء ولكن هذا حرج من قبله بتقصيره وذلك غير معتبر لما ذكرنا فهذا معنى قوله
لان التفريط جاء من قبله فتامل قوله واعتبر الشافعي رحمه الله خوف التلف قلت قد ذكر في الحاوي وشرحه ان من يخاف
بطوء برء العلة او زيادتها جاز له التيمم وعلل بانا لا نوجب شراء الماء باكثر من ثمن المثل لما فيه من الضرر ومعلوم
ان الضرر هنا اكثر وهذا تصريح بان خوف التلف ليس بشرط عند الشافعي رحمه الله نعم ان الشافعي رحمه الله يعتبر مرضا يخاف
معه محذورا في العاقبة اما لو تألم في الحال ولا يخاف محذورا في العاقبة فلا يجوز التيمم عنده لانه ليس بضرر شديد فكان

لا يعتبر

لا يعتبر نفس الضرر بل يعتبر الضرر الشديد قوله وهو مردود بظاهر النص فان قلت هذا مطلق لا يمكن اجراؤه
على اطلاقه فان المرض الذي لا يضره الماء لا يبيح التيمم اجماعا فيحمل على اخص الخصوص والمرض الذي يخاف منه تلف
النفس او العضو مراد بالاجماع فسقط اعتبار غيره قلنا بل هو مطلق قد قام الدليل وهو الاجماع على تخصيص المرض
الذي لا يضره الماء فيبقى ما وراءه تحت النص لعدم الدليل على تخصيصه الذي هو الفرق بين العام الذي لا يمكن اجراؤه
على العموم وبين العام الذي خص عنه البعض بالدليل قد ذكرنا قبل ونقول قوله تعالى فلم تجدوا ماء اي لم تقدروا
على استعماله قيل في الشروط كلها فيكون التقدير وان كنتم مرضى فلم تقدروا على استعماله وهذا يجري على ظاهره لان المرض
الذي لا يقدر معه على استعمال الماء مبيح للتيمم مطلقا وعدم القدرة كما يثبت بخوف التلف يثبت بخوف الازدياد ايضا
فلا معنى لاشتراط خوف التلف قوله ولقوله عليه السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وضربة لهما
وعلى عطاء ومكحول والاوزاعي واحمد واسحق وابن المنذر وعامة اصحاب الحديث فان الواجب عندهم ضربة واحدة للوجه
واليدين والكفين وعلى الشافعي في قوله القديم بانه الى الرسغ وعلى الزهري بانه الى الاباط وعلى مالك بانه الى نصف
الذراع قوله فلا بد من اعتباره وما قالا من انه نادر قلنا النادر اذا كان متناول النص وجب اعتباره لان عدم اعتباره
بنوع من الراي ولا معتبر به مع وجود النص والنص يقتضي ان يصح التيمم لمن هو عادم الماء في المصر كان او في غيره قوله
وينتقض به يعني بعد رؤيتنا ثم لما روى عمار انه عليه السلام ضرب بكفيه الارض ونفخ فيهما ثم مسح وجهه وكفيه وفي
رواية قال انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك ولان الواجب هو المسح بكفي بوضعهما
على الارض لا استعمال التراب لان استعماله مثله قوله كيلا يصير مثلة قلت فيه اشارة قوله والحدث والجنابة فيه
سواء في النووي اجمع العلماء على جواز التيمم من الحدث وكذلك اجمع اهل هذه الاعصار ومن قبلهم على جوازه للجنب
والحائض والنفساء ولم يخالف فيه احد من السلف والخلف الا ما جاء عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما
رجعا عنه وقد جاءت بجوازه للجنب الاحاديث الصحيحة المشهورة قوله بكل ما كان من جنس الارض قيل هو ما لا
يحترق ولا يصير رمادا بالنار ولا يلين ولا ينطبع قلت ذكر في المحيط ان التيمم بالرماد لا يجوز مع ان الرماد لا يحترق
ولا يصير رمادا ثانيا وكذا لا يلين ولا ينطبع الا ان يقال الرماد يحترق لانه شيء قد قبل الاحتراق وان لم يبق قابلا
له بعد ما قبله بالفعل مرة والمراد بقوله ما لا يحترق ما لا يقبل الاحتراق لا بالفعل ولا بالصلاحية فيخرج الرماد
لانه قبل الاحتراق بالفعل وكذا يخرج نحو الحنطة الآتية يقبل الاحتراق بالصلاحية وهذا توجيه اذ القابل للاحتراق
بالفعل وبالصلاحية انما هو الخشبة دون الرماد فالجواب ان الرماد وان لم يقبل الاحتراق بذاته فهو قد قبله باصله
والمراد بجنس الارض ما لا يقبل الاحتراق لا ذاتا ولا اصلا فلا يدخل فيه الرماد لانه قبل الاحتراق باصله وهو الخشب
ثم بالحجر فانه يحترق حتى يصير نورة الا ان يقال المراد بقوله لا يحترق لانه لا يصير رمادا والحجر لا يصير رمادا بل
نورة والنورة غير الرماد لغة وهذا ايضا ضعيف لان النورة فرع من الرماد معنى باسم خاص او يقال المراد بما لا يحترق
ما لا يتقد به النار ولا يصير وقودا والنار لا تتقد بالحجر وان كان الحجر يحترق بالنار يتقد بغيرها قوله قال ابن عباس
رضي الله عنه فان قلت تاويل الصحابي ليس بحجة بالاجماع انما الخلاف في مذهبه قلت لم يذكر قوله احتجاجا بل تاييدا كانه قال
المراد بالطيب هنا المنبت لانه احتمال الطاهر والمنبت غير المنبت متفق لانه مراد بكل حال اما الوارد المنبت فظاهر وكذا

لو اريد الظاهر لانه يتناول المنبت وغيره فكان المنبت متيقنا فيوخذ به ويترك المحتمل كيف وقد روى
عن ابن عباس رض انه اراد بالظاهر المنبت ولم ينقل عنه لقلنا به لكونه متيقنا فكيف وقد روي عنه ذلك
فكان ذكر قوله للتاويل دون الاحتجاج وتاويل الصحابى يصلح مويدا ان لم يصلح حجة او نقول تاويل الصحابى
ان لم يكن حجة على غيره فمذهبه حجة وتاويل ابن عباس رض الطيب بالمنبت يستلزم ان لا يصلح التيمم عنده
الا بالمنبت الا وكان هذا التاويل على خلاف مذهبه فيجب على غيره ان يقلده فى مذهبه المستدل عليه بهذا
التاويل فالمذهب قد ثبت عيانا وقد ثبت استدلالا وان كان لا يجب تقليده فى هذا التاويل فكان التمسك
بهذا التاويل تمسكا بمذهب الصحابى رح لا بتاويله والله اعلم قوله سمى به لصعوده اى لارتفاعه يقال صعد
على الجبل اى ارتفع فعيل بمعنى الفاعل او لانه يصعد عليه فعيل بمعنى المفعول قيل ومن قال فعيل بمعنى فاعل
او مفعول من الصعود ففيه نظر ووجه النظر والله اعلم ان الصاعد هو المنتقل من السافل الى العالى وما ظهر من
اجزاء الارض ليس كذلك وكذا ما على الارض فلا يصح تسمية شئ منها صاعدا قوله او هو مراد اجماعا ورد اما لو ها
فى النكتة الثابتة اذ لا دليل على الاجماع سوى اشتراط الطهارة اجماعا وهو لا يصلح دليلا لجواز ان يكون
اشتراطه بدلالة النص وكيف يصح دعوى الاجماع وابو يوسف رح اراد المنبت ولا عموم للمشترك فلا يمكنه ان
يريد به الظاهر اولان ارادة الظاهر لم تنقل من الخصم فاحتمل انه اشترط الطهارة بعبارة هذا النص فحينئذ
كان الظاهر مرادا اجماعا واحتمل انه اشترطها بدليل آخر فحينئذ كان الظاهر مرادا لانه اليق بموضع الطهارة
قوله ثم لا يشترط ان يكون عليه غبار لاطلاق ما تلونا وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا بلا فصل بين
ما يكون عليه غبار او لم يكن فان قلت ذكر فى الآية فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه اى من الصعيد وحقيقة
من للتبعيض عند ابى حنيفة رح ومسح بعض من التراب لا يتاتى فى الحجر الذى لا غبار عليه وروى عن ابى الجهيم
بن الحارث بن الصمة قال مررت على النبى عم وهو يبول فسلمت عليه فلم يرد على حتى قام الى جدار فحته بعصا
ثم وضع يده وايضا لو لم يجب استعمال التراب بل وجب المسح بكف موضوع الارض لا يكتفى بضربة واحدة كما ذهب
اليه اكثر اصحاب الحديث لما روينا من حديث عمار وحيث لم يكتف بها بل اشترط الضربتان ان استعمال جزء
من الصعيد شرط وذلك لان الضربة الثانية انما اشترطت لان التراب بالضربة الاولى يصير مستعملا فلا يكتفى
ولو لم يجب استعمال التراب لم يكن لاشتراط الضربة الثانية معنى وايضا النبى عم سمى التراب طهورا والطهارة
لا تحصل الا باستعمال المطهر وما عرفنا الطهور الا الماء اصالة والتراب خلفا عنه فلا بد من استعماله وما ذكر ان
استعمال التراب مثلة اذا استعمل الكثير اما فى استعمال القليل فلا كيف ولو كان استعمال القليل مثلة لما جاز التيمم
بالتراب ونحو مما يلتزق بالكف لانه لا يخلو من استعمال القليل اجيب بان استعمال التراب لو كان شرطا لوجب
استعماله فى جميع الوجه والذراعين ضرورة اشتراط الاستيعاب فى التيمم واستعماله على وجه الاستيعاب يؤدى
الى المثلة وهى منسوخة بالاجماع فتعذر القول بوجوب استعماله حقيقة فاوجبنا استعماله حكما وذلك بان اقمنا
يدا موضوعة منزلته عند تعذر استعماله حقيقة بدلالة الاجماع على نسخ المثلة وبهذا خرج الجواب عن الآية وذلك
ان كلمة من ان كانت حقيقة للتبعيض فجعله عليه متعذر لانه يؤدى الى المثلة فيجعل للبيان او نقول لما

اقمنا اليد الموضوعة على التراب موضعه وجعلنا المسح به كالمسح بالتراب امكن ان يجعل من للتبعيض ويجعل
الواجب هو مسح بعض التراب امكن ان يجعل للتبعيض ويجعل الواجب هو مسح بعض التراب لكن حكما باقامة اليد
الموضوعة عليه مقامه على ان قوله فتيمموا صعيدا طيبا مطلق عن اشتراط الغبار فلا يجوز تقييده بدليل ظنى
وقوله وامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فى اشتراطه لان كون من حقيقة للتبعيض مجتهد فيه فلا يقطع احتمال كونه
لابتداء الغاية والبيان واما عن الحديث والبيان واما عندنا فلانا لا نسلم ان الحك لا يلتزق التراب بيده بل جاز
ان يكون لداع اخر مطينا بالسرقين ونحوه كما هو المتعارف وبهذا خرج الجواب عن الثالث والرابع ايضا وذلك ان اليد
لما قامت مقام التراب عند وضعها عليه صار مسحه كمسح التراب والتراب الماخوذ مرة واحدة لا يكتفى به لمسح عضوين
ضرورة استعماله فكذا اليد الموضوعة عليه لقيامه مقامه والشئ القائم مقام الغير يعمل عمل ذلك الغير ويكون فى حكمه
ثم اليد لما قامت مقام التراب اخذنا استعماله حكم استعمال التراب المطهر فوجد استعمال المطهر بطريقه ووجب علينا استعماله
وهو استعمال يد موضوعة عليه قوله ولا يخالفه فى وضعه وان الشرع جعل التراب طهورا عند عدم الماء حيث قال
التراب طهور ما لم يجد الماء فالطهور يعمل عمله فى الطهارة نوى او لم ينو كالماء فلا معنى لاشتراط النية فعلى هذا
لو هبت الريح بالتراب فاصاب اعضاء المتيمم يجب ان يكون مطهرا عنده رحمه الله قوله وجعل طهورا فى حالة مخصوصة
قال شيخ الاسلام الشرع جعل التراب طهورا بشرطين عدم الماء وان يكون التيمم للصلوة لان قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا ابناء على قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والمراد فاغسلوا لاجل الصلوة فكذا قوله فتيمموا اى فتيمموا لاجل
الصلوة ولو نص على هذا كان ارادة الصلوة شرطا ليصير طهورا فكذا اذا ثبت هذا بدلالته وفيه بحث وذلك لان
قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء يقتضى طهورية التراب مطلقا غير مقيد بارادة الصلوة فيتقيد
هذا المطلق بدلالة آية التيمم اما باعتبار ان قوله تعالى فتيمموا معلق على ارادة الصلوة ولا وجه اليه اذ المعلق هو
وجوب التيمم ولا يلزم من تعليق الوجوب تعليق الصحة ولو سلم فالتعليق لا يقتضى العدم عندنا او باعتبار ان الشئ
اذا خرج مخرج الجزاء يتقيد به فيكون المعنى فتيمموا لاجل الصلوة ولا وجه له ايضا اما اذا كان قيدا للوجوب فظاهر
اذ لا يلزم من تقييد الوجوب تقييد الواجب وكذا اذا كان قيدا للواجب بمعنى فالواجب عليكم هو التيمم الذى لاجل الصلوة
اذ لا يلزم من كون المامور به هو التيمم الذى لاجل الصلوة ان لا يكون مطهرا الا وان يكون لاجلها الا يرى ان الوضوء
المامور به هو ما يكون لاجل الصلوة ثم هو مطهر وان لم يكن لاجلها فكذا التيمم ثم غاية ما يمكن هنا ان يقال انهم اجمعوا
على ان التيمم طهارة ضرورية وان الضرورة مقدرة فكان طهوريته وان الضرورة مقدرة بقدرها فكان طهورية التراب
وحصول الطهارة بالتيمم مقيدا بحال ارادة الصلوة بدلالة هذا الاجماع اذ لا ضرورة بدون ارادتها او يقال قوله عليه السلام
التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء معلل بالحاجة الى اقامة التكليف التى لا تصح الا بالطهارة عن الحدث يشعر بذلك التقييد
بالمسلم لانه المحتاج الى اقامتها فيتقيد بوقت ارادتها اذ لا حاجة قبلها بخلاف الماء فانه ما جعل مطهرا لحاجة اقامة
التكليف حتى يتقيد عمله بحال ارادتها بل هو مطهر بالطبع فلا يحتاج فى عمله الى النية كالسكين فى عمل القطع والطعام
فى دفع الجوع وهذا التعليل من قبيل الدلالة فيجب ترك اطلاق عبادتها بها والله اعلم قوله ثم اذا نوى الطهارة او استباحة
الصلوة اجزاه وهذا عندنا وعند الشافعى رح من نية استباحة الصلوة او غيرها مما يفتقر الى الطهارة ولا يجوز نية الطهارة

لانها رفع الحدث والتيمم لا يرفعه لقوله عليه السلام لعمرو بن العاص لما تيمم عن الجنابة لشدة البرد في غزوة ذات
السلاسل يا عمرو صليت باصحابك وانت جنب فقال عمرو سمعت الله يقول ولا تقتلوا انفسكم فضحك النبي عم ولم ينكر
سماه جنبا بعد التيمم ولانه لو رفع الحدث لما بطلت الا بالعروض الحدث وانه يبطل برؤية الماء وان لم يرفعه
لم يجز منه رفعه والطهارة رفع الحدث فلا يجوز ايضا ولنا قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء فان
ليفيد ان التيمم طهارة موقتة الى وجدان الماء **قوله** ولا يشترط نية التيمم للحدث والجنابة وهو الصحيح وقيل لا بد
من التمييز فينوي الحدث او الجنابة كالصلوة شرط لها التعيين لنا انها شرطت لتصير طهارة وقد حصلت ولهذا
لو تيمم للفرض جاز النفل به كذا في الكافي وقد يشكل بما ذكر بعد هذا حيث قال جنب على بدنه لمعة احدث قبل ان يتيمم
يتيمم لهما واحدة وبالهما لان التيمم لا يكون طهارة بلا نية فلو لم ينو عنهما بقي التيمم في حق احدهما بلا نية فيكون طهارة
في حقه هذا لفظه فلو لم يجب تعيين النية في التيمم لحدث او الجنابة ان يكتفي في المسئلة المذكورة بنية الطهارة ولا يجب
النية للحدث والجنابة جميعا او يكتفي بنية احدهما كما روى عن محمد رح في الجنب اذا تيمم يريد به الوضوء اجزاه من الجنابة
لان التيمم طهارة فلا يجب نية اسبابها كالوضوء **قوله** لانه نوى به قربة مقصودة وانه راس العبادات كلها فلما جاز
التيمم بنية الصلوة وانها دون الاسلام فلان تصح بنيته اولى وجوابنا عنه ان التيمم لم يشرع الا لضرورة اقامة عبادة
لا تصح الا بالطهارة والاسلام وان كان راس العبادات فهو لا يحتاج في اقامته الى الطهارة وكان منه كعدمها
لانه ليس بقربة مقصودة ولقائل ان يقول انه ان لم يكن قربة مقصودة فهو محتاج الى الطهارة والتيمم ما شرع الا
لاقامة عبادة محتاجة الى الطهارة سواء كانت مقصودة او غير مقصودة لاطلاق قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم
يجد الماء ولهذا ان التراب ما جعل طهورا الا في حال ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة **فان قلت** التيمم
لمس المصحف ودخول المسجد جائز وليسا بقربتين مقصودتين بل المقصود من المس القراءة ومن الدخول الصلوة **اجيب**
بان المراد القربة المقصودة هي ان تكون تابعة لعبادة اخرى وجوبا وسقوطا كالوضوء والمس والدخول ليسا كذلك
لانهما ليسا بتابعين للقراءة والصلوة وجوبا وسقوطا وان كانا تابعين لهما غرضا وقد اجيب بانه اراد ان الطهورية
المطلقة لا تثبت للتراب الا بحال ارادة قربة مقصودة والتيمم والدخول يفيد الطهارة في حقهما على الخصوص حتى لا
يجوز به الصلوة عند العامة وهذا لان الشارع شرط لجواز الصلوة بالتيمم ارادة الصلوة حيث رتب قوله فتيمموا على
قوله اذا قمتم الى الصلوة فيكون المعنى اذا قمتم الى الصلوة فتيمموا لاجل الصلوة فلا يجوز الصلوة الا بتيمم لاجل الصلوة ولان
التيمم طهارة ضرورية فلا يفيد الطهارة الا في حق عبادة قصدت به فلو نوى به مس المصحف او دخول المسجد يثبت الطهارة
والطهارة الثابتة بضرورة اقامتهما ادنى من الطهارة التي يثبت اقامة الصلوة لانها احوج الى الطهارة منهما حتى لا يسقط
عن الصلوة بحال ويسقط في حق المس والدخول عند العذر بحيث اقتضاء عبادة قصدت بالتيمم ان كاملا فكامل وان
قاصرا فقاصر اقتضاء المس والدخول للطهارة قاصر بالنسبة الى الصلوة فيثبت بهما طهارة قاصرة فلا ينوب عن الطهارة
للصلوة اذ الادنى لا يعلو عن الاعلى بخلاف العكس والله اعلم **قوله** والاسلام قربة تصح بدونها ولو كان لا يصح بدونها لكان
الكافر اهل التيمم ويصح تيممه بنية الاسلام كتيمم المسلم بنية الصلوة فهذا التعليل اولى من التعليل بانعدام اهلية الكافر
للتيمم يعرف بالتامل بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة **فان قلت** لو كانت سجدة التلاوة

قربة مقصودة لصح النذر بالسجدة المجردة لان كل ما هو عبادة مقصودة فالنذر بمثله صحيح وقد صرح الامام فخر الاسلام
في اصوله بانها ليست بمقصودة واستدل عليه بعض المشايخ بعدم صحة النذر بها **اجيب** بان النذر انما يصح بالعبادة
المقصودة الواجبة علينا في الجملة اذا كان جنسها مشروعا لنا والسجدة المجردة غير مشروعة بطريق النقل عن ابي حنيفة رح فلا يتم
بالنذر ضرورة اذ النذر هو ايجاب النفل فما لم يكن مشروعا لنا بطريق النفل لم يصح ايجابه بالنذر وعن هذا ظهر ان الاستدلال
بعدم صحة النذر على عدم كونه عبادة مقصودة مشكل لجواز ان يكون عدم صحته بناء على انه غير مشروع نفلا فلا يكون على
كونها مقصودة اللهم الا ان يبني الاستدلال على قول من يرى السجدة الواحدة مشروعة نفلا ولكنه ايضا مشكل ذكرناه
في شرحنا للبزدوي **قوله** ولو توضأ لا يريد به الاسلام التقييد بقوله لا يريد به الاسلام ليس للاحتراز عما اذا تيمم يريد
به الاسلام بل ليس الحكم فيما اذا توضأ يريد به الاسلام بالطريق اذ الوضوء اذا وقع مطهرا للكافر وهو لا يريد به الاسلام
فلان يقع مطهرا وهو يريد به الاسلام اولى **قوله** وقال زفر يبطل تيممهما لان الكفر ينافيه وذلك ان الشارع جعل التراب
طهور المسلم فلا يكون طهورا في حق الكافر قلنا التراب طهور المسلم وهو قد كان مسلما حين استعمله فوقع مطهرا ومتى حصلت
الطهارة لم تبطل بالارتداد لان الكافر اهل للطهارة ولكن للخصم ان يقول الخص المسلم بالذكر في قوله عليه السلام التراب
طهور المسلم اي محل عمل التراب في حق افادة الطهارة هو المسلم لان عمله فيها غير معقول وهو ردة المسلم فيقتصر عليه
فلم يكن الكافر محلا لعمله وما يرجع على المحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء كالحرمة في باب النكاح فكما لا يفيد تيمم
الكافر الطهارة ابتداء لعدم المحلية لا يبقى تيمم الكافر ايضا لبطلان المحلية ثم يقال في توجيه مذهب زفر رح ان وصف
العبادة لا ينفك عنه عن التيمم وان تيمم المسلم عبادة عنه وان لم ينو فانه لا يشترط النية فيما يتعين العبادة حتى
ان الامساك في نهار رمضان صوم عنه بلا نية فكذا التيمم عبادة عنه وان لم ينو والكافر ليس باهل للعبادة فلا يصح
تيممه ويبطل بالارتداد وبهذا يشير تعليل الكافي في قول زفر رح حيث قال الخلاف فان زفر رح لانه عبادة فيصح فيه الكفر ويبطل
بالارتداد كالصوم فانه يشعر بان وصف العبادة لازم للتيمم لا ينفك عنه وعدم اشتراط النية له لا يدل على وجوده عنه
بلا وصف العبادة لان وصف العبادة عنه لا يحتاج الى النية اذا تعينت عبادة وبهذا يسقط ما يقال ان الفعل انما
يصير عبادة بالنية وهي ليست بشرط في التيمم عنه فوجب ان يكون الكافر اهلا له عند زفر ووجه السقوط ظاهر هذا
ولكن الامام الكرخي رحمه الله قال من حكى هذا المذهب عن زفر رح وهو عدم اشتراط النية لصوم رمضان فذلك خطأ انما قال
زفر رح ان صوم رمضان يصح من الصحيح المقيم بنية واحدة لا بدون النية وقال صدر الاسلام ابو اليسر هذا قول قاله زفر في
صغره ثم رجع عنه كذا في بعض شروح الهداية ولو سلم فالنية انما تسقط عند الصحيح المقيم لاستحقاق منافعه
في هذا اليوم لله تعالى باعتبار تعينه للصوم الفرض والتيمم وان وجب على المكلف فلم يتعين شئ من الاوقات للتيمم الواجب
حتى يتعين عنه ذلك الوقت لله بل كل ما اتى به من هذا الفعل فهو يصح ان يكون لله تعالى والا لا يكون فلا يقع الا بالنية
وبالجملة ان زفر رح انما لا يشترط النية فيما اذا تعين الوقت له ولا شئ من الوقت معين للتيمم حتى لا يحتاج الى النية
في وقوعه لله تعالى فالاولى ان يقال في جواب ما يرد ان النية ليست بشرط عند زفر رح يلزم ان يكون عبادة بل هو تطهير
محض في نفسه فيجب ان يكون الكافر اهلا له ان التيمم ان لم يلزمه وصف العبادة فالشارع ما جعل التراب طهورا الا في حق
المسلم لما روينا وذلك انه طهارة ضرورية جعل مطهرا للحاجة الى اقامة التكاليف الذي لا يصح الا بالطهارة وهذه الحاجة

متحققة في حق المسلم دون الكافر فلا يكون الكافر اهلاً له **قوله** لان الكفر ما فيه فيستوي فيه الابتداء والبقاء وقد يقال جاز ان يكون الشيء منافيا لابتداء الابتداء دون البقاء الا يرى ان المرأة اذا تزوجت مكاتب ابيها بعد موت الاب وهي وارثة له لم يجز ولو كانت تزوجته في حال حيوة الاب ثم مات الاب وورثته بقي النكاح صحيحا وكذا الخمر اذا باعه لا ينعقد سعه ولو باع عصيرا فتخمر قبل القبض بقي البيع ولكن ليتخير المشتري ولا يلزم من كون الكفر منافيا يستوي فيه الابتداء والبقاء **قوله** كالمحرمية في باب النكاح قلت ما لم يكن بوجه فالابتداء والبقاء فيه سواء كالمحرمية في باب النكاح وما يكون محلا من وجه فالتصرف فيه لا ينعقد ابتداء ولو كان منعقدا لا يبقى يبطل في البقاء كمكاتب الاب فانه من حيث انه لا يدخل في تلك البنت بعد موت الاب حقيقة محل للنكاح ومن حيث انه يدخل في ملكها حكما حيث ملكت بدله وهو بعرض ان يدخل في ملكها بالعجز عن اداء البدل ليس بمحل للنكاح فقلنا لا ينعقد النكاح فابتداء ويبقى بعد موت الاب لو كان النكاح في حيوة الاب وكذا الخمر محل للبيع من حيث انه مال ليس بمحل له من حيث انه ليس بمتقوم فقلنا لا ينعقد البيع فله ابتداء ولو كان منعقدا لا يبطل في البقاء واما المحرمية فهي ان يكون ما في المحلية من كل وجه وما ليس بمحل من كل وجه فهو ما في الابتداء والبقاء والكفر ينافي محلية التيمم من وجه دون وجه لانه ينافيه من حيث انه عبادة اذ الكافر ليس بمحل للعبادة ولا ينافيه من حيث انه طهارة اذ الكافر اهل للطهارة فيجب ان لا يصح تيمم الكافر ولا يبطل لو تيمم ثم ارتد والعياذ فالكفر كالخمر ومكاتب الاب لا كالمحرمية والله اعلم بالصواب ولكن لقائل ان يقول ان الكافر ليس بمحل للتيمم لان الطهارة ضرورية شرع مطهرا للحاجة الى اقامة التكاليف التي لا تصح الا بالطهارة وهذه الحاجة مقصورة على المسلم فلا يكون الكافر اهلا له ولا محلا لجعل التراب بوجه فيكون كالمحرمية لا كالخمر ومكاتب الاب والله اعلم بالصواب الا ان يقال سلمنا انها ضرورة ولا ضرورة في حق الكافر ولكن هذا ايضا لا يوجب ان لا يكون الكافر محلا للتيمم اصلا بل هو اهل له من حيث انه طهارة ليس باهل له من حيث انها ضرورية فيكون محلا من وجه دون وجه ليكون كالخمر لا كالمحرمية **قوله** كما لو اعترض على الوضوء وقد يقال حصول الطهارة لا يتوقف على وصف العبادة عندنا فان وضوء المرتد مطهر عندنا وليس بعبادة بل الطهارة تحصل به باعتبار استعمال الماء سواء كان عبادة او لا فجاز ان يبطل وصف العبادة في الوضوء المنوي ويبقى الطهارة باعتبار استعمال الماء في الاغتسال بخلاف التيمم فانه لا يقع مطهرا عندنا الا بوصف عبادة لان النية شرط فيه ويكفر يبطل وصف العبادة فيبطل ما هو عليه وهو الطهارة اذ الحكم لا يبقى لا ببقاء العلة او خلفها فلا يبقى الطهارة التي حصلت بالتيمم بوصف لانه عبادة فافترقا **قوله** لان القدرة هي المرادة بالوجود بخلاف الوجود في اية الكفارة فان المراد به الملك لانها عقوبة وانها لا تتصور الا بتنقيص المال عن ملكه او باتعاب النفس فيشترط الملك ليتحقق معنى العقوبة **قوله** هو غاية الطهورية التراب وتوقيت التراب به يشعر بكونها ضرورية ومتى كانت الطهورية ضرورية كانت الطهارة الحاصلة بها ضرورية ايضا فتتقدر بقدر الضرورة وقد انتهت الضرورة برؤية الماء فينتهي الطهارة وايضا قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء يحتمل ان يكون معناه تاقيت عمل التراب اي التراب مفيد طهارة موقتة الى وقت القدرة على استعماله وحينئذ ينتهي الطهارة بالقدرة عليه ومن ضرورة انتهائه بها عود الحدث السابق ويحتمل ان يكون معناه تاقيت الحكم بكونها مطهرا وتوقيت الحكم به لا يوجب توقيت الطهارة فيثبت الطهارة المطلقة لكن حمل على الاول اخذ بما هو الاحوط بالمتيقن **قوله** والنايم عند ابي حنيفة رحمه الله قادر تقديرا لانه عجز استعمال الماء بعذر من الماء فلا يعتبر ولان الماء

باطن

باطن لا يوقف عليه فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر وهو المرور على الماء ولان النوم في حالة السفر على وجه لا يشعر بالماء في غاية الندرة فلا يعتبر نومه وفيه بحث اما اولا فلان النوم من العوارض السماوية فلا يصح قوله بعذر من العباد واما ثانيا فلان النوم مما يقع عليه من ابتلي به الا يرى انه يتعلق به انتقاض الطهارة لو كان مبطنا كما تعلق به على ان العجز المتحقق بعذر من العباد ايضا معتبر في هذا الباب حتى يصح التيمم للمقيد والمحبوس والجواب عن الاول من جناية يمكن دفعه كان من قبيل العباد ومن حيث انه مما يقتضيه طبع البشر سماوي والجهة الاولى تقتضي ان يعتبر النايم قادرا والثانية تقتضي ان لا يعتبر فاعتبرناه قادرا احتياطا وحكمنا بانتقاض التيمم وقت مروره على الماء وعن الثاني فانا ان تيمم المقيد والمحبوس لا يفيد الطهارة ولكنا امرنا به وبالصلوة للعاجز على احترام الوقت كما ان يوم الحايض اذا انقطع دمها في رمضان في بعض اليوم باق ان تمسك بقية يومها احتراما للوقت وكالذي تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع وهو طالع فانه يمسك ذلك اليوم ثم يقضي والدليل على ذلك انه يجب عليهما الاعادة اذا اطلق او خرج من السجن ولو كان تيممهما مفيدا للطهارة لم يجب عليهما او نام لم يمر تيممهما وكذا تيمم المكره على ترك الوضوء كبدء الاملا فالاكراه كما هو على ترك الوضوء دون التيمم وكذا القيد والحبس على وجه لا يقدر معهما على استعمال الماء ولا حكم للنادر بخلاف من لم ماء سخينا في المصر فانه غير نادر لكنه ابتلي الفقراء سيما الغرباء منهم فانهم قلما يجدون ماء سخينا يكفي الوضوء فضلا عن الاغتسال واما ثالثا فلان غياب الماء في الرحل نادر اذ كان وضعه هو او غيره بامره مع انه يجوز الصلوة بالتيمم عنده ولان النادر اذا وجد وقد تناوله النص فلا بد من اعتباره الا يرى ان ابا حنيفة رحمه الله جوز التيمم للجنب في المصر اذا خاف ان يقتله البرد او يمرضه اذا اغتسل وهو في المصر مع ان تحقق هذه الحالة في المصر نادر ولكن النص تناوله فلا بد من اعتباره فالظاهر هو ما قيل انه لا ينتقض التيمم به اتفاقا وغاية ما يمكن ان يقال الكلام في النوم الذي لا ينتقض به الطهارة وانه في حكم اليقظة لبقاء بعض الاستمساك وعدم نقض الطهارة به فاعتبر عدما ولكن لقايل ان يقول لا نسلم ان الكلام في النوم الذي لا ينتقض به الطهارة فان الجنب اذا تيمم نائم مضطجعا او مستوركا ومر على الماء بطل تيممه وعادت الجنابة مع ان هذا النوم مضطجعا ليس في حكم اليقظة حتى ينتقض به الطهارة عن الحدث فعلم ان الكلام في مطلق النوم **قوله** لان الطيب اريد به الطاهر فان **قلت** الارض يطهر باليبس ولا يجوز به التيمم **قلت** الطهارة منصوص عليه فينصرف الى الكامل والطهارة باليبس طهارة من وجه لثبوته بالدليل الظني فلا يتناوله النص وسياتيك توضيحه ان شاء الله تعالى **قوله** ولانه آلة التطهير فلا بد من طهارته بنفسه وقد يشكل بان الشيء قد يطهر المحل عن نجاسة اخرى مع كونه نجسا بنفسه الا يرى ان البول لو استعمل في الثوب النجس يطهر الثوب عن تلك النجاسة ويكون الباقي نجاسة البول حتى لو كان نجاسة مخففة يعفى اقل من الربع وان كان لا يعفى من النجاسة التي ازيلت به الا قدر الدرهم **قوله** ويستحب لعادة الماء الخ وقد يحتاج الى الفرق بين هذا وبين اجتهاد النبي عليه السلام فانه لا خلط له عليه السلام من الاجتهاد الا اذا انقطع طمعه عن الوحي والفرق ان كون التيمم مطهرا معلق على عدم القدرة على استعمال الماء وقد تحقق بانعدام الماء ولو علقناه على انقطاع طمعه عنه لكان تقييدا بالراي واما جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فمعلق على انقطاع طمعه عن الوحي فلا يجوز قبله **قوله** ليتم الاداء باكمل الطهارتين كانهما ارادا انا كلهما وصفا لا ذاتا فلا يرد ان طهارة الوضوء لما كانت اكمل الطهارتين وجب ان لا يصح امامة المتيمم للمتوضي لامتناع بناء القوي على الضعيف وذلك ان كمال صلوة المقتدي وصفا لا يمنع من البناء حتى ان المقتدي اذا اتى بجميع مكملات الصلوة من الواجبات والسنن والاداب ولم يات الامام بشيء منها لكنه صح الاقتداء مع اختلاف صلوتهما كمالا ونقصانا لان هذا لما كان اختلافا في الاوصاف لم يمنع الاقتداء وكذا اختلاف صلوة

المتوضئ والمتيمم كمالا ونقصانا ليس باعتبار الذات لما عرف انه ليس لاحدهما خلفا من الآخر انما الخلفية بين الطهورين
على ما عرف بل اختلافهما من حيث الاوصاف فلا يمنع الاقتداء والله اعلم بالصواب قوله ولا يزيل حكمه
بيقين مثله وكذا غالب الراى ليس كاليقين فلا يزول به العجز اليقيني ولا يبلغ ايضا فيكون التاخير مستحبا فان
قلت يشكل بما اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء حيث يجب عليه الطلب ولا يجوز له التيمم مع ان العجز ثابت
حقيقة والقدرة بغالب الراى لا باليقين اجيب بانه مغالطة لان الماء اذا كان بقربه فى ظنه كان واجدا
للماء اى قادرا على استعماله بغالب الراى لا عاجزا قوله الا بيقين على وجود القدرة فى الحال لم يستقم
لان عليه ان ظن بوجود الماء يكفى لوجوب الراجل ان القدرة فى الزمان المستقبل فى آخر الوقت فكذلك
ان اليقين بحدوث القدرة لا يورث ∴ وهو العجز الحالى فكان اليقين بحدوث القدرة عدم اليقين
اى لا بل وان يعتبره قادرا على استعماله لاستحالة وجوب الوضوء مع العجز عن استعمال الماء وقدرة
المتيمم على استعمال الماء فى اثناء الصلوة يفسدها ومتى فسدت حتى يجب الاستيناف يعود خوف الفوت
لانه قد كان خايفا فوات الصلوة مع الامام ان اشتغل بالوضوء قبل ان يصلى الامام شيئا من الصلوة فلا
يكون خايفا فواته ان اشتغل بعد ما صلى الامام شيئا منها اولا ومتى عاد الخوف عاد العجز عن استعماله بالضرورة
والعجز عنه يمنع وجوب الوضوء فيؤدى وجوبه الى عدمه وما ادى ثبوته الى بطلانه كان باطلا قوله ان اشتغل
بالطهارة قبل الوضوء صرفا للطهارة الى المعهود المتعارف او المطلق الى الكامل قوله ان تفوته الصلوة يشير
الى ان المرخص هو خوف فوات كل الصلوة وهكذا ذكر فى بعض الحواشى حيث قال هذا اذا لم يرج ادراك البعض اما
اذا كان يرجو ادراك البعض لا يتيمم قوله لانها لا تقضى اشارة الى جواز التيمم عند عدم خوف فوت صلوة
تقضى خارج الوقت ولقائل ان يقول الصلوة الموقتة وان كانت تقضى فالمحافظة على الوقت واجبة عليه لا تقضى
فيجب ان يصح التيمم عند فوت المحافظة عليه كما يصح عند خوف وقت الصلوة قوله وهو الصحيح احتراز عن ظاهر
الرواية انه يجزيه التيمم بحديث ابن عباس رضى الله عنه اذا فجئتك جنازة وانت على غير وضوء فتيمم وصل عليها
ولم يفصل قلنا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال اذا فجئتك جنازة فخشيت فوتها فصل عليها بالتيمم فقد
علقها بخوف الفوت وليس للولى ذلك لتمكنه من الاعادة فان قلت ربما لا يتمكن منها بان صلى من هو مقدم على
الولى كالسلطان والقاضى وامام الحى قلنا كانه اراد بالولى ولى الصلوة لا ولى الميت ولا يخاف الفوت من يلى
صلوته الى قوله لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء فى صلوته فتفسد فان قلت فى المتيمم اذا احدث فى الصلوة
فانصرف ثم وجد ماء كان له ان يتوضأ ويبنى على صلوته كذا ذكر القاضى الامام فخر الدين فى فصل المسح فعلم ان القدرة
على الماء بعد انتقاض التيمم لا تفسد الصلوة اجيب بالمنع فقد ذكر فى مبسوط شيخ الاسلام ان المتيمم اذا شرع فى الصلوة
فسبقه الحدث فانصرف ليعيد التيمم فوجد الماء يفسد صلوته لان القدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف يبطل
حكم الخلف كما لو وجد المتيمم ماء فى خلال الصلوة قبل ان ينتقض تيممه بالحدث وقد يفرق بان التيمم ينتقض بصفة
الاستناد الى الابتداء وجوده عند اصابة الماء لانه يصير محدثا بالحدث السابق اذ الاصابة ليس بحدث وفى
مسئلتنا لم ينتقض التيمم بصفة الاستناد عند اصابة الماء لانتقاضه بالحدث الطارى على التيمم والقدرة على الاصل

خوف م

حال قيام الخلف يبطل حكم الخلف ولم يوجد القدرة عليه حال قيام الخلف وذكر فى الحبيبى فى الجواب عن الفرق المذكور
ان حكم الحدث السابق عند رؤية الماء لا يستند الى ابتداء وجوده فانه لو شرع بالتيمم فى صلوة النفل ثم راى
الماء يلزمه القضاء لصحة شروعه فى الصلوة باعتبار عدم الاستناد وهذا الفقه وهو ان عود الحدث السابق
حكم انتقاض التيمم برؤية الماء والرؤية حصل فى الحال فيثبت الاقتصار نتقاض فيقتصر عود الحدث السابق
ايضا على الحال وانما يمتنع البناء لبطلان حكم الخلف بالقدرة على الاصل قبل حصول المقصود لا لان الشروع
مع الحدث هذا لفظه قلت لو تيمم ولبس خفيه ثم احدث ثم وجد ماء يكفى للوضوء يتوضأ ويغسل رجليه
فلو لم يستند الانتقاض الى الابتداء لصح المسح على الخفين الا ان الاستناد ثابت من وجه دون وجه لانه
بين الظهور والاقتصار لان الانتقاض حكم الحدث والحدث وجد فى تلك الحالة فكان محدثا من ذلك الوقت الا
ان ضرورية محدثا متعلق لوجود الماء وهو قد وجد الان فهذا يوجب ضرورية محدثا فى الحدث فجعلناه ظهورا
من وجه واقتصارا من وجه فقلنا لا يجوز المسح على الخفين ولا بناء الباقى فيما اذا قدر على استعمال الماء فى
خلال الصلوة عملا بجهة الاستناد وقلنا بلزوم ما شرع فيه من الصلوة عملا بجهة الاقتصار اخذا بالاحتياط
فى كل فصل ثم لما كان فساد الصلوة عند وجدان الماء بعد ما لحق المتيمم الحدث فى الصلوة مجتهدا فيه جاز
ان يكون مذهب السلف اعنى العلماء الثلثة للقول ببقاء الصلوة صحيحة اذ تبقى صحيحة عندهما وتفسد
عنده فيتأتى الخلاف فيما اذا شرع بالتيمم ايضا فمع احتمال الاختلاف فى صحة البناء بالوضوء باعتبار الاحتمال
ببقاء الصلوة صحيحة عندهم او عندهما لا عنده لا وجه للجزم بالاتفاق مستندا بقوله لانا لو اوجبنا الخ
لظهور ان هذا الاستدلال واثبات الاتفاق به انما يصح اذا كان فساد الصلوة عند وجدان المتيمم الماء بعد
انتقاض تيممه بالحدث مجمعا عليه فيما بين السلف او فسدت عندهما لا عنده فاما مع احتمال الاتفاق على الصحة
او كونها صحيحة عندهما فاسدة عنده فلا وجه لهذا الاستدلال اللهم الا ان يجعل هذا استدلالا من المصنف
على اثبات الاتفاق بل يحمل على نقل الرواية عن السلف مع هذا الاستدلال قوله لانها تفوت الى خلف
اشار هنا الى ان كل ما يفوت لا الى خلف صح اداؤها بالتيمم عند خوف فوته اذا اشتغل بالوضوء سواء كان
الخوف بتقصير منه بان اخر الى ان خاف فوته او لا بتقصيره وقد اشار فى اول الباب عند قوله لان التقصير
يأتى من قبله الا ان خوف الفوات لما كان بتقصير منه لا يبيح له الصلوة بالتيمم سواء كان لها خلف ام لا و
بينهما نوع تناف قوله وهو الظهر اطلق لفظ الخلف على الظهر مع انه ليس بخلف لان اربع ركعات لا يكون
خلفا عن اثنين اما لانه خلف عند البعض واما لانه لا يتصور بصورة الخلف حيث يصار اليه عند العجز عن
اداء الجمعة وفيه نظر لان الظهر وان كان خلفا عن الجمعة صورة فهو لا يسقط الجمعة عن المكلف لا يبقى فى عهد
مجازا ان ادى الظهر كما انها حيث لا يقع باداء الظهر الا ثم اللاحق به كفوات يوم الجمعة بخلاف قضاء الظهر
فانه وقع الاثم اللاحق بفوات اصل الصلوة واذا كان لا يرتفع الاثم اللاحق بترك محافظة الوقت والجمعة
مع الظهر مختلفان اسما ونظاما قدرا فلا يمكن ان يجعل الجمعة كوصف الظهر منزلة محافظة الوقت الا يرى انه
لا يصح بناء الظهر على الجمعة لو كانتا صلوة واحدة لصح بناء احدهما على الآخر فلا يكون الظهر معينا حتى يكون

فوايتها كالفوات والله اعلم **قوله** ولان رحل المسافر يعدله الماء عادة فيفترض الطلب هذه النكتة تشير الى ان الفصول الثلثة وهو ما اذا وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره او وضعه غيره وهو لا يعلم به على الاختلاف وهو رواية عن محمد رحمه الله في غير رواية الاصول **قوله** لا قدرة له بدون العلم يشكل بالنايم المار على الماء حيث ينتقض تيممه مع ان النوم ينافي العلم كالنسيان وبالامي الذي لا يعلم باقتداء القارئ به حيث يجعل قادرا على القراءة باقتداء القارئ به حتى يفسد صلوته ومع عدم علمه بذلك على ما سيجئ والجواب اما عن الاول فلما مر ان الكلام في النايم الذي لا ينتقض نومه الطهارة وهذا النوم في حكم اليقظة وفيه بحث وقد مر وجهه واما عن الثاني فلان في القراءة بين المصلين كثرة فيكون الامي الذي اقتدى به القارئ وهو لا يعلم به مقصرا في حق ترك التفحص عن حال القارئ فلا يعذر في هذا الجهل فهو كمن صلى بالتيمم ناسيا للماء والماء معلق في عنقه لانه نسي ما لا ينسى عادة لا كمن نسي الماء في رحله **قوله** ولان كان متنقا فرض السير يعوت لا الى خلف وغاية ما يمكن في توجيه هذا الفرق ان ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله من الدليل على اعتبار هذا النسيان وعدم وجوب الاعادة يقتضي اعتباره وعدم وجوب الاعادة في مسئلة الماء والثوب جميعا لتحقق العجز عن استعمال الماء والثوب بالنسيان وما ذكر ابو يوسف رحمه الله يقتضي ان لا يعتبر هذا النسيان في الفصلين ويجب الاعادة في المسئلتين فلله در ابو حنيفة رضي الله عنه عمل بدليل اعتبار النسيان في مسئلة الماء وبدليل عدم اعتباره في مسئلة الثوب جمعا بين الدليلين بالقدر الممكن ولم يعكس لان الفوات في مسئلة الماء الى خلف فلا يجب الاعادة فيها لو وجبت في مسئلة الثوب بالطريق الاولى لان الفوات فيه لا الى خلف فلم يتحقق العمل حينئذ بالدليلين وبهذا التقرير يسقط ما يقال انه لا اثر للفوات لا الى خلف في القدرة على استعمال الثوب ولا للفوات الى خلف في العجز عن استعمال الماء بل العجز في المسئلتين على نمط واحد فلا وجه للفرق المذكور ووجه السقوط على ما ذكرنا من التقرير ظاهر والله اعلم بالصواب

باب المسح على الخفين

قوله جايز بالسنة رد على من قال جايز بالكتاب حملا لقراءة حفص في قوله تعالى وارجلكم على حالة التخفف وانه غير سديد لانه مد الوظيفة الى الكعبين والممدود اليهما هو الغسل دون المسح ولان الممسوح هو الخف دون الرجل بل في قراءة حفص اما معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في حق الرجل هو الغسل بقرينة قوله تعالى الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة وفايدته التحرز عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب عليها فعطف على الممسوح لا ليمسح بل لينبه على وجوب الاقتصار في صب الماء عليها كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح والمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كذا قيل وانه مخالف لقاعدة العربية ان العامل في المعطوف ما هو العامل في المعطوف عليه ينصب عليها العامل انصبابة واحدة فانه يقتضي ان يكون العامل في ارجلكم المعطوف على رؤسكم هو امسحوا المذكور المراد حقيقة المسح وهو اصابة الماء دون الاسالة دون امسحوا المقدر المراد به الاداء بالغسل الخفيف الشبيه بالمسح والا لم يكن عاملا التابع والمتبوع واحدا واما مجرور بالجوار **فان قلت** هل يجوز ان يكون معطوفا على الممسوح بقراءة الخفض على اللفظ وبقراءة النصب على المحل نحو يذهبني في نجد وغورا غايرا قلنا لا بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم غسل الرجلين وانكر على من مسحهما فقد روي انه عليه السلام

رأى قوما يمسحون ارجلهم فقال ويل للاعقاب من النار وعن عطاء والله ما علمت ان احدا من اصحاب الرسول عليه السلام مسح على القدمين فعلم ان الرجل مغسول لا ممسوح فلا بد وان يحمل قراءة الخفض اما على الجوار واما على ما ذكر اولا واما حمله على حالة التخفف فغير مستقيم لما ذكرنا **فان قلت** روي عن الشيخ الامام الزاهد ابي الحسن الرستغفني انه حمل قراءة الخفض على حالة التخفف وانه امام معتمد في القول والعمل فلا بد وان يخرج له وجه صحيح للتفصي عما ذكر من وجه عدم استقامة الحمل على حالة التخفف **قلنا** يمكن ان يقال الغاية المذكورة غاية للمحل دون الفعل كانه قيل وامسحوا بهذا المحل وهو الارجل لا مطلقا بل من رؤس الاصابع الى الكعبين والباء اذا دخل على المحل يقتضي استيعاب الالة وبعض المحل فيفترض مسح بعض هذا المحل مع استيعاب الالة والمسح انما لم يضرب له غاية في الشرع فمحل المسح هو الرجل له غاية ضرورية شرعا لان ما فوق الكعب ليس بمحل له على انه يحتمل ان يكون معناه وارجلكم المغسولة الى الكعبين او متخففين الى الكعبين ومن شرط المسح على الخف ان يكون الرجل مغسولا الى الكعبين او متخففين الى الكعبين وان يكون الماسح متخففا الى الكعبين والداعي الى هذا التكلف هو حمل كل من القراءتين على فايدة كما هو الاصل في كل آية قرئت بقراءتين وكل حديث روي بروايتين واما ما ذكرنا من ان الممسوح حالة التخفف هو الخف دون الرجل فجوابه ان الرجل ممسوح حكما لقيام الخف مقام بشرة القدم **قوله** اخذا بالعزيمة كان ماجورا باعتبار اختيار الغسل الذي اشق على البدن لا باعتبار ترك المسح **فان قلت** اشار الامام فخر الاسلام في البزدوي الى انه لا ثواب الا في اداء ما عليه وحسن الطاعة الا فيما هو اشق على البدن **اجيب** بان معناه لا ثواب باعتبار اداء الفرض الا في اداء ما عليه وخلوص النية فثواب الاخف والاشق باعتبار اسقاط الفرض سواء ولكن جاز ان يكون في الاشق فضل ثواب باعتبار ما فيه من زيادة قهر النفس على ما اشار اليه النبي عليه السلام بقوله اجرك على قدر تعبك ثم يحتمل ان يكون قوله ماجورا كناية عن عدم كونه اثما فلا يرد عليه ما نقلنا قيل ويوافق ما ذكر في الذخيرة حيث قال وفي فوايد الشيخ الامام الزاهد ابي الحسن الرستغفني رحمه الله سئل عن المسح على الخفين يراه الرجل الا انه يحتاط وينزع خفيه عند كل وضوء ولا يمسح عليهما فقال اجيب الى ان يمسح على خفيه اما لنفي التهمة عن نفسه لان الروافض لا يرونه واما لان الآية قرئت بقراءتين بالنصب والخفض فينبغي ان يغسل رجليه حال عدم اللبس ويمسح على الخفين حالة اللبس عملا بالقراءتين ويدل عليه حديث صفوان بن عسال من قوله كان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا اذا كنا في سفر ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليها الا عن جنابة ولكن عن بول او غايط او نوم لانه ادنى درجات الامر **قوله** على طهارة كاملة اي على كل الطهارة لا على بعضها يشعر بهذا قول المصنف رحمه الله فيما بعد وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث وهو المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم فيراعى كمال الطهارة وقت المنع لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف مانعا هذا كلامه ووجه الاشعار ظاهر وما قيل ان المراد بالكاملة طهارة الماء في حق الاصحاء فيكون احترازا عن طهارة التيمم وطهارة صاحب العذر نظر لان نقصان الطهارة في حق صاحب العذر لا يمنع المسح حتى يجوز له ان يمسح في الوقت فلو كان

نقصانه مانعا لم يجز له المسح في وقت الصلوة نعم انه لا يمسح بعد خروج الوقت اذا كان الحدث جاريا
وقت الوضوء او اللبس لا لكون طهارته ناقصة بل لكون الحدث سابقا اذ الناقض بعد خروج الوقت هو الحدث
السابق والمسح انما يجوز بحدث تاخر لقوله ثم احدث **قوله** والمتيمم اذا لبس خفيه ثم راى الماء وفي الكافي
لو تيمم ولبس خفيه ثم احدث ثم وجد ماء يكفي للوضوء يتوضأ ويغسل رجليه ولم يجز المسح لان تيممه بطل بوجود
الماء مستندا الى اول الاستعمال فتبين انه لبس الخف بلا طهارة هذا كلامه وهو مشكل لظهور ان المتيمم اذا احدث
ثم وجد الماء انما يبطل تيممه بالحدث لا برؤية الماء لانه لم يكن متيمما عند رؤية الماء حتى يبطل به التيمم وانتقاض
التيمم بالحدث لا يستند الى اول الاستعمال صرح به القاضي الامام فخر الدين في فصل المسح **فان قلت** ان المتيمم
اذا شرع في الصلوة فسبقه الحدث فانصرف ليعيد التيمم فوجد الماء تفسد صلوته ولولا ان المتيمم ينتقض برؤية
الماء مستندا الى اول الاستعمال عند تخلل الحدث بين التيمم ورؤيته لما فسدت صلوته **اجيب** بالمنع فان القاضي
الامام فخر الدين ذكر ان الصلوة لا تفسد في هذه الصورة بل يتوضأ ويبني على صلوته ولو سلم فالفساد للقدرة
على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف لا لان التيمم ينتقض مستندا الى اول الاستعمال فالجواب ان الشرع
قد جعل القدرة على استعمال الماء سببا لعود الحدث السابق حتى انه اذا قدر عليه ينتقض الطهارة التيمم
والطهارة لا تنتقض الا بما يضاده والقدرة لا تضاد الطهارة فلا بد من القول بعود الحدث السابق ولا سبب
لعوده سوى القدرة على استعمال الماء فكان هو السبب له واذا قدر عليه وجب ان يعمل القدرة عملها الا لمانع
ولا شيء هنا يمنعها عن عملها الا الحدث المتخلل بينها وبين التيمم وانه لا يصلح مانعا لانه يتعرض للطهارة
حالة البقاء ورؤية الماء يتعرض لها في الابتداء يمنعها عن التحقق واعادة الحدث السابق فجاز ان لا يبقى الطهارة
بالحدث المتخلل بين ثم ينعدم من الاصل برؤية الماء وعود الحدث السابق بهذا السبب الشرعي اذا وجد وامكن
اعتباره وجب ان يعتبر فيجب ان يعود الحدث السابق برؤيته عند تخلل الحدث كما يعود عند عدمه فعلى هذا
كان الصحيح هو وجوب الاستيناف فيما اذا انتقض التيمم في الصلوة بالحدث فذهب ليعيده فقدر على استعمال
الماء كما هو مذهب البعض لا كما ذكره الامام فخر الدين رحمه الله ويمكن ان يجاب بالتزام ان الحدث لا يبطل التيمم
في حق الرجل لعدم سراية الحدث اليه اذ الخف يمنع سرايته الى الرجل بل المبطل لطهارة الرجل عند رؤية الماء هو
الحدث السابق فيتبين ان اللبس كان على غير الطهارة **قوله** لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث
وتحقيقه ان اللبس فعل يحتمل الدوام حتى يصح فيه ضرب المدة فيكون بقائه كابتدائه ويسمى بقائه لبسا كما يسمى
ابتداء باللبس فيصدق قولنا لبسهما على طهارة كاملة اذا اكمل الطهارة بعد اللبس كما يصدق اذا اكمل الطهارة ثم
لبسهما فقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث يفيد اشتراط اللبس على طهارة كاملة قبيل الحدث واللبس عليها قبيله
موجود فيما اذا لبس ثم اكمل الطهارة ثم احدث لدوام اللبس الى وقت اكمال الطهارة فصدق قوله لبسهما على طهارة كاملة
ثم احدث يستدعي اكمال الطهارة قبيل الحدث سواء اكملها قبل اللبس او بعده فيفيد اشتراط الكمال وقت الحدث دون ابتداء
اللبس من غير ان يراد باللبسين واحد كما زعم بعض الشارحين او يجعل قوله على طهارة كاملة متعلقا بقوله ثم احدث كما ذكر في
بعض الحواشي **قوله** هو المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح وعند الشافعي

الهامش: القاضي

يشترط كمال الطهارة عند ابتداء اللبس حتى لو غسل احدى رجليه ولبس الخف ثم غسل الاخرى ولبس الخف الآخر لا يجوز المسح عنده
هو يقول وقت اللبس حال انعقاد العلة لانه سبب منع سريان الحدث والحدث حال ثبوت الحكم فيشترط الطهارة في
الطرفين كما في نصاب الزكوة يشترط كماله في طرفي الحول ولنا انه انما يحتاج الى المسح وقت الحدث فيشترط كمال الطهارة
حينئذ وهذا لان الخف عند مانعا لا رافعا وانما يصير مانعا اذا كانت الطهارة كاملة وقت الحدث والا يصير رافعا وانعقاد
العلة لا يتصور محلها ومحلها الحدث لا محل العلة محل حكمها وحكمها منع الحدث فيكون محل الحكم هو الحدث وهو معدوم
حال اللبس فلا يكون وقت اللبس وقت انعقاد العلة فيكون اشبه بما في طرفي الحول وكمال النصاب ليس بشرط فيها فكذا هنا
قوله فيراعى جميع ما ورد به الشرع **فان قلت** الشرع كما ورد بالمسح على الظاهر ورد بالتخطيط والبداية من الاصابع والاستيعاب
الى اعلى الرجلين وكذا ذلك ليس بحتم **اجيب** بان حديث مسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها مطلق لا يقتضي
الا المسح مقدار ثلثة الاصابع على ما نذكر فلا يقيد بالتخطيط وبالبداية والاصابع لانه مشهور فلا يقيد باخبار الاحاد واما
تقييده بظاهر الخف فلانهم اجمعوا على ان كل الخف ليس بمحل للمسح حتى لو اكتفى بالمسح في الساق لا يجوز ولما سقط اعتبار كله
محلا للمسح وتعين البعض مرادا صار مجملا في ذلك البعض المراد بالنص فالتحق فعل الرسول وهو المسح على ظاهر الخف بيانا
له كما التحق حديث المغيرة بيانا في مسح الراس على ما مر واما التخطيط والبداية بالاصابع والحديث المشهور مطلق فيهما
فلا نقيده بفعل النبي عم **قوله** وفرض ذلك مقدار ثلثة اصابع لان النبي عم راى رجلا يغسل خفيه فقال اما يكفيك ثلث
اصابع ولان قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة يحتمل ان يكون معناه يمسح خفيه بيديه فيجب استيعاب الخف
دون الالة ويحتمل ان يكون معناه يمسح بيديه بخفيه فيجب استيعاب الالة دون الخف فقدر ما يستوعبه
الالة متيقن لانه واجب على التقديرين فيثبت ما هو المتيقن غير ان الاصابع اصل في اليد فاعتبرت هي دون
الكف ثم اقيم اكثرها وهو الثلث مقام الكل قولا بكمال التخفيف لا يقال الاحتياط يقتضي ان يجب استيعاب الخف
لانا نقول الاحتياط معارض بمحل التخفيف فانه يوجب الاكتفاء بمقدار الالة فوجب اعتبار المتيقن وترجيحه
على المشكوك بالتيقن او نقول لما احتملت استيعاب الالة واستيعاب المحل حملناه على الاول اعتبارا بمسح الراس
قوله ولا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل اي لا يجوز المسح لمن وجب عليه غسل جميع البدن عند وجدانه
ما يكفيه لا عن الحدث ولا عن الجنابة اما الاول فصورته رجل توضأ ولبس خفيه ثم اجنب ومعه قدر ما
يتوضأ يتيمم فلو اصابه الحدث بعد ذلك يتوضأ ويغسل رجليه ولا يجوز المسح بعد ذلك ولو ليه الخف بعد الوضوء
فكلما احدث ويجد الماء يتوضأ به ويمسح غير داخل في لفظ الرواية اذ لا يجب عليه في هذه الصورة غسل جميع
البدن عند اصابته ما يكفيه بل غسل بعضه لانه قد غسل اعضاء الوضوء والغسل عبارة عن جميع وهذا الفقه تقدم
وهو ان الخف عهد مانعا لا رافعا وفي كل موضع يجب عليه غسل جميع البدن عند اصابة ما يكفيه كالجنب الذي
تيمم لجنابته ثم احدث لو توضأ ومسح على خفيه صار الخف رافعا حيث ينتقض حينئذ طهارة الرجل عند رؤية
الماء مستندا الى ما هو سبق الحدث السابق بخلاف ما اذا توضأ الجنب المتيمم وغسل رجليه ثم احدث حيث لا ينتقض هناك
طهارة الرجل مستندا عند اصابة ما يكفي للاغتسال فلا يصير رافعا واما الثاني فصورته ظاهرة وهي ان يغسل الجنب
جميع بدنه بنوع تكلف ومسح على خفيه لا يجوز وان قد لبسهما على طهارة كاملة لحديث صفوان لحديث على ما ذكرنا

الهامش: غسل

من معنى الرواية دليل على بعض المدعى وهو انه لا يجوز المسح عن الجنابة لمن وجب عليه غسل كل البدن عند اصابة
ما يكفيه واما عدم جوازه عن الحدث فقد اشار الى دليله فيما تقدم ان الخف عهد مانعا لا رافعا فلم يتعرض لاقامة
علته هنا فظهر ان من صورة المسئلة بقوله رجل توضاء ولبس خفيه ثم اجنب ومعه قدر ما يكفيه للوضوء
الى آخرها مر قد اصاب المحز وطبق المفصل ويقال لانه يطبق المفصل للرجل اذا اصاب الحجة اذ لا بد وان يفرض
فيها صورة لا يجوز فيها المسح عن الحدث لمن وجب عليه الغسل اى غسل جميع البدن عند وجدان ما يكفيه كما يقتضيه
اطلاق لفظ الرواية حيث لم يقيد فيه المسح عن الجنابة فيجرى على اطلاقه وتبين ان تصوير المسئلة بهذه الصورة
لا يخالف لفظ الرواية على ما زعم بعض الشارحين و لا الدليل الذى اقام من حديث صفوان لانه على بعض المدعى
والله اعلم قوله لحديث صفوان بن عسال الى آخره فان قلت قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة مطلق
يتناول الجنب والحدث وهو مشهور فلا يجوز تقييده بحديث صفوان لانه من الاحاد اجيب بعد تسليم انه من
الاحاد بانه يوافق دلالة الاجماع فانهم اجمعوا على ان المسح رخصة وان المطلوب من الرخصة التيسير واليسر
للجنب فى نزع الخف وغسل القدم لان غسل جميع البدن ومسح الخف نهاية العسر والتكلف فلا يشرع فى
حقه او يقال انه مؤيد بدلالة المشهور لان شرعية المسح لدفع الحرج ولا حرج للجنب لان الجنابة لا تتكرر
قوله رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا هذا يشعر بان نزع الخف ثم الغسل
مكروه لان ادنى درجات الامر الاستحباب كما هو مروى عن الامام الرستغفنى قوله وينقضه ايضا نزع الخف
لما روى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما انه كان فى غزوة فنزع خفيه وغسل قدميه ولم يعد الوضوء وهكذا
روى عن اصحاب رسول الله صلعم فعلم ان الحدث انما يزول بالمسح زوالا موقتا الى وقت النزع قوله وكذا
مضى المدة لما روينا من حديث صفوان فانه يدل على عدم جواز عدم النزع ثلاثة ايام ولياليها ولو لم ينتقض المسح
بمضى المدة لجاز عدم النزع اكثر منها او انتهاء بما ينتقض كذا فى بعض الحواشى فيه نظر لان النص يدل على
عدم جواز النزع ثلاثة ايام ولياليها اذا احدث من بول او غائط او نوم فغاية ما يدل عليه بحكم التعقيد
بثلاثة ايام ولياليها انا نلزم الماسح بالنزع اذا الحدث بعد ثلاثة ايام ولياليها لان يوم بالنزع كان حجة ثلاثة
ايام ومن لحوق حدث بعد مضيها وكذا قوله يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها يقتضى توقت
جواز المسح لا توقت حكم المسح وهو الطهارة وفى فتاوى قاضيخان ان مسح الخف اذا انقضت مدة مسحه فى
الصلوة ولم يجد ماء فانه يمضى على صلوته لانه لا فائدة فى قطع الصلوة لانه حاجته بعد انقضاء المدة الى
غسل الرجلين فلو قطع الصلوة وهو عاجز عن غسل الرجلين فانه يتيمم ولا حظ للرجلين من التيمم ولهذا يمضى على
صلوته ومن المشايخ من قال يفسد صلوته والاول اصح قوله هو الصحيح اى القول باشتراط خروج الكل
او الاكثر لثبوت حكم الانتقاض هو الصحيح او القول بانتقاض المسح بخروج اكثر القدم هو الصحيح فقوله هو الصحيح
على الاول احتراز عما روى عن ابى حنيفة رضى الله عنه انه ان زال عقب الرجل بطل مسحه فهو لا يشترط خروج
الكل والاكثر وعلى الثانى احتراز عما روى عن ابى حنيفة ~~ومحمد~~ محمد رحمه الله انه بقى من ظهر القدم فى موضع قرار
القدم ثلاثة اصابع لا ينتقض مسحه فهو لا يقول بالانتقاض بخروج اكثر القدم قوله ومن ابتدأ المسح وهو

مقيم

مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة مسح ثلثة ايام ولياليها عملا باطلاق الحديث وقال الشافعى رحمه الله يتم مدة المقيم لان
المسح عبادة فاذا شرع فيها على حكم الاقامة لم يتغير بالسفر كالصوم يشرع فيه ثم يسافر وكالصلوة يشرع فيها
فى سفينة فى المصر ثم تسير فيصير مسافرا فى صلوته فصلوته لا تتغير لان حال الاقامة حال العزيمة وحال السفر حال
رخصة فاذا اجتمعا فى عبادة غلبت العزيمة الرخصة ولنا ان المسح جاز له وهو مسافر فله ان يمسح كمال مدة السفر
لاطلاق الحديث وكما لو سافر قبل الحدث وهذا لان المسحات فى المدة كصلوات يوم وليلة وصيام شهر بدلالة ان بعضها
لا يبطل بالبعض وفساد آخر المسح لا يوجب فساد اولها فانعقاد حكم الاقامة لاولها لا يمنع انعقاد حكم السفر لآخرها
كمن سافر آخر اليوم او آخر رمضان يسقط عنه شطر باقى الصلوة و باقى الصيام وهذا لانه جاز ان ينفصل بعضه
عن بعض فسادا فكذا جاز تغيرا ولانه حكم متعلق بالوقت فيعتبر فيه آخره كالصلوة فانها حكم متعلق بالوقت
فاعتبر فيها آخر الوقت كذا فى الكافى ولقائل ان يقول بل المسحات كصلوة وقت وصوم يوم لرجوعها الى سبب
واحد وهو التخفف بخلاف الصلوات والصيامات لاختلاف اسبابها فتحقق صحة المسح على حكم الاقامة كالشروع فى الصلوة على
حكمها ولو شرع فى الصلوة على حكم الاقامة ثم صار مسافرا اتمها فكذا اذا صح المسح وانعقد السبب لصحته على حكم الاقامة
وجب ان لا يتغير عند طريان السفر سلمنا ان المسحات كالصلوات فلا شك ان المسح الواحد كصلوة واحدة فيجب ان
لا يبقى المسح الواحد الذى شرع فيها على حكم الاقامة بعد انتهاء يوم وليلة والخلاف فيه كالخلاف فى المسح المتعدد
وايضا اعتبار مدة المسح بوقت الصلوة مشكل لان وقت الصلوة سبب لوجوبها والسببية تتقرر فى آخر الوقت
عندنا فكذا اعتبر فيه آخره اما ههنا فالسببية تتقرر بالتخفف مع الحدث فلا معنى لاعتبار آخره والجواب ان سبب
المسح ان كان هو التخفف فالتخفف فعل لبقائه حكم ابتدائه فكانه تخفف بعد ما صار مسافرا فينعقد المسح على حكم
السفر كما انعقد له على حكم الاقامة فاخذ آخر الوقت فى مدة المسح حكم السبب من حيث ان السبب يوجد فيه وهو التخفف
الذى فى حكم المبتداء قوله ويجوز المسح على الجبائر ولو تركه جاز وان لم يضره وعندهما ان لم يضره لم يجز لانه عليه السلام
امر عليا رضى الله عنه بذلك والامر للوجوب وله ان الفرضية لا تثبت بخبر الواحد كذا فى الكافى فان قلت يثبت فرضية
التعديل الاخير بخبر الواحد ومسح ربع الراس بالقياس على مسح الراس على ما مر تقريره فى الكافى وخبر الواحد ليس بادنى
من القياس اجيب بان خبر التعديل من المشاهير ولو سلم فالخبر لحق بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله اقيموا الصلوة
على ما صرح به بعض المحققين والخبر الواحد اذا خرج بيانا للمجمل جاز ان يثبت به الفرضية ومسح ربع اللحية
بالدلالة دون القياس قوله اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها يريد بالليالى الليالى التى يتخلل فى هذه الايام
ولا يريد به ثلث ليال مقدرة كذا فى الحميدى وفى الشرح اختلف العلماء على خمسة اقوال فعندنا اقل مدة الحيض ثلثة
ايام ولياليها وعن ابى يوسف يومان والاكثر من اليوم الثالث وروى الحسن عن ابى حنيفة رض ثلثة ايام بما يتخللها
من الليالى لان فى الاثار ذكر التقدير بالايام فجعلنا الايام اصلا وما يتخللها من الليالى يتبعها ضرورة وقال مالك
يقدر ما يوجد ولو بساعة وقدر الشافعى رحمه الله بيوم وليلة واحتج اصحابنا رحمهم الله بما روى ابو امامة الباهلى ان
النبى عليه السلام قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو مروى عن عمر وعلى وابن عباس وعثمان بن ابى
العاص وانس بن ملك رضى الله عنهم ثم ذكر الايام يستتبع الليالى كما فى قصة زكريا عليه السلام حيث قال فى موضع ثلثة

باب الحيض

ايام وفى موضع ثلثة ليال والقصة واحدة فلو لم يستتبع احديهما ما بازايها من عدد الايام او الليالى لما صح ذكر
العدد مقدرا بهذا فظهر ان ماذكر فى الحيدى فذلك رواية عن ابى حنيفة رحمه الله ولكن المذهب هو التقدير بثلثة
ايام فلاحاجة الى الثناء وبل المذكور فان قلت لو لم يستتبع ذكر الايام ما بازائها من الليالى وذكر الليالى بازايها
من الايام لم يكن بين ثلثة ايام وثلثة ليال فى قصة واحدة تمانع بل كان فى كل واحد منهما فايدة ليست فى غيرها
حيث نطق احدها بان زكريا عليه السلام كان مسلوب القدرة عن التكلم مع الناس ثلثة ايام ودل الاخر على
انه كان كذلك بثلث ليال فكل منهما ساكت عن مفهوم الاخر على تقدير عدم الاستتباع لا ناطق بخلاف مفهوم
قلنا قوله تعالى آيتك ان لا تكلم الناس يقتضى حصر الاية على حبس اللسان عن التكلم فى المدة المذكورة اذ الاضافة
فى آيتك للجنس فيكون المعنى ما آيتك الا سلب قدرتك عن التكلم فى هذه المدة فلولا ان احدهما يتناول ما
بازايه من الاخر لزم حصر الاية على السكوت فى المدتين المختلفتين وانحصارها فى احدى المدتين ينافى انحصارها
فى الاخرى وبعبارة اخرى ان الله جعل مجموع الاية فى موضع السكوت ثلثة ايام وفى موضع ثلث ليال فلولا ان
الايام يتناول ما بازايها من الليالى وبالعكس لزم ان لا يكون مجموع الاية ثلثة ايام وذلك لا يكون مجموعها ثلث
ليال والنص ناطق بان كلا منهما جملة الاية وان يكون كذلك الا وان يكون احدها بمعنى الاخر وذلك بان يتناول
الايام ما بازائها من الليالى وبالعكس نعم يشكل ما سياتيك فى الاجارة ان امراة اذا استاجرت ثوبا لتلبسه اياما
فلبست بالليل ضمنت ثم اذا جاء النهار برئت من الضمان فلو كان ذكر الايام بلفظ الجمع يتناول ما بازائها من الليل
وبالعكس لكان لها ؛ لبسه اياما بالليل ولا يضمن لو لبسته بالليل قوله وهذا نقض عن تقدير الشرع
فانه تقدر اقل المدة بثلثة فلو كان ما دونها يكون لم يبق الثلثة اقل مدته وذلك ابطال موجب النص قوله
فى التقدير بخمسة عشر يوما لما روى عن على رضى الله عنه انه قال ما زاد على خمسة عشر يوما فهو استحاضة وعن عطا رايت من
تحيض خمسة عشر يوما وقال عليه السلام يمكث احداهن شطر عمرها لا تصلى قوله لان تقدير الشرع يمنع
الحاق غيره به وذلك انه لو اقيم الاكثر مقام الكل مع كون الثلثة مثلا اقل المدة لزم ان يكون الاول شيئين
الثلثة الحقيقية والحكمية واستحال ان يكون اقل المدة شيئين احدهما اقل من الاخر ليقطع بتعيين الاقل حينئذ
لا دنى المدة بخلاف تقدير اشتراط الطواف بالسبع لانعدام التنصيص فيها بالاقل والاكثر فلا مانع من اقامة الاكثر
مقام الكل ثم بعد ذلك الفرق بين مقادير الصلوة والعقوبات وبين اعداد الاشتراط من حيث ان الاكثر لا يقوم مقام
الكل فى الاقل ويقوم مقامه فى الثانى بناء على معنى آخر وذلك ان الاكثر انما يقوم مقام الكل اذا كان البعض يقبل
الفصل عن البعض اداء وافادة الاكثر يفيد الكل كالطواف فان بعض اشواطه يقبل الفصل عن البعض فى الاداء
حتى لو طاف بعض الاشواط واشتغل بعمل آخر ثم اتمها جاز وكذا يفيد الاكثر من المبالغة فى التعظيم ما يفيد الكل فيصح
ان يقوم اكثره مقام كله بخلاف ركعات الصلوة لان بعضها لا يقبل الفصل عن البعض حتى لو اشتغل بعمل آخر
فسدت الكل وبخلاف مقادير العقوبات اذ البعض لا يفيد ما يفيده الكل من معنى الزجر لتفاوت احاد الناس فى
الانزجار فلا قطع لنا بتحقق الانزجار عند اقامة الاكثر فاعتبرنا فيها العدد المنصوص والله اعلم قوله انها جعلت
ما سوى البياض الخالص حيضا وروى عنها ايضا انها قالت كنا نعد الصفرة والكدرة حيضا فى عهد رسول الله صلعم

قوله

قوله وفم الرحم منكوس فان قلت فينبغى ان يكون الكدرة حيضا اذا تاخر عن الصافى اجيب بان التقدم والتاخر
فى الخروج على وجه ذكره ابو يوسف رحمه الله انما يتذكر عند اجتماع الصافى مع الكدر وعند اجتماعهما وجب ان يخرج
الكدر اولا لان فم الرحم منكوس واما اذا تاخر الكدر من الصافى يكون حيضا ايضا لجواز ان يكون الدم صافيا كله فيخرج
قطراته صافية ثم يتكدر بتغير المزاج فيخرج كدرا وبالجملة انا انما ندعى تقدم الكدر على الصافى فى الخروج عند اجتماعهما
فى الرحم لا مطلقا على ان القياس ان لا يكون الكدرة حيضا اذا تاخرت عن الصافى لكنا تركناه بالاجماع نعم للخصم ان
يقول فم الرحم ان كان منكوسا فالصافى من الدم جاز ان يكون اثقل من الكدر منه ويكون الكدر كالزبد للصافى فيجب
ان يكون تحت الكدر كما شاهد ذلك فى عصير السكر اذا طبخ حيث يكون الكدر منه فوق الصافى لخفته وثقل الصافى
فاذا انفتح فم الرحم يجب ان يخرج الصافى ثم الكدر وحيث خرج الكدر اولا علم انه ليس بدم الرحم والدليل عليه ان المعتاد
فيما بينهن هو خروج الصافى قبل الكدر ولو كان الكدر اثقل من الصافى لكان تحته بالضرورة فيخرج قبل خروج الصافى فى
غالبا وليس الامر كذلك فعلم ان الكدر اخف على ان الرحم حار فيغلى الدم فيه وعند الغليان يعلو الكدر كما فى عصير
السكر قوله وان كانت كبيرة لا ترى غير الخضرة يحمل على فساد المنبت لان فساد الغذاء لا بد وم فيكون بفساد المنبت
ولا يكون حيضا اذ الحيض هو الدم الخارج من منبت الولد وبعد ما فسد لم يبق منبتا له قوله لقول عايشة رضى الله عنها
روى ان امراة قالت لعايشة رضى الله عنها ما بال احدتنا تقضى صيام ايام الحيض ولا تقضى الصلوة فقالت احرورية انت انا كنا على عهد
رسول الله صلعم نقضى صيام ايام الحيض ولا نقضى الصلوة فانكرت عليها السؤال لشهرة الحال ونسبها الى حروراء وهى
قرية كانت اهلها يسالون سؤال التعنت فى الدين قوله وهو حجة على الشافعى رحمه الله فى اباحة الدخول على وجه
المرور متمسكا بقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا
والمراد بالصلوة المسجد اذ الصلوة جنبا لا يجوز وان كان عابر سبيل قلنا الاية محتملة لوجهين احدهما ان يراد بالصلوة
المسجد وبالجنب حقيقته والثانى ان يكون المراد بالجنب غير المغتسل وبالصلوة حقيقتها اى غير مغتسلين الا عابرى
سبيل اى مسافرين عادمين الماء فان للجنب حينئذ ان يصلى بالتيمم غير مغتسل لكن تعين الاحتمال الثانى بقوله عليه السلام
لا احلها الى المسجد لجنب وحايض فان قلت الاية نزلت فى رجال من الانصار كانت ابوابهم فى المسجد فيصيبهم
الجنابة ولا يجدون ممرا الا فى المسجد فنزلت ترخيصا لهم وذا يعين المعنى الاول مرادا اجيب بان الصلوة لما
كانت مباحة لغير المغتسل العادم الماء بالتيمم فلان يباح له دخول المسجد بالتيمم اولى فبالمعنى الثانى ايضا يستفاد
من الاية حكم الحادثة فلا يبعد ان يحمل عليه عند قيام الدليل بل المعنى الثانى اقرب بدلالة قوله حتى تعلموا ما تقولون بالتامل
قوله ولا يطوف بالبيت لقوله عليه السلام لعايشة رضى الله عنها حين حاضت بسرف افعلى ما يفعل الحاج غير
ان لا تطوفى بالبيت حتى تطهرى قوله ولا ياتيها زوجها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وهل يستمتع بها
قال محمد رحمه الله يجتنب شعار الدم ويستمتع بها ما دون السرة بلا ازار وقالا يستمتع بها ما فوق السرة وما تحت
الركبة ويجتنب غير ذلك ويكون مع الازار لقوله تعالى فاعتزلوا يمنع قربان كل بدنها الا ما ورد بخصوصه حديث
عايشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله صلعم يامرنى فاتيزر فيباشرنى وانا حايض وكان يخرج راسه
وهو معتكف فاغسله وانا حايض وعن معاذ قالت سئلت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل للرجل من امراته

وهي حايض قال ما فوق الازار والتعفف عن ذلك افضل قوله وباطلاقه يتناول ما دون الآية قلت ما دون
الآية ليس بقرآن عرفا حتى لا يجوز به الصلوة اجيب بان قوله عليه السلام شيئا من القرآن تصريح بعدم قراءة
جواز قراءة ما دون الآية لان معناه جزءا منه وبدونه ما دون الآية قرآن حقيقة فيحرم احتياطا وهو ليس بقرآن
عرفا فلا يصح به الصلوة ايضا اخذا بالاحتياط في كل فصل قوله والجنابة حلت الفم دون الحدث مشكل لان القرآن بدون
الآدمي غير متجزٍ في حكم الحدث بل الشخص كله موصوف بانه محدث وكان ينبغي ان يجب غسل الكل الا انه اقيم
غسل رؤس الاعضاء مقام الكل تيسيرا ولانه يكره للمحدث مس المصحف ببعض مع ان العضد كالفم حيث
لا يجب غسله ولان الحدث والجنابة بخلاف الرجل مع ذلك يفترقان في حكم دخول المسجد حتى جاز للمحدث دون
الجنب والجواب ان الحدث والجنابة ان كان يحل في كل البدن فحلول الجنابة تام معتبر في وجوب الاغتسال
فيظهر في جميع ما يتعلق به الطهارة كالقراءة ومس المصحف ودخول المسجد وحلول الحدث ليس كذلك بتلك القرينة
فقلنا المس فوق القراءة فيحرم بهما والنظر دونه فلا يحرم بشيء منهما والقراءة بين بين فيحرم بالاكبر دون الاصغر كما
ان المصحف فوق المسجد حرمة فيحرم بهما ولم يحرم دخول المسجد الا بالجنابة فظهر ان المراد بقوله والجنابة حلت الفم
دون الحدث انها حلت الفم حلولا ما دون الحدث لان حلوله دون حلولها قوله لانه تابع اعتبار الثوب الملبوس
هنا متصلا حتى لم يجز المسح به وجعله في حكم المباين فيما اذا بقي الطيب في ثوب المحرم حيث اوجب غسله بخلاف ما كان على
بدنه من بقية الطيب الذي تطيب به قبل الاحرام فانه لا يجب غسله لكونها تابعا وذلك ان الثوب الملبوس متصل
ببدنه من وجه ومباين عنه من وجه فاعتبر في كل فصل ما هو الاحوط قوله لم يحل وطؤها حتى تغتسل هذا اذا انقطع
الدم على عادتها اما اذا انقطع دون عادتها لا يحل وطؤها قوله فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع اي
ليتأكد جانبه بجريان احكام الطاهرات عليها شرعا وبهذا يسقط ما يقال يتوهم ان الانقطاع متحقق والعدم
موهوم لا يعارض المتحقق حتى يحتاج الى الترجيح المنبئ عن استواء الاحتمالين وذلك ان المراد بالترجيح ههنا
التأكد دون حقيقة الرجحان والمتحقق ان كان لا يحتاج الى الترجيح على الموهوم فهو محتاج الى التأكد وقطع احتمال
الغير بالقدر الممكن ويسقط ايضا ما يراد انه لا اثر للاغتسال في انقطاع احتمال عود الدم كيف وربما يعود الدم
بعد الاغتسال فان قلت اذا كانت المرأة كتابية حل وطؤها بدون الاغتسال اذا انقطع الدم لاقل من عشرة
قلنا وجهه سيأتيك في باب الرجعة ان شاء الله تعالى قوله فوق الثلث قيد به ليثبت الحكم فيما اذا انقطع
الدم دون الثلث بالطريق الاولى اذ العود فيه اظهر لابتلاء بنات آدم بالحيض في كل شهر فانه لا يكون اقل من
ثلثة فعود الدم فيه كالمتيقن بالقياس الى ما انقطع الدم فوق الثلث قوله وانقطع الدم لعشرة ايام اي انقطع
دم الحيض لمضي عشرة ايام فاللام للعلة لان لمضي العشرة تاثيرا في انقطاع دم الحيض اذ لا مزيد له على العشرة وبهذا
يسقط ما يقال لا حاجة الى ذكر الانقطاع لجواز قربانها بعد مضي العشرة انقطع الدم ام لا قوله حل وطؤها قبل الغسل
خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله فانهما يشترطان الاغتسال في هذه الصورة ايضا قوله الا انه لا يستحب
للنهي في القراءة بالتشديد فان هذه القراءة وان حملت عليها اذا انقطع الدم لاقل من عشرة لكنها تقتضي الاغتسال
في الصورتين ظاهرا فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن تعليق للاتيان على الطهارة والمعلق بالشرط

عدم ثم قبل وجوده اجيب بان المعلق استحباب الاتيان وانه معدوم قبل وجوده وفيه نظر لانه قد اريد بقوله
فأتوهن الاباحة في قراءة التشديد فلو حمل على الاستحباب في قراءة التخفيف لزم ان يراد به الاباحة والاستحباب
جميعا وانه غير جائز وجوابه ان الجمع بين الحقيقة والمجاز ارادة من لفظ واحد جائز عند المصنف رحمه الله صرح
به في العتاق قبيل باب العتق على جعل وانه يشير الى ان الجمع بين المعنيين جائز عنده سواء كان حقيقيين او مجازيين
او مختلفين قوله اذا تخلل بين الدمين في مدة الحيض فهو كالدم الجاري شرط ان يكون الدم محيطا بطرفي العشرة
وعلى هذه الرواية لا يجوز بداية الحيض ولا ختمه بالطهر اذ الطهر ضد الحيض فلا يبدأ بما يضاده ولا يختم به ولكن
المتخلل بين الطرفين يجعل تبعا لهما كما قلنا في الزكوة ان كمال النصاب يشترط في اول الحول وآخره ونقصانه
في خلاله لا يضره قوله وهذه احدى الروايات عند ابي حنيفة رضي الله عنه قلت عن ابي حنيفة رحمه
الله اربع روايات احديها هذه والثانية وهو قول زفر رحمه الله ان الدم اذا كان في مدة الحيض ثلثة ايام لا
يكون الطهر فاصلا ويكون كالدم المتوالي وان كان اقل من ذلك يكون فاصلا والثالثة وهو قول محمد رحمه الله
ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من ثلثة ايام لا يكون فاصلا وان كان ثلثة ايام فصاعدا فان كان اقل
من الدمين او مثلهما لا يكون فاصلا ايضا وان كان اكثر من الدمين يكون فاصلا والرابعة ما روي عن ابي
يوسف رحمه الله ان الطهر ان كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل وان كان خمسة عشر او اكثر يكون فاصلا وهذا القول
ايسر لعدم التفصيل فيه اصلا بوجه وفي القول الاول تفصيل من حيث ان الطهر الفاسد لا يكون فاصلا اذا كان الدم محيطا
بطرفي العشرة ويكون فاصلا اذا لم يكن وفي القول الثاني والثالث التفصيل ظاهر قوله ان استيعاب الدم مدة الحيض
ليس بشرط بالاجماع وكيف يشترط وانه لا يكون مستوعبا عادة فلو اعتبر الاستيعاب ادى الى انسداد باب الحيض و
بابه مفتوح فما يؤدي الى انسداده كان مفسدا واذا تعذر اشتراط الاستيعاب شرطنا الدور في اوله والآخر
كما في نصاب الزكوة فانه لما تعذر اشتراط كماله في كل الحول على ما عرف شرطناه في اوله وآخره قوله فيعتبر اوله
وآخره ويقال اوله ان كان معتبرا فآخره غير معتبر البتة حتى لو رأت الدم ساعة ثم انقطع ثلثة ايام او اربعة مثلا
ثم رأت الدم ساعة وانقطع الدم كان اول مدة دور الدم وآخرها مع تخللها من ازمنة الانقطاع حيضا
ولا دور هناك في آخر المدة ومثله في النصاب غير معتبر وايضا وجود المال شرط في الحول كله حتى لو ملك النصاب
ثم هلك ماله ولم يبق منه شيء ثم ملك النصاب في آخره لا يجب الزكوة وهنا لو انقطع الدم بالكلية في اثناء المدة ووجد
في طرفيه يكون الكل حيضا فاين احدهما من الآخر قوله واقل الطهر خمسة عشر يوما وعند مالك الطهر ما وجد قل
او كثر لاطلاق قوله عليه السلام تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان قلت ليس بشرط بالاجماع وعلى ما ذهب
اليه مالك من ان الحيض ما وجد ولو بساعة والطهر ما وجد يلزم ان لا يكون المرأة حائضا الا حال دور الدم ضرورة
ان الدم اذا انقطعت بساعة كانت طاهرة في تلك الساعة اذ الطهر غير مقدر عنده بشيء وذلك خلاف الاجماع
وان يحل قربانها ازمنة الانقطاع في كل يوم وان تنقضي عدتها في يوم واحد اذا كان الانقطاع ثلث مرات في كل يوم
وكل ذلك بعيد جدا قلت اقل الحيض ان كان غير مقدر عنده بشيء فاكثره مقدر رواية ودراية اما الرواية فقد ذكر
في شرح الكنز الطرابادي وفي القنية استمر بها الدم الى الحادي عشر فافطرت لا كفارة عليها لان اكثر الحيض خمسة

عشر يوما فى قول ابى حنيفة رحمه الله الاول وهو قول مالك والشافعى رحمهما الله عن المختلفات ان اكثر الحيض عند
مالك والشافعى رحمهما الله خمسة عشر يوما واما الدراية فلان مالكا رحمه الله قاس دم الحيض على النفاس فى عدم
تقديرالاقل كما صرح به فى الشرح واقل النفاس ان كان غير مقدر فاكثره مقدر عنده بستين فيجب ان يكون اكثر
الحيض ايضا مقدرا عنده اعتبارا لاحد نوعى دم الرحم على الآخر ولانه ذكر فى مخلص الاشارات ان المستحاضة لاتتوضأ
عند مالك اصلا فى بعض الروايات انها تتوضاء عنده لكل صلوة وفى ذلك اشارة الى ان الاستحاضة متحققة عنده وان
يتحقق الا وان يكون اكثر الحيض مقدرا والا يكون جميع ماتراه المراة من الدم حيضا قل اوكثر واذا كان اكثره مقدرا عنده
فما وجد فى مدته من الدم يجعل حيضا واذا كان الدم قدر ساعة وتنقطع اخرى فالكل كالدم المتوالى مادامت المدة باقية
واذا جاوزت المدة وانقطع دمها ساعة فذلك طهر صحيح حتى رات الدم بعد ذلك كان حيضا عنده ولو بساعة ثم هكذا
لا يعتبر ازمنة الانقطاع المتخللة فى المدة طهرا الى ان جاوزتها وبعد ذلك يعتبر الانقطاع طهرا ولو بساعة **قوله**
هكذا روى عن ابراهيم النخعى وانه لا يعرف الا توقيفا فالظاهر انه سمع صحابيا وانه سمع من النبى صلى الله عليه وسلم وهكذا
يشكل بما ذكر فى الكشف شرح البزدوى ان قول من بعد الصحابة من التابعى وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراى ليس بحجة
وفرق ابو الحسن بين الصحابة وغيره فقيل قول الصحابى فيما لا يدرك بالقياس حجة لتعين جهة السماع فيه بخلاف قول
التابعى حيث لا يكون حجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت
السماع بوجه فاما الصحابى فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحى فكان الاصل فى حقه السماع الا اذا ظهر دليل غيره
وهو الراى ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشير فى التقويم نعم ذكر فيه على انا لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل
للراى فيه قد وجد ممن بعد الصحابة من غير نكير كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للراى فيه لقلنا
انه مبنى على نقل وجعلنا حجة ايضا ولكنه لم يثبت هذا كلامه والله اعلم بالصواب **قوله** اذا استمر بها الدم واحتيج الى
نصب العادة فعند ابى عصمة رحمه الله لا يقدر طهرها بشئ لان لا غاية لاكثره عنده مطلقا وعند العامة مقدر ثم
اختلفوا فقال محمد بن ابراهيم الميدانى يتقدر بستة اشهر الا ساعة لان الطهر المتخلل بين الدمين دون مدة الحبل عادة
وادنى مدة الحبل ستة اشهر فقدرنا اكثر مدة الطهر بستة اشهر الا ساعة وقال الزعفرانى الطهر فى حقها مقدر بسبعة
وعشرين يوما لان الشهر يشتمل على الحيض والطهر واقل الحيض ثلثة فبقى الطهر سبعة وعشرين يوما كذا فى الكافى وذكر فى
المحيط بيان هذا فقال مبتداة رات عشرة وستة طهرا ثم استمر الدم قال ابو عصمة حيضها وطهرها ما رات حتى ان عدتها
تنقضى بثلث سنين وثلثين يوما وقال الميدانى عدتها تنقضى بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لجواز ان يقع الطلاق
فى الحيض فيحتاج الى ثلثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة وكل حيض عشرة ايام وقبل طهرها اربعة اشهر الا ساعة
لانه اقل مدة استبانة الخلق ونقصنا ساعة لما قلنا والحاكم الشهيد قدره بشهرين كذا فى الشرح وقال ابو على الدقاق
اكثره سبعة وخمسون يوما وقال الزعفرانى اكثره ستون يوما ولو استمر الدم فى المبتداة فطلقها زوجها لا تنقضى عدتها
ابدا عند ابى عصمة لانه لا يقدر اكثر الطهر بشئ وعند الميدانى تنقضى بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام غير اربع ساعات
كذا فى الحميدى **فان قلت** ما وجه التوفيق بين ما ذكر فى المحيط ان العدة عند الميدانى تنقضى بتسعة عشر شهرا الا ثلث
ساعات وما ذكر فى الحميدى من انها عنده تنقضى بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام غير اربع ساعات **قلت** وجهه والله اعلم

ان الطلاق

ان الطلاق اذا وقع فى ايام الحيض فتلك الحيضة غير محسوبة من العدة فيجب عليها التربص فى ثلث حيض غيرها ولكن يجب
عليها التربص فى تلك الحيضة ايضا لبقيتها التربص فى الحيض الاخر فان اعتبر مجموع ما يجب عليها التربص فذلك اربع حيض
وثلث اطهار ثم كل حيض عشرة الا الاولى فانها عشرة الا ساعة ضرورة وقوع الطلاق فيها فلا بد من مضى شئ منها ولو ساعة
هى المتيقنة وكل طهر ستة اشهر الا ساعة فكان المجموع تسعة عشر شهرا وعشرة ايام غير اربع ساعات كما هو المذكور فى
الحميدى وان اعتبر ما هو عدة وهى الحيضة المستقبلة مع ما يتخللها من الاطهار دون ما يجب عليها التربص من الحيضة
الاولى فتمام المدة تسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات ثم ما ذكر من ان العدة تنقضى عند الميدانى بتسعة عشر شهرا الا ثلث
ساعات او بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام الا اربع ساعات فذلك بيان اقصى مدة العدة والا فيجوز ان يطلقها فى
ايام الطهر فينقضى عدتها باقل من ذلك يعرف بالتامل **قوله** بنتيجة الاجماع اذ الاجماع منعقد على ان دم الرحم
يمنع الصوم والصلوة والوطء ودم العرق لا يمنع واحدا منها فلما لم يمنع هذه الدم الصلوة علم انها دم عرق لا دم رحم فيثبت
الحكمان الاخران دلالة كذا فى الكافى وهو مشكل لان الاجماع على ان العرق لا يمنع شيئا منها انما هو فيما اذا لم يكن فى الوطء
اقترابا بالدم كالرعاف اما اذا كان فى الوطء اقتراب به فلا اجماع على انه لا يمنع الوطء فقد روينا عن عائشة رضى الله عنها
ان المستحاضة لا ياتيها زوجها وبه قال النخعى والحكم وكرهه ابن سيرين وقال احمد لا ياتيها الا ان يطول ذلك وفى رواية
عنه لا يجوز وطئها الا ان يخاف الزوج العنت كذا فى النووى وفى الحاشية لم يقل بالاجماع لان هذا الحكم من لوازم عدم
الافتراق وعدم الافتراق ثابت بالاجماع فاذا ثبت الحكم فى البعض ثبت فى الكل وما يثبت من ضرورات الشئ فهو من
نتائجه وهذا ضعيف اذ الاجماع قد انعقد على ان المستحاضة فى الصلوة والصوم والاعتكاف وغيرها من العبادات فى حكم الطاهرات
ولا اجماع فى حل وطئها فلا يكون اجماعا على عدم الافتراق ثم الاوضح ان يقال انهم اجمعوا على ان حق العبد احق بالرعاية
من حق الشرع لحاجته وغنى الشرع فلما سقط اعتبار نجاسة دم الاستحاضة لرعاية حق الشرع فلان يسقط لرعاية حق العبد
فى الوطء اولى وكذا اجمعوا على ان ما لا يمنع الصلوة لا يمنع الصوم وقد ثبت ان دم الاستحاضة لا يمنع الصلوة فلا يمنع الصوم
ايضا وتقرير اخر اجمعوا ان الاشتراك فى العلة يوجب الاشتراك فى الحكم فمتى يثبت ان دم الاستحاضة لا يمنع الصلوة وما ذلك الا
لدفع الضرر عنها حتى لا ينقطع عن الخير الموضوع ثبت انه لا يمنع الصوم والوطء لا لئلا تنقطع هى عن عبادة الصوم
والزوج عن الاستمتاع بها والجامع دفع الضرر والله اعلم **قوله** والذى زاد استحاضة ثم لا تصلى فى الزائد
على العادة فى احتمال ضرورتها فيبقى كذلك كذا فى الكافى **قوله** وان ابتدات مع البلوغ مستحاضة قيد به لانها
لو كانت ذات عادة قبل ان يصيبها الاستحاضة تترك الصلوة ايام عادتها لما روى عن ام سلمة رضى الله عنها ان امراة
كانت تهراق الدم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لتنظر عدد الليالى والايام التى كانت تحيضهن من
الشهر قبل ان يصيبها الذى اصابها فلتترك الصلوة قدر ذلك من الشهر فاذا خلفت ذلك فلتغتسل ثم لتستثفر
بثوب ثم لتصل **فصل فى الاستحاضة قوله** يتوضؤن لوقت كل صلوة ولم يذكر غسل ثوب اصابه الدم
وذكر فى الذخيرة انه لا يلزم فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف رحمه الله انه يلزم فى وقت كل صلوة مرة كذا
فى الحاشية وذكر فى الذخيرة نقلا عن الفتاوى الجرح السائل اذا اصاب ثوبه من ذلك الدم اكثر من قدر الدرهم لزمه
غسل الثوب اذا علم انه لو غسله لا يصيبه الدم ثانيا وثالثا ولو علم انه يصيبه لا يفترض عليه غسله وفى واقعات

الناطقي اذا كان جرح سائل وقد شد عليه خرقة فاصابها اكثر من قدر الدرهم ان كان بحال لو غسل يتنجس قبل الفراغ من الصلوة ثانيا جاز له ان لا يغسل قال صدر الشهيد وهو المختار **قوله** وقال الشافعي رحمه الله لكل مكتوبة وقال مالك لكل نفل ايضا لقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة الا ان الشافعي رحمه الله يقول النفل تبع للفرض فلا يفرد بحكم على حدة **فان قلت** قد سبق من مذهب مالك رحمه الله ان ما يكون غير معتاد كدم الاستحاضة غير ناقض للوضوء فكيف يتصور ايجاب الوضوء على استعمال المستحاضة لكل صلوة عنده وكيف ساغ له التمسك بقوله دم الاستحاضة يتوضأ لكل صلوة **قلت** المطلوب بهذا بيان خلاف مالك والشافعي في المعذور لا فيما ذكر من الجزئيات والا فلا يتصور خلاف الشافعي رحمه الله في الرعاف الدائم والجرح السائل لان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عنده فلا يدل على ذكر خلاف مالك على وجوب الوضوء بالاستحاضة واما تمسكه بالحديث المذكور فنقول ذكر في مجمع البحرين ان المستحاضة تتوضأ عند مالك على وجه الاستحباب توفيقا بينه وبين ما يدل على ان الاستحاضة غير ناقض من قوله عليه السلام للمستحاضة صلي وان قطر الدم على الحصير ثم لما استحب الوضوء لكل صلوة بالاستحاضة لتوهم الانتقاض وشبهته لزم ان يفترض ذلك باستمرار ما هو الناقض للطهارة اذ لو لم يكن استمراره موجبا لافتراض الوضوء لكل صلوة لم يكن استمرار ما فيه شبهة النقض موجبا للاستحباب **قوله** فلا يبقى بعد الفراغ شيئا يشعر بان اداء النوافل انما يجوز له عند الشافعي رحمه الله قبل المكتوبة لا بعدها وهو المذكور في الجامع الصغير للشيخ الامام بدر الدين الموسكي رحمه الله وذكر شمس الائمة في الجامع الصغير انه يجوز اداء النوافل بعد الفراغ من المكتوبة ايضا وذكر في شرح الحاوي انه يجوز اداؤها بعد خروج وقت المكتوبة ايضا **قوله** والمراد بالاول لانه محتمل والثاني محكم فيحمل المحتمل على المحكم وقد يقال لا تدافع بين الحديثين وفي كل منه فائدة ليست في الآخر فالثاني يوجب الوضوء في كل وقت ويشير الى عدم جواز تقديم الطهارة على الوقت كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاول يوجب الوضوء لكل صلوة وجاز ان يجب الوضوء في الوقت حتى لا يجوز تقديمه ويجب لكل صلوة ايضا حتى لا يؤدى به فرضان **فان قلت** اصل اللام للعرض وقد امكن حمله عليه بان يراد بالوقت ما يصح اداؤه فيه من الوقتية وغيرها فيكون المعنى يتوضأ لما يصح اداؤه في الوقت فيقتضي ان يصح اداء الصلوتين بوضوء واحد على خلاف ما يقتضيه الحديث الاول **اجيب** بان قوله عليه السلام لكل صلوة يأبى حمل اللام على معنى الغرض فيتعين حملها على الظرفية كما هو الظاهر في الجار الداخل على الظرف على ان الحديث الثاني يكون مؤولا حينئذ فلا يكون يصح ان يترك به موجب الحديث الاول والاحوط هو الاخذ بالاول فيجب العمل به والله اعلم **قوله** لان اللام تستعار للوقت **فان قلت** اللام حرف والوقت اسم والحرف لا يستعار للاسم **اجيب** اولا بالمنع فقد تستعار الا بمعنى غير وبالعكس وما ذلك الا استعارة الحرف للاسم والاسم للحرف وثانيا بما تقرر في علم البيان لان الاستعارة في الحروف تابعة للاستعارة في متعلق معناها حتى يسمى استعارة تبعية نحو قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا شبهة ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتب علته الغائية التي هي المحبة والتبني ثم استعمل في المشبه الامر الموضوع للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي

المشبه

المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعها في اللام وهكذا في قوله تعالى لكل صلوة كانه اراد بالصلوة الوقت كما في قوله اضاعوا الصلوة اي وقتها من تسمية الوقت بما هو غرض الوضع فاستعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على العلية فهذا هو معنى استعارة اللام للوقت اي يستعار لما فرض للوقت بحكم التشبيه وهو العلية الغائية **قوله** ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا وقد يقال هذا لا يجدي نفعا لان الخصم يساعدنا في بقاء الطهارة ما بقي الوقت ولكنه يقول انها طهارة ضرورية فلا تظهر الا في حق اداء الفرض وما يتبعه من النوافل حتى صح النفل عنه بعد اداء المكتوبة بل بعد خروج الوقت ايضا على ما صرح به في شرح الحاوي الا ان يقال هذا التعليل خرج ردا لما ذكره الامام بدر الدين انه لا يجوز النفل عنده بعد اداء الفرض كما يشير اليه ظاهر قول المصنف حيث قال فلا يبقى بعد الفراغ ووجه الرد ظاهر **قوله** تيسيرا لان المكلف قد يحتاج اداء فرضين او اكثر في وقت واحد فلو لم يقم الوقت مقام الاداء لادى الى الحرج **قوله** بالحدث السابق **فان قلت** لو كان الانتقاض بالحدث السابق كما وجب فيما اذا شرع المعذور في التطوع ثم خرج الوقت قلنا اضافة الانتقاض الى الحدث السابق تقتضي ضرورتها محدثا من ذلك الوقت فجعلنا هذا طهورا من وجه واقتصارا من وجه فقلنا لا يجوز البناء والمسح ويلزمه القضاء اخذا بالاحتياط كذا في الحميدي وبهذا ظهر فساد ما ذكر منه في باب التيمم عند قوله ولو شرع بالتيمم يتيمم ويبني بالاتفاق تامل تعرف **قوله** ولا حاجة قبل الوقت فلا يعتبر **فان قلت** لو لم يعتبر كيف يتصور انتقاضه بالدخول **اجيب** بانه اراد بالانتقاض عدم اعتباره للوقتية المكتوبة والا فلا معنى للانتقاض في حق الوقتية لانها لم تنعقد لها ولا في حق النافلة لان الحاجة في حقها باقية نعم لقائل ان يقول كما لا حاجة اليه قبل الوقت لا يحتاج اليه بعد خروج الوقت ايضا الا ان يقال لما انتفى الحاجة قبل الوقت لم ينعقد وبعدما انعقد في الوقت لا يبطل بخروجه لان الخروج غير ناقض والحدث السابق قد زال والزائل لا يعود الا بسبب جديد ولكن الكلام فيما اذا وجد الحدث في حالة الوضوء او بعده اذ لو وجد الحدث قبل الوضوء ولم يوجد حالة الوضوء ولا بعده حتى خرج الوقت لا ينتقض الطهارة بالخروج اتفاقا ولاجل ان انعقاد الوضوء طهارة مع الجريان وبقاؤه عند طريان الحدث عليه ضروري لحاجته الى الاداء ولا حاجة بعد خروج الوقت لما لا حاجة قبله فلا يفترق الدخول مع الخروج في الانتقاض كما هو مذهب ابي يوسف رحمه الله **قوله** فلا يعتبر قبله ولا بعده وهذا ايضا لا يستقيم الا وان يراد بالانتقاض بالدخول عدم اعتبارها طهارة لاداء الوقتية والا فلا يتصور الانتقاض بدون الانعقاد ذكر في الفوائد الظهيرية والمحققون من اصحابنا قالوا على قول ابي يوسف رحمه الله لا ينتقض طهارتها بدخول بلا خروج كما هو قولهما وفيما اذا توضأ قبل الزوال ودخل وقت الظهر انما يحتاج الى الطهارة لاجل الظهر عنده لا لان طهارتها انتقضت بدخول الوقت عنده ولكن لان طهارتها ضرورية ولا ضرورة في تقديم الطهارة على الوقت **قوله** ولهما انه لا بد من تقديم الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت وللقائل ان يقول فيجب ان لا ينتقض الطهارة فيما اذا توضأ المعذور بعد اداء الظهر لصلوة العصر بخروجه لانه يحتاج الى تقديم الطهارة على وقت العصر ليتمكن من ادائها على وجه العزيمة يشغل كل الوقت بالاداء والمسئلة بخلافه كما يجيء في الكتاب ولا يقال ان تقديم

الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت في حق المعذور متعذر لان طهارة المعذور لاداء الوقتية باقية الى ان خرج الوقت وانها تمنع من حصول طهارة اخرى لان تطهير الطاهر مستحيل فصار الوضوء لصلوة اخرى كالطهارة والذى كان لاجل الوقتية قد بطل بخروج الوقت فلا وبعد دخول الوقت العصر مثلا من وضوء آخر لانا نقول انه لا يتاتى فيما اذا انتقض وضوء اخر غير الذى ابتلى به واولى بان فرض لصلوة وقت آخر ثم خرج الوقت ودخل وقت صلوة اخرى فانه لا مانع هنا من تحصيل الطهارة فالاولى ان يجاب بان الوقت قايم مقام الاداء فما بقي الوقت فالحاجة الى الاداء باقية حكما فكل وضوء وجد في الوقت يقع لهذه الناجزة والحاجة الى اداء وقتية اخرى موهومة فلا يعتبر بمقابلة المتحقق قوله والمستحاضة كانه اراد بالمستحاضة المستحاضة المعذورة والا فهذا الذى ذكر ليس بتعريف للمستحاضة لان المراءة التى زاد دمها على العشرة او انتقص من الثلثة مستحاضة وان لم يوجد دون الدم في كل وقت من اوقات الصلوة بل هو تعريف للمستحاضة المعذورة

فصل في النفاس وهو الدم الخارج عقيب الولادة يشعر بان خروج الدم شرط حتى لو خرج منها الولد ولم ترد ما لا تكون صاحبة نفساء بمجرد خروجه وهو رواية عن ابى يوسف رحمه الله وفي قول ابى حنيفة رحمه الله ايضا تكون نفساء بمجرد خروج الولد وان لم ترد ما لان الولد لا يخلو عن بلة الدم وهي تكفى لكونها نفساء واكثر المشايخ اخذوا بقول ابى حنيفة رحمه الله وبه كان يفتى الصدر الشهيد وبعضهم اخذوا بقول ابى يوسف رحمه الله وثمرة الاختلاف تظهر في حق الغسل لان الوضوء يجب بخروج الولد بالاجماع ثم الاولى ان يقول هو الدم الخارج من القبل عقيب الولادة لو خرج من قبل السرة وسال الدم من قبلها لا تكون نفساء بل تكون صاحبة جرح سائل لا ان يقال الولادة اسم لخروج الولد من الفرج فلا حاجة الى قيد زايد قوله ينسد فم الرحم كذا العادة وذلك لان فم الرحم منكوس ولا يتقرر بالمنكوس شيء في مجرى العادة الا اذا انسد فمه وللخصم ان يقول سلمنا ان فم الرحم ينسد بحيث لا يسقط عند الولادة اما الانسداد التام بحيث لا يخرج عن الدم اصلا ايضا فممنوع الا يرى ان الحامل بعد وضع الولد الاول ترى الدم اياما كثيرة ويكون الكل نفاسا مع ان فم الرحم ينسد بمجرد خروج الولد الاول والا لا يبقى فيه الولد الثانى اصلا وجوابه ان النطفة في اول الاحوال ماء سائل لا تستقر في الرحم المنكوس بانسداد التام الذى لا يبقى معه فرجة اصلا ثم لما عرفنا منسدا تام الانسداد بالدليل لا بد وان يحكم ببقائه كذلك الى ان خرج الولد اذ لا دليل على انفتاحه اصلا ثم لما خرج الولد علمنا ان الفم منسد فلا ينفتح لاستحالة الخروج مع الانسداد فبعد ذلك لو كان في بطنها ولد اخر لا بد وان يحكم بالانسداد لكن بقدر ما لا يسقط عنه الولد الثانى اذ لا دليل للزايد وذلك القدر من الانسداد لا يمنع خروج الدم فيجوز ان تكون نفساء اذا خرج الدم بعد خروج الولد الاول واما الدم الذى في حال خروج الولد فانما لا تكون به نفساء على ما جاء في بعض الروايات وان انفتح فم الرحم بخروج بعض الولد لان الحكم بالانفتاح انما هو بخروج الولد فيتقدر الانفتاح بقدر ما يخرج فيكون فيما وراءه منسدا فيمنع خروج الدم من الرحم فلا تكون نفساء على بعض الروايات فاما على رواية

المتن فانها تكون نفساء عند خروج بعض الولد لان اعضائه متفاوتة فلا بد من ان يحصل بخروجه تخلخل في فم الرحم فان قلت امتداد الدم دليل انفتاح الفم بقدر ما يخرج منه الدم اجيب بانه معارض بالندرة فانها دليل على عدم كونه من الرحم والحامل لا ترى الدم الا نادرا والنادر هو عدم العرف فما دام الرحم منفتحا وفيما ينتفى او نقول الامتداد وان كان دليلا على انه من الرحم فما عرفناه بالدليل من انسداد التام المانع عن خروج الدم دليل على انه ليس من الرحم فلم يثبت كونه من الرحم بالمعارضة وقد استدل بقوله عليه السلام لا توطأ الحبالى حتى يستبرئن بحيضة على ان الحامل لا تحيض لان النبى عليه السلام جعل الحيضة علامة فراغ الرحم فدل ان الحامل لا تحيض ولكن للخصم ان يقول جعلها علامة الفراغ بناء على الغالب فان الحامل لا تحيض غالبا فاما ان لا يمكن اصلا فلا دليل عليه قوله بعد انفتاحه بخروج الولد وقد يشكل بان فم الرحم لما انفتح بخروج الولد حتى كان نفاسا وجب ان يكون الدم الخارج عن الحامل بالولد الثانى بعد وضع الاول وانقضاء مدة النفاس ومضى الطهر الصحيح بعده حيضا قوله ولهذا كان نفاسا بعض خرج بعض الولد فيما روى عن ابى حنيفة و محمد رحمهما الله قيل ذكر محمد رحمه الله لم يقع موقعه قال شيخ الاسلام رحمه الله الولد اذا خرج اقله لا تصير نفساء وان خرج الدم لان النفاس ما يخرج عقيب الولادة والولادة لا توجد الا بخروج الولد حقيقة او اعتبارا ولم يوجد واما اذا خرج اكثره فقالوا على قياس قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله يثبت للنفاس لان للاكثر حكم الكل وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا يثبت وفي المحيط امراة خرج بعض ولدها فعن ابى يوسف وهو قول ابى حنيفة رحمه الله انه يعتبر خروج اكثر الولد وروى المعلى عن ابى حنيفة رح وابى يوسف رح اذا خرج بعض الولد صارت نفساء وروى هشام عن محمد رح انه لا تصير به نفساء حتى يخرج الراس ونصف البدن او الرجلان واكثر من نصف البدن وعن محمد رح انه لا تصير نفساء حتى يخرج جميع ولدها فلو ذكر ابا يوسف مكان محمد لكان اوفق بالروايات فان قلت جاز ان يحمل قوله فيما اذا خرج اكثر الولد فيصح ذكر محمد رح لانه ايضا يعتبر خروج الاكثر فيما روى هشام عنه الا انه يشترط خروج الراس او خروج الرجلان واكثر من نصف البدن قلت نعم الا انه لا وجه حينئذ لترك ذكر ابى يوسف رحمه الله وتخصيص محمد بالذكر على ان تعليل المصنف بقوله لانه ينفتح يأباه قوله وهو حجة على الشافعي في اعتبار الستين تمسكا بما روى عن الاوزاعي انه قال عندنا امراة ترى النفاس شهرين وعن ربيعة ادركت الناس يقولون اكثر ما تنفس المراة ستون يوما قوله وتصير الام ام ولد اى بالسقط المذكور وقد يشكل بان السقط لعدم كونه حيا محتاجا الى النسب لا يثبت نسبه بالدعوة وامية الولد يتبع نسب الولد الا ترى انه لو باع امة فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر من وقت البيع فمات الولد فادعاه البايع لا يثبت الاستيلاد في الام لانها تابعة للولد ولم يثبت نسبه بعد الموت لعدم حاجته الى ذلك فلا يتبعه استيلاد الام كذا ذكره المصنف رحمه الله في باب دعوى النسب من كتاب الدعوى وانه تصريح بان النسب لا يثبت في الولد الميت ففي السقط اولى واذا لم يثبت النسب فيه لا يتبعه الام في الاستيلاد وكلام المصنف رحمه الله هنا يشعر بان امية الولد يثبت للام بتبع السقط الذى ظهر بعض خلقه قوله وان كان بين الولدين اربعون يوما في الكافي وان كان بين الولدين اربعون يوما فصاعدا قيل على قول ابى حنيفة رحمه الله يجب النفاس من الولد الثانى ايضا

اذا سبب النفاس ولادة الولد وقد تحققت ولادتان فاستقام ايجاب نفاسين بخلاف الحيض لانه ضرورة لانه شرط صيرورة الدم حيضا ان يتخلل بينهما طهر تام ولم يوجد وقيل لا يجب النفاس من الولد الثاني على قياس قولهما وهو الصحيح وكما تضع الولد الثاني تغتسل وتصلي لانه لا يتوالى نفاسان ليس بينهما طهر صحيح تم لفظه **قلت** لو قال لامرأته كلما ولدت ولدا فانت طالق للسنة فولدت ثلث اولاد في بطن واحد وقع الطلاق عليها اذا طهرت من نفاسها بعد الولد الثالث عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله لان النفاس من الولد الاول والحامل تطلق ثلثا للسنة عندهما والنفساء ليست بمحل للطلاق السني فيتاخر الطلاق الاول الا ان تطهر من نفاسها بعد الولد الثالث اذ النفاس موجود بعد الولد الاول والثاني والثالث ثم الطلاق الثاني يتاخر الى الطهر الثاني والثالث الى الثالث كذا في الايضاح للكافي ولو نوقع تنافي مع ما ذكر ههنا لان الجواب المذكور ثم التعليل بقوله اذ النفاس موجود بعد الاول والثاني والثالث باطلاقه لا يوافق واحدا من القولين المذكورين هنا بل يجب ان يكون جواب المسئلة في القولين على التفصيل والله اعلم موضع الولد

باب الانجاس **قوله** والمكان الذي يصلي عليه والمعتبر موضع القدم لانه لا بد من القيام ويكون بالقدم واما موضع السجود فيشترط في رواية محمد عن ابي حنيفة رحمه الله لانه ركن كالقيام وفي رواية عن ابي يوسف رحمه الله عنه لا يشترط لان السجود يتاتى بالانف وانه اقل من قدر الدرهم وعندهما يشترط لان السجود على الجبهة فرض وذلك يزيد على قدر الدرهم وذكر في بعض المواضع الشرط هو طهارة مكان القدمين وكذا مكان الجبهة عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله لو سجد بها يشترط ولو سجد بالانف لا يشترط **قوله** ولهما ان المايع قالع كالماء والطهورية اي افادة الماء طهارة المحل النجس بعلة القلع والازالة والمايع كالماء في القلع فيلحق به دلالة وعدم معقولية الحكم ان كان يمنع الحاق غير المنصوص به بطريق القياس فلا يمنع بطريق الدلالة على ان ههنا حكمين ازالة النجاسة عن المحل وهو معقول وعدم تنجس الماء حالة الاستعمال وهو غير معقول فيقاس للاول ويتعدى الثاني تعدي تنجس الماء **قوله** فلم يجز في البدن والفرق له ان البدن كما يقبل النجاسة الحقيقية يقبل الحكمية ثم الحكمية اختص زوالها بالماء فكذا الحقيقية ولا كذلك الثوب وايضا حرارة البدن جاذبة فلا يجدي الا الماء **قوله** فدلكه بالارض جاز **قلت** الدلك بالارض والمسح بها ليس بشرط بل الحك او الحت يكفي ايضا لانهما يعملان عمل المسح فيقومان مقامه **قوله** اجزاه فيه الفرك هذه المسئلة مشكلة فان الفحل لا يمني حتى يمذي والمذي بالتخفيف لا يطهر بالفرك الا انه جعل المذي في هذه الحالة مغلوبا مستهلكا فكان الاعتبار للمني دون المذي **قوله** وقال الشافعي رحمه الله المني طاهر وهو مروي عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وسعد بن ابي وقاص وابن عمر وعائشة وداود واحمد في اصح الروايتين وهو مذهب اصحاب الحديث قال النووي وهل يحل اكل المني الطاهر فيه وجهان لاصحابنا اظهرهما لا يحل لانه مستقذر فهو من الخبائث المحرمة علينا واما باقي الحيوانات غير الادمي منها الكلب والخنزير فمنيهما نجس بلا خلاف وما عداهما في منيه ثلثة اوجه الاصح انها كلها طاهرة من ماكول اللحم وغيره والثاني انها نجسة والثالث مني ماكول اللحم طاهر وغيره نجس واحتج بحديث ابن عباس

رضي الله عنهما قال المني كالمخاط فامطه عنك ولو باذخرة شبهه بالمخاط وهو طاهر وبما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي وبان المني اصل خلقة الادمي فكان طاهرا كالتراب لاستحالة ان يقول ان الانبياء خلقوا من نجس ولنا قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها فاغسليه اي المني ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا **قوله** وقال عليه السلام انما يغسل الثوب من خمس اي لا يغسل الثوب مما يخرج من بدن الانسان الا من خمس من بول وغائط وقيء ودم ومني فلا ينتقض الحصر بالطاهر ونحوه وقوله عليه السلام انما يغسل الثوب من خمس وذكر منها المني تعارضت الاخبار فالاحتياط في اثبات النجاسة وخلقة الانبياء عليهم السلام ليس في كونه نجسا فانهم قد خلقوا من الدم وانه نجس وللخصم ان يمنع كون الارض الدم المتعلق بخلقة الادمي نجسا الحاقا له بما هو المني ولو سلم فكونه دما متعلقا حالة عارضية حيث يصير مضغة طاهرة بعد ذلك بخلاف المني فانه اصل الخلقة وبديهة العقل تحيل ان يكون خلقة الاشياء بل خلقة الادمي لكونه مكرما مما هو نجس في اصله نعم مذهب الخصم مشكل لا يقول بطهارة المني ثم يقول لوجوب بخروجه وان خرج مؤثرا في انتقاض الطهارة كما يرد العقل والشرع لا يرد بما يرده ولو كان المني طاهرا لما حكم الشرع بانتقاض الطهارة الكبرى سيما اذا خرج لا عن شهوة كما هو مذهب الخصم الا ترى ان الشافعي رحمه الله لا يجعل القهقهة في الصلوة مؤثرة في انتقاض الطهارة ولانه ليس بخارج نجسا وكذا الريح الخارج من القبل لا ينقض الطهارة وان كان ظاهر قوله عليه السلام الحدث ما يخرج من السبيلين يتناوله الا انه مخصوص بدليل العقل لانه طاهر وخروج الطاهر لا يؤثر في انتقاض الطهارة عقلا واما القهقهة فهي لما كانت جناية عظيمة في حالة المناجاة لا يبعد ان يحكم الشرع بتنجس البدن عند صدورها عنه زجرا اما خروج المني فليس بجناية في نفسه حتى يستحق التنجس بسبب خروجه **قوله** ولنا قوله عليه السلام ذكوة الارض يبسها اي يبسها ذكوتها لان يبس الارض لا يكون الا طهارة وطهارتها قد يكون يبسا وقد يكون غسلا بالماء **فان قلت** قد ذكر النووي ان الارض لا تطهر عند ابي حنيفة رحمه الله الا بحفرها ومعلوم ان الحفر ليس بتطهير للاجزاء النجسة بل تقليب علاها اسفلها فلا يكون تطهيرها في الحقيقة الا باليبس فلا حاجة الى الحمل على التقديم والتاخير في قوله ذكوة الارض يبسها **اجيب** بان الكتب الحنفية مشحونة بروايات ناطقة بجواز طهارة الارض بالغسل واما الحفر بمعنى ان يجعل اعلاها اسفلها ففي بعض الصور على بعض الروايات قال في الذخيرة اذا اصابت النجاسة الارض فان كانت رخوة طهرت بالصب عليها لانها تتشرب فصار كالعصر في الثوب وان كانت صلبة فان دفع الماء عن موضع النجاسة طهر ذلك المكان وينجس الارض الذي انتقل اليه الماء وان لم ينتقل يحفر ذلك الموضع الذي يجعل اعلاها اسفلها وفي الطحاوي اذا كانت الارض متجددة وكانت صلبة يحفر في اسفلها حفيرة فيصب الماء عليها فيجتمع الماء في تلك الحفيرة فيطهر الارض ثم يكبس الارض وان كانت الارض مستوية وكانت صلبة فلا حاجة الى غسلها بل يجعل اعلاها اسفلها وفي الفتاوى البول اذا اصابت الارض يصب عليها الماء ثم يدلك وينشف ذلك بخرقة فاذا فعل ذلك ثلثا طهر وان لم يفعل ولكن صب عليها الارض لا يطهرها ماء كثير حتى عرف انه زالت النجاسة ولم يوجد لونها

ولا يحكم بها لم تزكر حتى تنشف الارض طهر فعلم ان ما نسبه النووي الى ابي حنيفة رحمهما الله من ان الارض لا تطهر الا
بحفرها ممنوع قوله لان طهارة الصعيد ثبت شرطا بنص الكتاب فلا يتادى بما ثبت بالحديث فان قلت طهارة
الثوب ثبت بالكتاب ايضا في قوله تعالى وثيابك فطهر ثم هو يتادى بما يثبت بالحديث من طهارة الثوب عن المني
بالفرك وطهارة الخف عن النجاسة التي لها جرم بالدلك وكذا طهارة المكان ثبت بدلالة النص على ما مر والدلالة بمعنى
العبارة ثم يتادى بما يثبت بالحديث على قوله عليه السلام طهارة الارض يبسها اجيب بان المراد بنص الدليل
القطعي لان اكثر نصوص الكتاب قطعية وبالحديث الدليل الظني لان الغالب فيه ان يكون ظنيا وما ثبت بالقطع
لا يتادى بما ثبت بالظني اذ اليقين لا يزول الا بمثله وطهارة الثوب ان ثبت بنص الكتاب المذكور فهو نص
ماول فقد قيل معناه طهر نفسك مما يستقذر من الافعال يقال فلان طاهر الثوب اذا وصفوا بالنقاء من المعايب
وفلان دنس الثياب للقادر حتى يذهب مالك الى ان طهارة الثوب ليس بشرائط الصلوة لا يقال التاويل
المذكور لا يقدح في القطعية لان حقيقة اللفظ لتطهير الثياب عن النجاسة الحقيقية وما ذكر من المعنى مجاز ولا
معتبر بالمجاز عند امكان الحقيقة لانا نقول هذا معنى عرفي الا ترى الى ما ذكر في المدارك من قوله يقال فلان طاهر
الثوب اذا وصفوا بالنقاء من المعايب والحقيقة المستعملة ان كانت احق بالارادة فتعارف المعنى المجازي
يورث الشبهة لا محالة حتى ذهب ابو يوسف رح ومحمد رح الى ان المعنى المتعارف هو الاحق بالارادة فيكون مأولا
فكان ظنيا فيجوز ان يتادى ما يثبت به بما يثبت بالحديث بل بالراي فان قلت كثيرا ما يتادى الفرض القطعي
بما يثبت بخبر الواحد بل بالراي الا يرى ان الوضوء فرض قطعي وانه يتادى بماء الزعفران وهو مجتهد فيه وكذا
فرض السجود قطعي وانه يتادى بوضع الانف وهو مجتهد فيه على ما سيجيء قلنا قد نبهناك في صدر الكتاب
بجواب السوال بالاستقصاء وحاصله ان الفرض القطعي الثابت بنص الكتاب في الوضوء انما هو استعمال الماء
وهو القدر موجود في التوضي بماء الزعفران قطعا واختلافهم في اشتراط بقائه على صفة المنزل من السماء لا يورث
الشبهة في وجود ما هو الفرض اليقيني وهو استعمال نفس الماء حتى يكون قادحا في اسقاط الفرض اليقيني به وهو
استعمال الماء وكذا الواجب على الساجد هو وضع بعض الوجه على الارض وهذا القدر موجود في وضع الانف بيقين
انما الخلاف في اشتراط بعض مخصوص فعنده ليس بشرط وعندهما شرط ولا يخفى ان هذا الاختلاف لا يورث شبهة
في وجود ما هو الفرض في السجدة بالانف فلا يكون قادحا بخلاف مسئلتنا فان الواجب القطعي هو استعمال التراب
الطاهر وقد وقع الشك في كونه طاهرا لثبوته بالدليل الظني فلا يكفي لاسقاط الواجب القطعي وبالجملة ان ما ثبت
بالدليل القطعي فلا يسقط ذكره عن الذمة الا بما ثبت قطعا فالمتوضي بماء الزعفران والساجد على الارض بالانف
قد اتى بما هو الثابت بالدليل القطعي قطعا وهو استعمال الماء ووضع بعض الوجه على الارض اما المتيمم بالتراب
الذي طهر باليبس فلم يات بما هو المفروض قطعا وهو استعمال التراب الطاهر لثبوت الشك في طهارته وكذا المصلي
اذا قرا في صلوته بالتسمية حيث لا يجوز صلوته لانه لم يات بقراءة القرآن قطعا المثبوت لشبهة يثبت في قرائتها
باختلاف العلماء فيها هذا وقد يتوهم هنا وجه آخر وهو ان يقال المراد بقوله بنص الكتاب انه ثبت
بتنصيص الكتاب على اشتراطه حيث قال صعيدا طيبا اي طاهرا والمنصوص كامل وما يثبت بالحديث الظني من الطهارة

ليس

ليس بكامل لتطرق شبهة العلم فيها فلا يتادى به بخلاف طهارة المكان فانه لم يثبت بالتنصيص بل بالدلالة وفي
هذا الوجه نظر ظاهر يعرف بادنى تامل ثم قيل انما لا يجوز التيمم لان الطهورية زائدة على الطهارة وبالحديث
يثبت طهارته لا طهوريته قلت لما ثبت به الطهورية بقوله عليه السلام التراب طهور المسلم لان المراد التراب
الطاهر فيدل على ان كل تراب طاهر طهور ما لم يجد الماء قوله وقال الشافعي رحمه الله قليل النجاسة وكثيرها
سواء ذكره في شرح الحاوي ان قليل دم البرغوث والقمل والبعوض والقرح والدمل والفصد والحجامة والبثرة
وبول الخفاش وذرقة الذباب وطين الشارع النجس عفو لتعذر الاحتراز عن ذلك فعلم ان القليل الذي لا يمكن
الاحتراز عنه عفو عنده ايضا قوله اخذا عن موضع الاستنجاء فانا اجمعنا على ان الاستنجاء بالحجر يكفي وانه لا يستاصل
النجاسة حتى لو جلس في ماء قليل نجسه فعلم ان قدر موضع الاستنجاء عفو فان قلت موضع الاستنجاء ساقط الاعتبار
حتى يعتبر القدر المانع وراءه فيصح الاخذ به في تقدير ما هو معتبر اجيب بان الضرورة لما اثرت في سقوط اعتبار موضع
الاستنجاء فلان :: في عفو بدء ذلك القدر مع كونه معتبرا اولى لان العفو ادنى حالا من سقوط الاعتبار نعم موضع
الاستنجاء ليس بعفو عند الشافعي رحمه الله حتى يجب الاستنجاء عنده بالحجر او الماء لا يقال الحجر لا يستاصل النجاسة
لان الفرك لا يستاصلها مع ان المحل يطهر به واما تنجس الماء القليل اذا جلس فيه فجاز ان يكون باعتبار عوده نجسا
كما يعود الثوب الذي طهر بالفرك من المني بعد اصابة الماء به على انه لا ينجس في رواية قوله الكبير المثقال اي كبير
وزنه وثقله فالمراد بالمثقال الثقل ولو رفع المثقال صفة اخرى للدرهم فالمراد بالمثقال ما يبلغ وزنه مثقالا والمثقال عشرون
قيراطا والقيراط حبة واربعة اخماس حبة والحبة شعيرتان قوله وقيل في التوفيق وكان الحامل على التوفيق وهو ان
الرواية الاولى لو كانت على الاطلاق ادى الى ان لا يعفى من المخففة قدر الدرهم او دونه بان يبلغ الربع فصاعدا
ويعفى من المغلظة درهما فصاعدا اذا لم يجاوز مقدار الدرهم مساحة وكذا الرواية الثانية لو كانت على الظاهر ادى الى
القول بعفو المغلظة وان كان يبلغ الربع واكثر فاذا كانت رقيقة ربما تاخذ اكثر من الربع كالدهن النجس اذا كان بوزن
الدرهم قوله بدليل مقطوع به لم يرد بالمقطوع ما لا شبهة فيه اذ الموجب للتخفيف انما هو تعارض الاثار او كونه مجتهدا
فيه ولم يقل احد ان ما يكون دليله قطعيا فهو مغلظ وما يكون دليله ظنيا فهو مخفف فيراد بالمقطوع ما لم يكن معارضا
ولا مجتهدا فيه قوله لان التقدير فيه بالكثير الفاحش اذ القليل المانع في المغلظة مقدر بالكثير فيكون في المخففة مقدرا
بالكثير الفاحش لوجوب اظهار التفرقة بينهما والفاحش هو ما يكون في حكم الكل والربع قد اعتبر في حكم الكل في الجملة
فيعتبر كثيرا فاحشا قوله والربع ملحق بالكل اعتبر الربع هنا كثيرا فاحشا وذكر في الكافي في باب السلم ان المسلم اليه
اذا وجد بعض راس المال زيفا بعدما افترقا واستبدل به الجياد في مجلس الرد فان كان المردود قليلا صح وان كان
كثيرا بطل عند ابي حنيفة رضي الله عنه والقليل عند ابي حنيفة رضي الله عنه دون النصف والكثير ما فوقه وفي النصف
عنه روايتان هذا لفظه فقد اعتبر في هذه المسئلة ما فوق النصف كثيرا وفي مسئلة النجاسة المخففة اعتبر الربع
كثيرا فاحشا فلا بد من الفرق قوله على اختلاف الاصلين وقد يشكل المني على الاصلين فانه مغلظة
بالاتفاق مع تعارض الاثار واختلاف العلماء في نجاسته على ما ذكرنا ويمكن ان يجاب بالتزام التخفيف
غير ان اثر التخفيف قد ظهر فيه بطهارة المحل عنده بالفرك فيكفي مؤنته فلا يظهر في عفو ما دون ربع الثوب

كما ان اثر الضرورة فى الارواث فى حق النعال لما ظهر فى طهارة النعل بالمسح لم يظهر فى العفو عن
ما وراء قدر الدرهم على ان الاخبار لما تعارضت تساقطت فاخذنا بقوله تعالى الم نخلقكم من
ماء مهين فان الهوان المطلق انما يكون بالنجاسة وهذا الدليل القرآنى خال عن المعارض فلم
يكن المنى مما تعارض فيه النصوص والاختلاف انما يعتبر اذا كان فى محل الاجتهاد والمنى ليس بمحل
له لورود النص فى نجاسته وهو ما تلونا قوله فتكفى مؤنتها الكفاية كار كذارى كردن
يقال كفاية مؤنته يتعدى الى مفعولين اقيم المفعول الاول مقام الفاعل ويرسل الثانى
منصوبا اى فتكفى مؤنتها كه اد دشو بخاسته را مؤنة او را تحتاج هى اليه من التخفيف قوله
وعند ذلك رجوعه فى الخف يروى هذا يدل على نجاسته عنده وقوله ان الكثير الفاحش
لا يمنع ايضا رجوع الى طهارته فكانه عند دخول الرى افتى اولا بان الخف يطهر بالدلك
ثم افتى بان الكثير الفاحش لا يمنع او يقول ان قوله ان الكثير الفاحش لا يمنع لا يدل على
طهارته لجواز ان يكون نجسا معفوا عنه فيما فيه ابتلاء وان كان كثيرا معفو فيها لا ابتلاء
فيه كوقوعه فى الماء القليل وان نجسا وجب ان لا يطهر الخف بالدلك لا وان يفسد الماء
بوقوع الخف الذى دلكه فيه غير انه افتى طهارته بالدلك ايضا لعموم البلوى والله اعلم
قوله لتعارض الاثار فيه اى فى قوله تعارضت فى بول ما يوكل والفرس ما يؤكل اللحم
اما كراهة لحمه عنده كراهة تنزاهة فظاهر وكذا اذا كان كراهة تحريم لان الكراهة ليست لنجاسته
بل لانه آلة الجهاد فكان فى حكم ماكول اللحم والله اعلم فصل الاستنجاء اتفق اصحابنا ان من
استنجى بالاحجار له ان يصلى من غير استعمال الماء واتفق المتاخرون على سقوط اعتبارها بقى من النجاسة
فى حق العرق حتى لو سال العرق لا يمنع جواز الصلوة فان كانت اكثر من قدر الدرهم ولم يروعنهم فيما
اذا جلس هذا المستنجى فى ماء قليل هل تنجس ام لا حكى الفقيه ابو جعفر ان قيل لا يتنجس فله وجه
وان قيل تنجس فله وجه وهو الصحيح كذا فى الذخيرة قوله فى الاستنجاء سنة قيل وكان ينبغى ان يكره تركه
كسائر السنن المؤكدة غير انه عطف الكراهة لقوله ومن لا فلا حرج عليه قلت جاز ان يكون قوله ومن لا فلا
حرج متصلا بالايتار دون الاستنجاء اى من لم يؤتر فلا حرج ومواظبة النبى عم على الاستنجاء تقتضى كراهة
الترك فلا يترك بهذا الدليل المحتمل ولو سلم انه متصل بالاستجمار اى من ترك الاستجمار فلا حرج عليه فبقى الحرج
عن تارك الاستجمار تركه عن تارك الاستجمار والسنة هو الاستنجاء بالماء كان او بالاحجار لان الاحجار خاصته قوله
وقال الشافعى لا بد من الثلث الخلاف فى موضعين احدهما ان الاستنجاء سنة عندنا فرض عنده والثانى ان الاكتفاء بالحجر
جائز عندنا اذا حصل الانقاء وعنده لا يجوز على وجوب اصل الاستنجاء ووجوب رعاية عدد الثلث عند الاكتفاء بالحجر
عند الشافعى فى شرح الكافى قوله والايتار يقع على الواحد وقد يقال قوله ولا يوتر وان كان مطلقا بقوله وليستنج
بثلثة احجار وفى بعض الاحاديث فليمسح بثلث والمطلق والمقيد اذا وردا فى حكم واحد يجب حمل المطلق على المقيد
بالاجماع فيجب ان يحمل قوله فيوتر على الايتار بالثلث عملا بقوله فليمسح بثلث مسحات

[illegible] الايتار بالثلث صح

وكونه قوله

وكون قوله فليستنج ببدل احجار متروك الظاهر لا يضر لانه يوافق ما ليس بمتروك الظاهر وهو قوله فليمسح
بثلث مسحات متروك الظاهر اذا وافق ما لم يترك ظاهره كان الحكم ما لم يترك ظاهره كالظنى اذا وافق
القطعى يصير مطلبا بموافقة القطعى على ان فى كونه متروك الظاهر كلاما سنذكره ان شاء الله تعالى قوله
وما وراءه متروك الظاهر قلت لو سلم فيما روى انه عليه السلام قال اذا جلس احدكم لحاجة فليمسح ثلث
مسحات على ظاهره فليجب ثلث مسحات عملا به ان المسح بثلثة احرف من حجر واحد كالمسح بثلثة احجار لان
المقصود هو المسح دون الآلة فيعتبر عدد المسحات وهذا ليس من ترك الظاهر فى شىء بل هو عمل بمعنى النص
كيف وقد تعين ارادة ثلث مسحات بثلثة احجار بما روينا من قوله عليه السلام فليمسح ثلث مسحات والحمل على المجاز
بدليل ليس من باب ترك الظاهر القادح فى جواب العمل فانه انما يقدح فيه ان لو صار النص بعدما ترك
ظاهره يحمل المراد الا يرى ان تقييد المطلق وتخصيص العام ترك للظاهر مع ذلك يبقى واجب العمل
فعلم ان المانع من العمل هو ترك الظاهر على وجه صار النص مجملا بعد ذلك ولا كذلك هنا لتعين
ثلث مسحات مرادا فان قلت النص وان كان يقتضى ثلث مسحات ولكن يترك ذلك بالدلالة اذ المقصود
بان الانقاء التام لا يحصل بالمسح مرة وان بولغ فيه لانه يقلل النجاسة ولا يقلعها فالقياس ان لا يصح الاكتفاء
به غير انا جوزناه بالنص بخلاف القياس فيجب رعاية ما شرط النص من ثلث مسحات ثم لنا ان نقول عدد الثلث
ليس بمقصود بالاجماع بيننا وبينه حتى لم يحصل الانقاء بالثلث يجب الاكثر عنده ايضا فعلم ان المقصود
هو الانقاء دون العدد وانما قيد بالثلث فى الحديث نظرا الى الغالب والله اعلم قوله وغسله
بالماء افضل اى بعد الاستنجاء بالاحجار ادب وقيل سنة فى زماننا سئل الحسن البصرى عن الاستنجاء بالماء
فقال انه سنة فقيل له كيف ورسول الله عليه السلام والكبار من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين تركوه فقال
كانوا يبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا فان قلت السنة لا تثبت الا بالمواظبة والمواظبة اجيب
بان المواظبة ههنا ثابتة دلالة فان الظاهر لو كان لما لو اظبوا على الغسل بالماء كتاب الصلوة هى فرض
عين يثبت فرضيتها بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله وبمحافظتها اداؤها
فى وقتها ثم هى خمس لان النص يقتضى عددا له وسطى واراد الجمع للعطف المقتضى للمغايرة واقل جمع كذا
فى الكافى وقد تعالى فى قوله على الصلوة ان كانت للجنس فلا شك فيه اما ان يريد النوع والحقيقة
فظاهر وكذا ان يريد الكلى لان قوله والصلوة الوسطى حينئذ تخصيص بعد التعميم غير مغاير للمعطوف
عليه وان كان للاستغراق فكذلك لام الاستغراق لام الجنس المراد به الفرد الكلى فكانه يلاحظ
لفظه قوله واول وقت الفجر كان ينبغى ان يقدم وقت الظهر كما قدم فى الحديث المذكور فى المصابيح
وما قيل من انه قدم وقت الفجر لعدم الاختلاف فى اوله واخره فعنه نظر الوقوع التصريح بالاختلاف
فى اوله فى المحيط وغيره ففى المحيط اذا طلع الفجر الثانى خرج وقت العشاء ودخل وقت صلوة الفجر
هذا هو المنقول عن اصحابنا ولم ينقل عنهم ان العبرة لاول طلوع الفجر الثانى او لاستطارته وانتشاره وقد
اختلف المشايخ فيه وذكر فى الطلبة هذا الاختلاف منقولا عن صلوة المغنى بمثل هذه العبارة وذكر فيها بعد

الانقاء وقد يحصل بالمسح مرة اجيب مح

ذكر الاختلاف وقال شمس الائمة الحلواني القول الاول احوط والثاني اوسع يعني الاسفار قوله
اذا طلع الفجر الثاني اذا جر القول اول وقت الفجر على من جواز ان يقع اذا اعتبر ظرف كما يقال اذا القوم زيد اذا انتظر
عمرو اي وقت قيام من بعد وقت قول عمرو قوله وهو البياض الذي يبدو طولا ثم يعقبه الظلام فصرح بان الفجر
الاول يبدو طولا ثم يغيب وطلوعه الثاني بعد غيبوبته حيث قال ثم يعقبه الظلام وليس كذلك عند المشاهدة
والعيان فانا شاهدنا انه لا يغيب بل يبقى الى ان يطلع الفجر الثاني من تحت بياضه من الافق المطلع الشبيه
بالخيط الاسود وعليه يدل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الفجر وفسر الخيط الابيض بالصبح الصادق
والاسود بالصبح الكاذب وقوله ذنب السرحان في قول من خرج من البصرة الى الكوفة وانه يشير بوجه البصرة وقت
الخروج منها هكذا قوله تعالى من الخيط الاسود يشير بيانه وقت تبيين الابيض منه ويدل عليه ايضا قوله عليه
السلام لا يغرنكم اذان بلال ولا بياض الافق المستطيل هكذا حتى يستطير هكذا فالضمير في قوله يستطير
يرجع الى البياض الافق المستطيل المسمى بالفجر الكاذب فيدل على ان المستطير هو المستطيل بعينه لا انه يغيب ويذهب
ثم يطلع الفجر الثاني والجواب ان قوله يعقبه الظلام كلمة ثم فيه بمعنى الواو اي يكون عقيبه الظلام بالنسبة الى المكان
دون الزمان لا يقال الظلام يكون تحته لا عقيبه لانه لافق المشرق بالنسبة الى بياضه خطا خط من التحت
وخط من الغيب لان السماء كروية وبياضه يستطيل الى كبد السماء فيصح ان يقال ويكون عقيبه ظلام في افق
المشرق ويمكن ان يجاب بانه طلب الشمس وضوءه والشمس جانب الشرق وقت الارتفاع بزمها ينتقل عن المطلع
نحو الجنوب ويميل اليه ساعة فساعة من ابتداء الطلوع هكذا انما ينتقل على المطلع نحو الجنوب ويعقبه الظلام
في مطلعه لانه قليل الضوء بخلاف الفجر الثاني لانه كثير الضوء ويزداد ضوءه ساعة فساعة حتى يتنور الشرق كله كذا
ذكر جدي الامام رحمه الله في رسالة الصبح وقد امعن النظر في امر الصبح برهة من الزمان [illegible]
بمثل الادوار ما دام الفلك الدوار افاض الله سحائب الطافه عليه وعلى اولاده قوله لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر
المستطيل قال الجد رحمه الله الفجر الاول قد يطلع منتشرا احيانا وشبيها لا شبيها بالفجر الثاني كما شنع عليه بالعرض والاجماع
في تخصيص نوع المستطيل منه في الاحاديث نكتة لطيفة وهي انه في الليالي التي تطلع الفجر الاول مستطيلا يبقى زمانا
طويلا لا يشتبه معرفتهما لاستطالة الفجر الاول واستطارة الثاني وفيما يطلع الاول منتشرا يبقى قليلا ويشتبه الوقت
بينهما الا على من كان عالما بمطلعه ومطلع الثاني وكيفية بياضيهما والسكوت وقت الاشتباه والاحتياط لازم
فاقتضت الحكمة تخصيص نوع المستطيل بالذكر قوله لما امامه جبريل عليه السلام روى ابن عباس رضي الله عنهما قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم امني جبريل مرتين فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكان الفيء مثل الشراك والعصر
حين كان كل شيء ظله والمغرب حين افطر الصائم والعشاء حين غاب الشفق والفجر حين حرم الطعام على الصائم وصلى
في الغد الظهر حين كان كل شيء مثل ظله والعصر حين كان ظل كل شيء مثليه والمغرب حين افطر الصائم والعشاء حين ذهب
ثلث الليل والفجر حين اسفر ثم التفت الي فقال هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين فان قلت
ما صلى الظهر في اليوم الثاني الوقت الذي صلى فيه العصر في اليوم الاول فنسخ الاول الثاني قلت صلى به العصر في اليوم الاول
حين زاد على المثل والظهر في اليوم الثاني قبل ان يزيد ولكن يقرب منه والدليل عليه ان المقصود بيان اول الوقت

وآخره فلو كان امامة الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي امه للعصر في اليوم الاول لكان منتفيا للاول الوقت
لا بيانا فيبقى اوله بعد ربع الثاني وعنه ببلوغ الظل مثله بالعبارة والعبارة راجح اجيب بان قوله والوقت
ما بين هذين وقت مجهول لا على ان قوله والوقت ما بين هذين الوقتين اقوى دليل على ان اول وقت العصر
لم يثبت بالامامة في اليوم الثاني قوله ولنا قوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان قلت هذا الحديث يدل على بقاء
الوقت الى ان يصير ظل كل شيء مثليه بالاشارة وحديث الامامة قوله والوقت ما بين هذين [illegible]
الظاهر لا تعارض على بقاء وقت العصر بعد بلوغ الظل مثليه [illegible] وقت العشاء بعد ثلث الليل وبقاء وقت
الفجر بعد الاسفار فان قلت يحتمل ان يكون معناه صلوها في اول وقتها لان برد النهار اوله قلت لا نسلم ان الابراد
بهذا المعنى حقيقة ولئن سلم فقد تعين معنى الاداء في وقت البرد مرادا بما روي عنه عليه السلام انه قال
لمعاذ اذا كان الصيف فابرد بالظهر وان كان الناس يقيلون فامهلهم حتى يدركوا وبما روى انس رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان في الشتاء بكر بالظهر واذا كان في الصيف ابرد بها لانه لو كان المراد به
التعجيل بمعنى عجلوا الظهر لكان مطلقا في الصيف والشتاء فلا يلائم التعليل المذكور لعدم شدة الحر في
الشتاء وايضا ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وافقا في حمل الابراد على معنى الاداء في وقت البرد حتى برهان
تاخير الظهر في الصيف مستحبا بهذا الحديث فيصلح للاحتجاج عليهما قوله واذا تعارضت الآثار لا ينقضي الوقت
بالشك قلت اذا تعارضت وجب ان يؤخذ بالاقل المتيقن الا يرى انه لما تعارضت الآثار في اجر وقت
الاضحية اخذ بالاقل المتيقن وما قلتم ان وقت الاضحية كان ثابتا فلا يخرج بالشك وكذا لما تعارضت الآثار في مدة
بلوغ الغلام اخذ ابو حنيفة بالاول المتيقن وكذا لما تعارضت في تكبيرات العيد والتشريق اخذ بالاقل اجيب
بان الاخذ بالمتيقن ههنا في وقت الظهر ان كان يقتضي ان يكون وقته الى بلوغ الظل مثله فالاخذ بالمتيقن في
العصر ان يكون وقته الى بلوغ الظل مثليه لاجماعهم على انه ليس بين الظهر والعصر وقت مهمل فبالضرورة لو اوجب
بالمتيقن في وقت الظهر لا يثبت وقت العصر بالشك ولو اخذ بالمتيقن في وقت العصر لا يثبت وقت الظهر
بالشك ولكن الانتفاء اهون من الاثبات واذا اراد بين ان يثبت الشيء بالشك وبين ان يبقى الكل وجب
بقاؤه بالشك فلانه بالمتيقن في جانب العصر دون الظهر او نقول الصلوة عبادة يقوله في جميع الاوقات فلا يحكم
بخروجه وفيها بعد الدخول ما لم يتيقن بالخروج بخلاف الاضحية فانها غير معقول فلا يصح الحكم بوقوعها عبادة لا اذا
اتى بها في وقتها يقينا وفي مدة بلوغ الغلام الاحتياط في الاخذ بالاقل قوله لقوله عليه السلام من ادرك
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها اي ادرك صلوة العصر في الوقت قوله هذا الحديث يدل على بقاء
وقت العصر بعد الاصفرار بالاشارة وما روي انه عليه السلام قال وقت العصر ما لم تصفر الشمس بعبارته يدل على انتهائه
بالاصفرار والعبارة راجح وايضا لما تعارضت الاخبار وجب ان يؤخذ بالاقل قوله وقال الشافعي رحمه الله
مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات قلت ليس مذهب الشافعي رحمه الله كما ذكر لان وقت المغرب في قوله الجديد
هو مقدار ما يتطهر ويستر ويؤذن ويقيم ويصلي ثلث ركعات وركعتين بعده والاختيار في جميع ذلك بالتوسط المعتدل
حتى اذا مضى هذا القدر انقضى الوقت وفي قوله القديم يمتد وقتها الى غيبوبة الشفق واختار النووي والاحاديث الصحيح

معرض بالقدم وتاويل بعضها متعذر وهو الصواب واختاره ابن جرير والخطابي والبيهقي والغزالي
والنووي وعلى القول الجديد لو شرع في المغرب في وقتها المضبوط جاز مدها الى غروب الشفق على الصحيح
وان لم يجز تاخيرها ابتداء من الصلوة الا خروج بعضها عن الوقت لما روي انه صلى الله عليه وسلم قرأ
سورة الاعراف في المغرب كذا في شرح الحاوي فظهر ان ما ذكره المصنف من قول الشافعي رحمه الله
لا يوافق واحدا من قوليه فكان ارادوا الله اعلم لقوله مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات الى مقدار ما يتمكن
من اداء خمس ركعات على وضوء مسنون وتمكنه منه لا يكون الا بالتمكن من التطهير والستر والاذان والاقامة
وثلث ركعات وركعتين بعده فتأمل وجميع ذلك **قوله** وما رواه موقوف على ابن عمر **فان قلت** وقفه على ابن عمر رضي الله عنه
لا يقدح في الاحتجاج به لان اثر الصحابي اذا كان غير معقول يجعل كالخبر ولهذا عارض الخبر به حيث قال المصنف في كتاب
الزكاة حيث قال وابن مسعود قال بالتغليظ ارباعا وهو كالمرفوع فيعارض به ان يعارض الخبر ثم **اجيب**
بان غير المعقول انما يجعل كالسماع اذا لم يوجد ذلك الاسم الا من صاحب الوحي ومعرفة الشفق
وهو لا يتوقف على السماع منه لانه ربما يعرف بالرجوع الى اهل اللسان لانه قضية لغوية فيتلقى من اهل
اللغة ولا يحتاج فيه الى التوقيف من صاحب الوحي وما ذكره بعض الشراح وجها من انه اثر ولا اثر
للاثر بمعارضة الخبر ففيه نظر لما ذكر من كتاب الديات فعليه اشارة الى ان الاثر الغير المعقول مثل الخبر فيصح
معارضة الخبر الا ان يأول بانه لا اثر لهذا الاثر الذي لا يحتاج فيه الى التوقيف من صاحب الشرع بان يكون
مثلا قضية لغوية يمكن تلقيه بالرجوع الى اهل اللسان او تقول اثر الصحابي وان كان حجة لكن اثر ابن
عمر رضي الله عنه معارض باثر آخر من الصحابة انهم اختلفوا في الشفق فلما تعارض الآثار تساقطت فيبقى الخبر المرفوع بلا معارض
فيجب العمل به **فان قلت** الاثر الغير المعقول في حكم المرفوع فكان مع الموقوف كالاخبار المتعارضة **قلت** هذا الاثر
لا يكون متلقى من اهل اللغة ليس بمحمول على السماع البتة حتى يكون في حكم المرفوع فكان في حكم الاثر المعقول
فلا يكون من جنس الخبر فعند التعارض فيه يصار الى الخبر الغير المتعارض فيجب والله اعلم **قوله** لقوله
عليه السلام واخر وقت العشاء حين يطلع الفجر **فان قلت** هو معارض بما روي عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال وقت صلوة العشاء الى نصف الليل الاوسط **قلت** لما تعارضا وجب تقدير ما كان
على ما كان ووقت العشاء كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك او نقول قوله عليه السلام وقت صلوة العشاء
الى نصف الليل محمول على بيان الوقت الذي لا يكره التاخير اليه عملا بالحديثين **قوله** وهو حجة على الشافعي
رحمه الله في تقديره بذهاب ثلث الليل وذكر في الحاوي ان وقت العشاء يدخل بغروب الحمرة الى الفجر الصادق
والوقت المختار من اول وقتها الى ثلث الليل والله اعلم بالصواب **قوله** فصل لقوله عليه السلام اسفروا
بالفجر **فان قلت** هو معارض بخبر ابي مسعود الانصاري قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الصبح مرة
بغلس ثم صلى مرة فاسفر بها ثم كانت صلوته التغليس الى ان فارق الدنيا وبحديث عائشة رضي الله عنها
قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح فينصرف النساء متلففات بمروطهن ما يعرفن من الغلس **اجيب**
بانه لما تعارضت الاخبار صرنا الى القياس وهو مقال ان في التغليس تقليل الجماعة وفي الاسفار تكثيرها **قوله** يستحب التعجيل

في كل صلوة بان يشتغل باسباب الصلوة كالطهارة والستر والاذان كما دخل الوقت فانه لا يجد حينئذ متوانيا
ولا متاخرا او الشغل الخفيف كاكل لقمة وكلام قصير لا يمنع ادراكه ولا يكلف العجلة على خلاف المعتاد ولو كان يشتغل
بالاسباب بان كان متوضيا مستور العورة واخر بقدر الاشتغال بها كان مدركا للفضيلة ايضا كذا في شرح
الحاوي ثم ما ذكر من التعميم بقوله في كل صلوة ليس كما ينبغي لما ان الابراد في الظهر ايضا مستحب عند الشافعي
رحمه الله عند شدة الحر بقطر حار كالحجاز لطالب الجماعة في مسجد ياتي الناس فيه من بعيد الا ان يقال الاستغراق
يوجب شمول الافراد لا شمول احوالها والشافعي رحمه الله يقول بالتعجيل في كل صلوة وان كان لا يعمل
به في كل حال ثم استدل على استحباب التعجيل في كل صلوة بقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجوابه ان مغفرة
نكرة في سياق الاثبات فيخص وقد اريد به الجهاد فلا يبقى غيره مرادا ولان المسارعة الى المغفرة انما يكون
في المسارعة الى الشيء الذي هو افضل عند الله من غيره وذلك في تكثير الجماعة لا في تقليلها وذلك في
الاسفار وفي الابراد بالظهر في الصيف ايضا وقوله سارعوا الى مغفرة مخصوص البعض بالاجماع حتى يستحب
الابراد بالظهر عنده ايضا في بعض الاماكن على اعتبار بعض الاحوال فيخص غيره بالقياس عليه بجامع المحافظة
على تكثير الجماعة **قوله** لما روينا ولرواية انس رضي الله عنه كان النبي عليه السلام اذا كان في الشتاء بكر
بالظهر واذا كان في الصيف برد بها **فان قلت** قال انس اذا صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بالظهائر
سجدنا على ثيابنا اتقاء الحر وقال ابو برزة الاسلمي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الهجير التي
يدعونها الاولى حين تدحض الشمس وروي عن عائشة رضي الله عنها قالت ما صلى رسول الله عليه وسلم صلوة
لوقتها الآخر مرتين حتى قبضه الله تعالى والابراد بالظهر لا يكون الا باداءه في آخر وقته لما ان الحر
لا ينكسر بعد المثلين **قلت** لما تعارضت افعاله رجعنا الى قوله عليه السلام ابردوا بالظهر ولقائل ان
يقول الاقوال ايضا متعارضة فقد روي عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال له يا علي ثلث لا تؤخرها
الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا وقال صلى الله عليه وسلم اول الوقت
رضوان الله وآخره عفو الله رواه ابن عمر وعن ام فروة رضي الله عنها سئل عليه السلام اي الاعمال افضل قال
الصلوة لاول وقتها وروى ابو هريرة لو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا اليه والتهجير الاتيان الى الشيء وقت
الهاجرة والمراد هنا وقت الظهر فالوجه ان يقال لما تعارضت الافعال والاقوال صرنا الى القياس وذلك ان
تكثير الجماعة مستحب بالاجماع ولا يتوصل اليه الا بتاخير الظهر في الصيف الى وقت البرد لاشتغالهم بالقيلولة في اول
الوقت وتعذر الخروج من البيت وما لا يتوصل بالمستحب الا به يكون مستحبا ايضا فان قلت المسارعة الى المامور به
مندوب قلنا نعم ولكن الامر بالصلوة يتوجه في آخر الوقت فلا يكون الصلوة مامورا بها في اول الوقت **قوله** الى ما قبل
ثلث الليل الظاهر ان المراد بالتاخير الى ما قبل ثلث الليل هو ان لا يشرع فيها قبله وعليها ظاهر قوله عليه السلام
اخرت العشاء الى ثلث الليل وهذا لان العشاء عبارة عن جميع الصلوة فتاخيرها الى الثلث حقيقة انما يكون
بتاخير الشروع فيها الى ذلك اذ لو شرع قبل انقضاء الثلث واتمها قبيله كان تاخير الاجزاء لا تاخيرها اليه لا تاخير
الكل ولا دليل حتى يعرف اللفظ عن الحقيقة بخلاف قوله وتاخير العصر ما لم تتغير الشمس لقيام الدليل على ان المراد تاخير

الا تمام دون الشروع ككراهة العصر وقت التغير وكذا قوله والتأخير الى نصف الليل مباح معناه تأخير (الاتمام)
لا تأخير الشروع بدليل قوله والى النصف الاخير مكروه لما فيه من تقليل الجماعة وهنا قد دل الدليل على ان المراد
تأخير الشروع وذلك لان المطلوب من التأخير هو الاذن في وقت سكون الاصوات فان العبادة حينئذ
اصلح واصفى وانه وقت مشترك على ما اشير اليه قوله تعالى والليل اذا سجى اي السكون الاصوات فيها وسكونه
يكون بعد ذهاب الشفق غالبا فيستحب اداؤها والشروع فيها بعده قوله لما فيه من تكرار النوافل لكراهتها
بعده مشكل لما سيأتيك ان كراهة النفل بعد العصر ليس لمعنى في الوقت بل لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول
بالفرض وفيه اشارة ظاهرة الى ان الاشتغال بالفرض بترك النفل وابقاء المكنة من الفرض اولى من الاشتغال
بالنفل وان الاشتغال بالفرض وكونه اكثر ثوابا من الاشتغال بالنفل ومتى كان كذلك كان بعد العصر
السعي في تكثير النوافل قبل العصر فعلى هذا يجب ان يستحب تعجيل العصر ليكون ذلك سببا لتكثير الاشتغال بالفرض
التقديري الذي هو اولى من الاشتغال بالنفل وان يكون تعجيل العصر اولى من التأخير قوله لقوله
عليه السلام لولا ان يشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل فان قلت ينبغي ان يكون سنة كالسواك حيث
قال فيه لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء والامرتهم بالسواك عند كل وضوء قلت يثبت سنية السواك بمواظبته عليه السلام
ولولاه لقلنا باستحبابه ايضا ولا مواظبة هنا ولانه قال لامرتهم والامر للوجوب وقد امتنع لعارض المشقة فيكون
سنة اما هنا فقال لاخرت وفعل مطلقا يدل على الاستحباب لا الوجوب كذا في الكافي قلت النكتة الثانية منظور
فيها لانه روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم ان يؤخروا
العشاء الى ثلث الليل او نصفه وعنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بتأخير العشاء وبالسواك عند كل صلوة كذا في المصابيح وقال عليه السلام اعتموا بهذه الصلوة يريد
صلوة العشاء والامر للوجوب فاذا انتفى الوجوب بعارض وجب ان يثبت السنية كما في السواك وقال
ابن جريج قلت لعطاء اي ساعة في النوم قبل العشاء فقال سمعت ابن عباس رضي الله عنه يقول اعتم رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالعشاء حتى رقد الناس واستيقظوا ورقدوا واستيقظوا فقام عمر بن الخطاب
رضي الله عنه فقال الصلوة قال عطاء قال ابن عباس فخرج النبي صلى الله عليه وسلم كاني انظر اليه الان يقطر راسه
ماء واضعا يده على راسه فقال لولا ان اشق على امتي لامرتهم ان يصلوها هكذا كذا في البخاري على ان المراد بقوله
اخرت العشاء امرت بالتأخير اذ المشقة انما هي في الامر بالتأخير المقتضي للوجوب لا في فعل التأخير الموجب
للاستحباب او السنة فلا فرق بين قوله امرت بالسواك وقوله اخرت العشاء اذ المراد به هو الامر بالتأخير
وكيف لا يراد به الامر والمنتفي هو الامر بالتأخير لا نفس التأخير فانه قد كان من رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولو لم يقتض انتفاء ما دخل عليه على ان قوله فعل مطلقا يدل على الاستحباب مشكل اذ فعلا اذا كان يدل
على الاستحباب ولو ثبت الفعل ثبت الاستحباب واذا انتفى الفعل انتفى الاستحباب والتأخير الذي هو فعل
الرسول الموجب فيبقى معنا بقوله لانتفى الاستحباب ايضا وليس الامر كذلك على ان التأخير لما كان متيقنا قوله لو اذا اريد به حقيقة التأخير
لزم ان يكون التعجيل هو الموجود من صلى الله عليه وسلم فيكون الحديث دليلا على استحباب التعجيل والمقصود هو اثبات استحباب التأخير

ولا يجوز ان يراد بقوله اخرت واظبت على التأخير اذ المواظبة من حيث يوجب السنة دون الوجوب
لا يوجب المشقة كما في السواك على انه وان يراد بالتأخير الاخير قوله لان دليل الكراهة وهو تقليل
الجماعة فان قلت لو كان تقليل الجماعة دليل الكراهة وجب ان يكره اداء الفجر في اول وقته لان فيه تقليل الجماعة
الذي هو دليل الكراهة من غير معارضة دليل الندب والسنة بخلافه قلت يمنع عموم المعارضة بل معارضة
قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله فاستبقوا الخيرات كذا ذكر شيخ الاسلام نقلا عن الشارح
وفيه بحث اما اولا فلان المسارعة الى المغفرة لو كانت دليل استحباب التعجيل لكانت دليل كراهة التأخير
ايضا فيعارض دليل الاستحباب في الاسفار وهو تكثير الجماعة فيجب ان لا يستحب بمعارضته واما ثانيا فلان
الشارح ذكر في الجواب عن تعليق الشافعي رحمه الله بنص المسارعة ان المسارعة الى مغفرة الله تعالى
انما تكون في المسارعة الى الشيء الذي هو افضل عند الله وذلك في تكثير الجماعة وذلك في التنوير وكان
في التنوير مسارعة الى مغفرة الله تعالى لا في التغليس وبهذا يظهر ان نص المسارعة لا يصلح معارضا لدليل
الكراهة قوله والمراد بقوله وان نقبر فيها صلوة الجنازة مشكل اذ الصلوة سبب الدفن لا الدفن
سببها وذكر المسبب وارادة السبب المحض ممتنع عند علمائنا وايضا لو اريد به صلوة الجنازة كان
تكرارا لان قوله ان نصلي فيها يشمل صلوة الجنازة ايضا والجواب عن الثاني فظاهر لان الصلوة
اذا اطلقت تقع على ذات ركوع وسجود فيفيد ذكر صلوة الجنازة بعد قوله ان نصلي واما عن الاول فلانا
لا نسلم ان صلوة الجنازة سبب محض للدفن اذ السبب المحض ما لا يضاف اليه وجوب ولا وجود
وصلوة الجنازة يضاف اليها وجود الدفن لانها من شرائطه شرعا والشرط في حكم العلة في جواز استعارة
الشرط له لما استعار المعلول للعلة قوله لان الدفن غير مكروه اي بالاجماع وممن نقل الاجماع على كراهة
الشيخ ابو حامد وصاحب الحاوي والشيخ بعد ذكر النواوي في كتاب الجنائز قوله حجة على الشافعي
رحمه الله انما الوافي به هو ما ذكر في الحاوي حيث قال ان كل صلوة لها سبب متقدم او مقارن فانها
لا تكره في هذا الوقت فمنها الفوائت لعموم قوله من نام عن صلوة او نسيها الحديث وسواء في ذلك قضاء
الفوائت والسنن والنوافل التي اتخذها وردا ومنها صلوة الجنازة لقوله عليه السلام يا علي لا تؤخرها
وذكر منها الجنازة اذا حضرت ومنها تحية المسجد اذا اتفق دخوله في هذه الاوقات لا من غير التحية بل
انتظار صلوة ونحوه لقوله عليه السلام اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين اما اذا دخل
المسجد في هذه الاوقات ليصلي التحية فيكره كما لو اخر الفائتة ليقضيها فيها لكونه متعرضا بالصلوة وقوله
لا تتحروا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها ومنها صلوة الاستسقاء لان الحاجة الداعية موجودة
في الوقت ومنها صلوة الخوف اذ ربما يفوت بالانجلاء على تقدير التأخير ومنها الركعتان بعد التطهير
وسجدة الشكر وسجدة التلاوة وانما يكره من هذه الاوقات صلوة لا سبب لها الا في حرم مكة لما روي
عن ابي ذر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا صلوة بعد العصر حتى تغرب ولا صلوة بعد الصبح
حتى تطلع الشمس الا بمكة والمعنى شرف البقعة وزيادة فضيلة الصلوة فيها ولا يختص عدم الكراهة بالمسجد الحرام

رحمه الله في تخصيص الفرائض والنوافل بالنفي
في مكة قلت عبارة الكتاب مع اختلاف
لا تتقيد بمذهب الشافعي صح

بمسجد الحرام لان الدليل يشمل الحرم كله لا استوا في الفضيلة بهذا الخط قوله ولا تعلق بالجزء
الماضي فالمؤدي في آخر الوقت حتى ان من شرع في الجزء الاخير وانه خارج الوقت يكون الكل اداء
قال صاحب الكشف نقلا عن بعض طريقة اصحابنا وهذا هو المذهب يدل عليه ظاهر قوله عليه السلام من
ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها واما ما قيل من ان الشرط مطلق الوقت فالوجه
هو ما قالوا من ان الجزء القائم المتصل بالاداء اولى من الغائب المنفصل عن الاداء الذي هو المقصود
على ما عرف تحقيقه في البزدوي قوله لانها وجبت كاملة فلا تتادى بالناقص فان قلت لو ابتدأ العصر
في اول الوقت ومده الى ان غربت الشمس جاز وفيه اداء الكامل بالناقص لان الجزء الذي يلي الشروع
كامل وهو السبب اجيب بان من شرع في اول الوقت فالجزء المتصل بادائه انما يجعل سببا على وجه
التقرر تصحيحا لما يوجد منه من الاداء فلا يظهر سببيته الا في حق اداء وجد من المكلف ان كاملا وان قاصرا
فيكون اداء كما وجب والدليل انه لو افسد ما شرع فيه ثم صلاه في الوقت لم يلزم ضمان السببية
وللخطاب انما يظهر في اداء يوجد منه لا لمطلق الاداء بخلاف اخر الفجر فانه سبب لمطلق الوجوب
وهو مخاطب فيه لمطلق الاداء وما وجب مطلقا يجب كاملا ولا يتادى بالناقص وبالجملة ان كمال السبب
انما يوجب الكمال في الواجب اذا كان محمولا على سبيل الاطلاق اما اذا تقيد بما يوجد من المكلف كاملا
او قاصرا فيحمل على حسب ما يوجد او نقول لو حكمنا بفساد العصر في هذا الوجه رعاية لكمال السبب
لبطلت اصل السببية لان ما يلي الشروع انما يكون سببا بشرط اتصال الاداء به فيبطل سببيته عند الان
الاداء بالضرورة فيبطل رعاية الكمال من حيث يثبت ويلزم ابطال الاصل لرعاية الوصف او نقول
لو فسد بدخول الوقت المكروه لوجب اعادته فيه ولا فائدة في نقضها ثم اداءها على النقص وجه منه
لانه كان بعضه كاملا وهذا ناقص وهذا جواب اخر قد عرف تقريره في اصول الفقه قوله لان الكراهة
كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به واما طلب شغل هذين الوقتين بالفرض دون ما وجب
سائر النوافل ليكون ختم الوظيفة بالفرض وابتداؤه ايصال للطلاح لشروع النفل التقرب الى الله تعالى
والتقرب اليه بشغل القلب خير افضل من التقرب بشغل الجوارح فكره النفل بعد هذين الصلوتين ليكون
الوقت الشريف مشغولا بعبادة القلب التي هي افضل العبادة فان شغل القلب انما يتيسر اذا كان الجوارح
ساكنا وقد يقال لا يجب ان يكره النفل بعد دخول وقت العصر قبل الصلوة وبعد ما لم يصر جميع الوقت
كالمشغول بالفرض كما كره النفل بعد انتهى الصبح قبل الصلوة وبعد ما يصير الوقت كله كالمشغول بالفرض
وايضا شغل هذا الوقت بالفرض حقيقة او اعتبارا مستحب ليس بمكروه قوله وفيما وجب لعينه كسجدة
التلاوة فان قلت في كتب الاصول ان سجدة التلاوة لم تجب لعينها بل الطهارة الموافقة مع المسلمين
او المخالفة مع الكافرين حتى لا يصح النذر بالسجدة لان النذر انما يصح بما يجب لعينه اجيب بان السجدة
واجبة لعينها بمعنى انها ليست تابعة لعبادة اخرى وجوبا او سقوطا كالوضوء وليست واجبة لعينها
بمعنى انها واجبة لمعنى الموافقة مع المؤمنين او المخالفة مع الكافرين فكل وجه فلا تدافع قوله بعد الفجر اي بعد طلوع

الفجر اي الصبح الصادق وفي بعض الحواشي اي بعد صلوة الفجر فالاول اولى لانه كما يكره النفل بعد صلوة الفجر
يكره ايضا قبلها بعد طلوع الصبح الصادق قوله وفي الذي شرع ثم افسده وعن الشيخ محمد بن الفضل رجل
جاء الى الامام وخاف لو اشتغل بالسنة ان يفوته الفجر بالجماعة يترك السنة ويقضيها بعد ما طلعت الشمس
عند محمد رحمه الله وان اراد ان يقضيها قبل يشرع في السنة ثم يفسدها فاذا فرغ الفريضة يقضيها قبل الطلوع
ولا يكره لانها صارت دينا عليه كمن شرع في التطوع ثم افسدها ثم قضيها وذكر لا يكره كذا اعظم من المشايخ
من قال في هذه الحيلة امر بافساد العمل وقد قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فالاحسن ان يشرع في السنة
ثم يكبر للفريضة فيخرج بهذا التكبير من السنة ويصير شارعا في الفريضة ولا يصير مبطلا للعمل بل جاوز من عمل
الى عمل كذا في شرح الاوراد انه على خلاف ما ذكر في المتن وكانه اراد بقوله ولا يصير مبطلا للعمل انه لا يصير
قاصدا بل في ضرورة التجاوز الى عمل آخر والافساد للعمل من ضرورة التجاوز الى الفريضة والشروع فيها ولقائل
ان يقول ان هذا النوع من ابطال العمل لكونه مما يمكنه الاجتناب عنه ايضا منهي بقوله لا تبطلوا ثم يشرع في
الفريضة وان يقطعها بالشروع فيها لان كلا منهما ابطال العمل باب الاذان قوله فيرجع صوته بالشهادتين
الترجيع اي يأتي بالشهادتين مرتين بصوت خفيض ثم يمد صوته فيأتي بكل منهما مرتين اخريين بالصوت
الذي افتتح به الاذان قوله وقال الشافعي رحمه الله فرادى لنا حديث عبد الله بن زيد فانه حكى
الاقامة مثل الاذان وله حديث انس رضي الله عنه فانه قال امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة
الا الاقامة فان قلت لما تعارضت الخبران وجب ان يأخذ بالاقل المتيقن اجيب بان ما رويناه مشهور
فلا يعارض ما روى وفي الكافي وما روى انه عليه السلام امر بلالا ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة
فمعناه ان امره ان يؤذن بصوتين ويقيم بصوت واحد وقيل اول افراد الاقامة معاوية رضي الله عنه
قلت روى ابن عمر رضي الله عنه كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مثنى مثنى والاقامة
فرادى الا ان المؤذن كان يقول قد قامت الصلوة مرتين وهو يرد المعنى المذكور وفيه تنصيص
بان افراد الاقامة ما كان يختص بمعاوية بل كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه كذلك وايضا الا
الذي رويناه في حديث انس من قوله الا الاقامة بمعنى قد قامت الصلوة يابى هذا المعنى لانها لا تتأتى
بصوتين قوله ومراده اذا لم يستطع تحويل الوجه اي لم يستطع الاعلام بمجرد التحويل مع ثبات قدميه
بان كانت الصومعة اي المسجد متسعة لا يمكنه الاعلام الا بالاستدارة فعلى هذا قوله بان كانت متعلق
بنفي الفعل اي عدم الاستطاعة بسبب ان كانت الصومعة متسعة او معناه اذا لم يقدر على التحويل مع ثبات
قدميه لخوف السقوط بان كانت المئذنة ضيقة في المكان المرتفع الضيق لا يمكن التحويل مع ثبات
القدم فكان قوله بان كانت متعلقا بالفعل المنفي اذا انتفى الاستطاعة الحاصلة باتساع الصومعة
قوله والفرق قد ذكرناه وهو ان الفصل بالصلوة في سائر الصلوات لا يؤدي الى امر مكروه وفي المغرب
يؤدي اليه وكلمة للحكم ان يفصل التاخير بقدر ما يأتي بما هو السنة او المستحب ليس بمكروه الا يرى
ان التاخير بقدر الاذان والاقامة ليس بمكروه فكذا بالركعتين قوله وان شاء احرم على الاقامة

فان قلت هل هذا الا تخيير بين القليل والكثير اجيب بان في الكثير فضل ثواب بخلاف التخيير بينهما في الفرض
والواجب اذ لا ثواب في الادنى في اسقاط الفرض لان في الطول والقصر بخلاف غير الواجب اذ الثواب فيه بقدر التعب
وهو في الكثير اكثر فيكون ثوابه اوفر قوله فيشترط الطهارة من اغلظ الحدثين قلت فيجب ان يعاد اذان الجنب
كما لو صلى جنبا ولكن لم يعده حتى اجزأه فكانه اراد فيشترط الطهارة لتكميل الجواز وذلك انه شبيه للصلوة على الوجه
الذي ذكر من انه يراعى فيه ما يراعى في الصلوة يقتضي ان يستحب له الطهارة لا كما يراعى في الصلوة يراعى فيه على
وجه الافضلية دون الوجوب فكذا رعاية الطهارة على انا لا نسلم ان اذان الجنب يقع على السنة على ما سنذكره والله
اعلم قوله ان لم يعد اجزأه يعني للصلوة وفيه بحث لانه ان اراد بقوله والا شبه ان يعاد الاعادة على الاستحباب فلا حاجة
الى التاويل بقوله وان لم يعد اجزأه مع ان الظاهر لفظا ومعنى هو ارادة الاذان وان اراد الاعادة على سبيل اللزوم
يعني انه ان لم يعد اجزأه مع ان الظاهر لفظا ومعنى هو ارادة الاذان لا يكون مستقيما للسنة فالتاويل المذكور
ان كان يحتاج اليه لرفع المخالفة لكنه غير مفيد لتصريح محمد رحمه الله باستحباب الاعادة في قوله واحب الي ان يعيد
الاذان فيقال ليس المراد بقوله احب الاعادة مستحبة بل معناه ينبغي ان يعاد وذلك يحتمل ان يكون لرفع الكراهة
او ليقع على السنة فلو حمل على الاول كان معنى قوله اجزأه الاذان عن السنة وان حمل على الثاني فمعناه اجزأه الصلوة
من غير اذان واختاره المصنف للمعنى الثاني على ان الطهارة من الجنابة من شرائط الاذان على ما صرح به فقيل هذا لان
الاذان شبيه بالصلوة وليس بصلوة واشترط له الطهارة عن الجنابة دون الحدث عملا بالاعتبارين في الصلوة
باب شروط الصلوة التي تتقدمها قوله ويستر عورته لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ستر العورة من عين غيره فرض في الصلوة
خلافا لمالك رحمه الله فانه يقول ستر العورة ليس بشرط للجواز لكن ما دام الوقت باقيا يعيد الصلوة استحسانا وهو يعتبر
بالطواف بجامع ان كلا منهما عبادة متعلقة بالبيت ولنا قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يوارى عورتكم
عند كل صلوة فان قلت الاية وردت في الطواف قلت العبرة لعموم اللفظ وكلمة كل عامة فيتناول بعمومها جميع
في المسجد من الصلوة والطواف فان قلت النص لا يتناول غير ما ورد فيه الا يتناول ما ورد فيه وقد يتناول
الطواف في حق الوجوب دون الافتراض حتى كان الطواف عاريا معتدا به فكذا في حق الصلوة قلت النص يدل
على الفرضية فيهما الا انها سقطت في الطواف بدليل وهو الاجماع ولا دليل على سقوطها في حق الصلوة فيكتفى
كذا في الشروح وقد يمنع الاجماع مع مخالفة الشافعي رحمه الله وهو انعقد بعرفة الاجماع فلو كان قبله الاجماع لو فيه
ولم يخالفه والاظهر ان يقال ان الاية مأولة لاحتمال ان يكون الامر بالمسجد الطواف او الصلوة او الدخول
فيه او ما يخالفه طوافا كان او صلوة او غيرهما فلا يثبت به فرضية الستر في الطواف والالتزام تقييد المطلق وهو
قوله تعالى وليطوفوا الاية بالمأولة وذلك غير جائز واما الصلوات فالاحاديث المذكورة لا تقدح في اقتضاء
الاية لزوم الستر فيها لان هذه الاية اقتضت الستر في الصلوة بجملتها ان كان المراد بالمسجد الصلوة او ما يشمل
فيه فبالعبارة وان كان المراد منه الطواف فبالدلالة لان الستر لما وجب في الطواف وبابه اوسع من باب الصلوة
حتى جاز فيه المنطق دونها فلان يجب في الصلوة اولى واما ان اريد به الدخول فكذلك لان الصلوة هي المقصودة
من الدخول فاذا لزم الستر عند الدخول فلان يجب عند ادا المقصود اولى فكانت الاية متعينة لوجوب الستر في الصلوة بلا احتمال فكانت

قطعية في حقها فيفترض بها الستر فيها فاما الطواف فلا موجب للاية في لزوم الستر فيه على تقدير ارادة الصلوة
لا بالعبارة وهو ظاهر وكذا بالدلالة لان بابها اضيق من بابه فلا بد من وجوب الستر فيه بناء على وجوبه فيكون
احتمال التاويل بالصلوة قادحا في اقتضائها وجوب الستر في الطواف فلا يثبت بها الفرضية فان قلت كيف يحتمل
الاية ارادة الصلوة فقد وردت في الطواف اجيب بان ورودها في الطواف لم يثبت بدليل قطعي فلا يقطع احتمال
ارادة الصلوة فقط على ان ورودها في الطواف لا ينافي ارادة الصلوة لانها وردت قطعا لما كانوا عليه
من ان نزع الثياب التي تقارفوا فيها الذنوب حسن عند الطواف وهذا الوضع يحصل بيان لزوم الستر
في الصلوة لان الستر في الصلوة لم يحسن تركه بل يحرم واذا لم يكن حسنا في الصلوة مع ان العبادة فيها اظهر
من الطواف فلان لا يكون حسنا في الطواف اولى او نقول الامر بالصلوة مجمل فتصلح هذه الاية المأولة بيانا له
واما الامر بالطواف فمطلق وتقييد المأول غير جائز فامكن القول بافتراض الستر في الصلوة دون الطواف
فان قلت امر الصلوة مجمل في حق الاركان دون الشروط قلت بل مجمل في حق الشرط ايضا الا يرى ان
القعدة الاخيرة بشرط التحلل من الخروج عن الصلوة على ما صرح به صاحب النهاية نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام
والايضاح ثم صرح في النهاية نقلا من الاسرار بان فرض القعدة وقع بيانا لمجمل الكتاب فيثبت به الفريضة
وان كان من الاحاد وكذا جعل صاحب الكافي فرض الترتيب بين الوقتية والفائتة بيانا لقوله اقيموا الصلوة
على ما سيأتي ولا شك ان الترتيب من الشرائط دون الاركان والحقيقة ان لكل فعل تعين عن تغيير غير
من حيث الخروج عن العهدة والصلوة المأمور بها مجمل في حق التعيين فتعين الشرع من حيث الماهية بالقيام
والقراءة والركوع والسجود مع الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والنية والتحريمة في اولها والقعدة
في اخرها حتى تم صفاتها وذكر ان العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال بالنهار والنساء بالليل
وكانوا يقولون لا نطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب فنزل قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل
مسجد ابطالا لما كانوا عليه وتنصيصا بان الستر واجب في كل حال في العبادة وغيرها لا كما زعموا ان نزع
الثياب عند الطواف احسن فكانت الاية ناطقة بافتراض الستر عند الصلوة مثل افتراضه في غيرها ولا دلالة
لها على كونها من فروض الصلوة لجواز ان يكون الشيء فرضا في الصلوة ولا يكون من فروض الصلوة كغض
البصر عن الاجنبية وبالجملة لا دلالة للاية على كون الستر فرضا لحق الصلوة لاحتمال ان يكون فرضا لحق الناس
غير انه قيد بقوله عند كل مسجد ردا لما كانوا عليه وجوابه ان التعميم الوارد في قوله تعالى عند كل مسجد ينافي حمله
على لزوم الستر لحق الناس اذ لا يجب الستر لحقهم في موضع لا يراه فيه غيره فلا يكون حينئذ عند كل مسجد لا يراه
فيه غيره ولما قال عند كل مسجد علم ان المراد بيان لزوم الستر لحق العبادة تعظيما لشأنها وهذا لما عرف
انه اذا كان النص محتملا ان يحتاج في احدهما الى التخصيص دون الاخر فما لا يحتاج اليه فهو حق والله اعلم
قوله وهذا تبيين ان السرة ليست بعورة لان قوله ما بين سرته في الرواية الاولى وما دون سرته في
يدلان على انها ليست بداخلة في العورة فان قلت دلالة الرواية الثانية ظاهرة اما دلالة الاولى فمشكل لان قوله
ما بين سرته الى ركبته وان قولك انت طالق ما بين واحدة الى ثلث وقولنا لفلان علي ما بين درهم الى عشرة في

يدخل الغاية الاولى حين تطلق ثنتين ويلزمه تسعة دراهم اجيب بان قولنا ما بين كذا الى كذا الحقيقة لا يتناول
الغاية الاولى غير ان ابا حنيفة رح ادخلها في الاعداد بحكم العرف يقولون شي ما بين ستين الى سبعين ويريدون
اكثر من الاقل والاقل من الاكثر ولا عرف في غيره فبقي على الحقيقة قوله وكلمة الى الحمل على كلمة مع عملا بكلمة حتى لانه
بحكم والى يستعمل بمعنى مع ايضا وان كانت حقيقتها وهي الغاية فهي غاية الاسقاط فيدخل ولئن كانت غاية
مد فتعارض الروايات فلا تثبت قطعا فيثبت عورة الركبة بقوله عليه السلام عورة الرجل ما تحت سرته حتى تجاوز ركبتيه باجر هذا فانها
عورة كذا في الكافي وفيه نظر اما اولا فلانه لا معنى لقولنا ما بين سرته مع ركبتيه لان كلمة بين تستدعي
التعدد فيقتضي ان قولنا بما يصح وحمل على معنى مع لا تصح واما ثانيا فلان الغاية في مثل هذا الكلام للاسقاط
حتى يلزمه تسعة اذا قال علي ما بين درهم الى عشرة ويقع تطليقتان اذا قال انت طالق من واحد
الى ثلث على ان الاسقاط يستدعي ان يدخل الحد بالى فيما قبلها وذا ههنا غير ظاهر واما ثالثا
فلان الرجوع الى قوله عليه السلام ركبتيه ترجيح للرواية الثانية بدليل مستقبل وذلك باطل اللهم الا ان
ان راوي الروايتين واحد فتنتذب فتعارضا وحينئذ يجب الرجوع الى رواية غيره السالمة عن المعارضة
ومثل ذلك جائز على ما يجيء في كتاب السير ان شاء الله تعالى واما رابعا فلان حديث جرهد ايضا
معارض بقوله عليه السلام اذا زوج احدكم عبده امته فلا ينظر الى ما دون السرة وفوق الركبة الا ان
قوله عليه السلام الركبة من العورة وفي حديث جرهد فانها عورة عبارة في عورة الركبة وما روي
اشارة فيه فلا تعارض قوله وهذا تنصيص على ان القدم عورة وقد روي عن ام سلمة رضي الله عنها
انها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصلي المرأة في درع وخمار ليس عليها ازار فقال اذا كان الدرع
سابغا يغطي ظهور قوله ولهذا ان الربع يحكي حكاية الكمال كما في مسح الرأس والحلق في الاحرام قلت فيجب
فيه اشارة الى ان الاصل في وجوب الدم بالحلق انما هو حلق الكل الا ان الربع يقام مقام الكل فيجب
الدم بحلقه ايضا وذكر في جنايات الحج ربع الرأس هو الاصل في ايجاب الدم الا انه اذا حلق الكل
فالقياس ان يجب اربعة دماء بحلق ربع دم الا ان الجناية لما كانت متحدة تداخلت الكفارة
حيث قال واذا حلق ربع الرأس فعليه الدم وقال الثلث فيجب بحلق القليل اعتبارا بسائر
الجرم ولنا ان حلق بعض الرأس او اربعة ارتفاق كامل لانه معتاد فيتكامل الجناية ثم ذكر بعد
هذا ومن ترك الجمار في الايام كلها فعليه دم ويكفيه دم واحد لان الجنس متحد كما في الحلق ففيه اشارة
الى ان الموجب للدم هو حلق الربع كترك الرمي في يوم واحد غير انه اذا حلق الكل يجب الدم
واحد لان الجنس متحد فيتداخل الكفارات احترازا عن شبهة تكرارها كما تداخل في ترك رمي جميع
الايام لان الموجب هو حلق الكل الا ان الربع يقام مقام الكل كيف ولو كان كذلك لوجب الدم
بتطييب ربع العضو كما يجب بتطييب العضو الكامل وقد فرق المصنف بين تطييب العضو وحلق
ربع الرأس ان حلق الربع ارتفاق مقصود وتطييب ربع العضو ليس بمقصود فعلم ان الربع هو الاصل
في الاصل وانما الاكتفاء بالدم الواحد في حلق الكل من باب التداخل بحكم اتحاد الجنس لا كما زعمنا من الحاق الربع

بالكل في باب الحلق في الاحرام والله اعلم قوله كما في مسح الرأس فان القياس يقتضي غسل كل البدن في الوضوء
لانتفاء الحكم بالحدث غير ان الشرع حذف الاجزاء عليه بان اقام الرأس مقام الاعضاء مقام الكل ثم الغالب في الرأس
كله الا انه اقام ربعه مقام كله تكميلا للتخفيف فاقامة الربع مقام الكل بهذا الوجه ولا حاجة الى غير في الحكم في الكل بل يكفيه
اقتضاء الدليل الشرعية فيه وذا موجود ههنا ثم الحاصل ان يقول بعض مشايخنا اوجبوا المسح مقدار ثلث اصابع
من اصغر اصابع اليد فكان الحاكي لحكاية الكل عندهم هو قدر ثلث اصابع على ما ذكرنا فيجب ان لا يجري عندهم
من الانكشاف الاقل من قدر ثلث اصابع كما لا يجري عند من اوجب مسح الربع الاقل منه وذلك خلاف الاجماع
قوله وان لم ير جوانبه فان قلت بل اقل من الربع اذا الوجه من الانسان لا يبلغ الربع منه قلت كانه اراد
منه برؤية الوجه رؤية الجانب الذي فيه الوجه او جعل رؤية الوجه لتمييز الانسان بمنزلة رؤية جميع جانبه وان
لم ير الاربعة قوله ترك فرض واحد فان قلت بل ليس فيه ترك الفرض اصلا لسقوط التطهير عند العجز اجيب
بان المراد المكلف ههنا مبتلى بين ان يترك من جملة الفرائض التي لا تبيح تركها اختيارا فرضا واحدا او اكثر فيختار
الاول لانه اخف قوله وترك الشيء الى خلف لا يكون تركا فان قلت الايماء ليس بخلف عن الركوع والسجود لانه بعضهما
وبعض الشيء لا يصلح خلفا عنه لان فيه جعل الشيء خلفا عن نفسه اذ الاصل عبارة عن مجموع هو داخل فيه فمتى
صار خلفا عن المجموع اذ الاصل عبارة عن مجموع هو داخل فيه فمتى صار خلفا عن المجموع كان خلفا
عن نفسه ضرورة ولكن هذا صرح صاحب الكافي في باب صلوة المريض ان الايماء ليس بخلف عن الركوع
والسجود لكنه يسقط عنه ما يعجز ولزم ما قدر عليه من عينه اجيب اولا بالنقض فانهم يقيمون الاكثر
مقام الكل اذا اقام ما افادة الكل فهو في التحقيق ليس من اقامة بعض الشيء مقام كله بل هو اقامة
ما يفيده الكل وما يفيده البعض ليس بجزء لما يفيده الكل حتى يلزم خلفية الشيء لنفسه مثلا انا نقيم التعظيم
الحاصل بالايماء مقام التعظيم الحاصل بالاركان والتعظيمان متغايران تطلق على كل منهما اسم التعظيم
غير ان احدهما انقص من الآخر فلا يصار اليه الا عند العجز عن الكامل فلا يكون الايماء تركا للاركان بل يكون
اتيانا بها حكما لكن مع نوع قصور وفي الصلوة في الثوب النجس ايضا نوع قصور فيتخير وقد يقال بان
ما ذكرنا من ان الايماء خلف فالمراد منه انه يخرج عن العهدة عند العجز لا انه خلف حقيقة قلت فحينئذ لا يصح
قوله وترك الشيء الى خلف لا يكون تركا جوابا عما قاله محمد رحمه الله ان في الصلوة عاريا ترك الفروض
لانه اذا لم يكن خلفا لزم ترك الفروض لا محالة قوله لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس قلت
ولكن الستر لحق الصلوة مجتهد فيه فان مالكا لا يراه فرضا لها بخلاف الركوع والسجود فانهما فرضان
لحق الصلوة بالاجماع فكان اقوى من الستر قوله والاصل فيه قوله عليه السلام الاعمال بالنيات
فان قلت الحديث محمول على حكم الآخرة من الثواب والعقاب على ما صرح به في البزدوي فكيف يصح
التمسك به لاشتراط النية لصحة الصلوة وانه من احكام الدنيا اجيب بالمنع لجواز ان يكون المراد به
لنفي الحكم اعم من الدنيوي او الاخروي اذ لا وجه للتخصيص بالاخروي وما ذكره الامام فخر الاسلام
من وجه التخصيص به ففيه كلام طويل عرف في موضعه ولئن سلم فهو على تقدير حمل على الحكم الاخروي يدل بحكم

صح العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب حتى لا يخاطب بها الكافر لانه ليس باهل لحكمها فلا
تكون صحيحة بدون الثواب اذ الشيء يبطل ببطلان ما هو المقصود منه ولا ثواب الا بالنية فيشترط
لصحة العبادات بالضرورة وتقرير اخوان الحديث دل على انه لا ثواب الا بالنية وقد ثبت انه لا صحة للعبادات
الا مع استحقاق الثواب فيثبت اشتراط النية لصحة العبادات ضرورة فان قلت لا نسلم انه لا صحة الا مع الثواب
لان صلوة المرائي صحيحة ولا ينال بها ثواب اما صرح به في حاشية البزدوي اجيب بانه ينال نوع ثواب وان لم
الكمال فيه وذلك ان اسقاط الفرض فاتيان ما فرض امره يوجب الثواب غير انه متى يطلب بها جاه او رضى
الناس فيما بين الناس اوجب ذلك نقصانا فاما ان لا يستحق به شيئا من الثواب الاخروي فممنوع فقد
صرح في الذخيرة في آخر كتاب الصلوة ان بدخول الرياء لا يبطل اصل الثواب وانما يمنع تضاعفه
ولو سلم انه لا ثواب للمرائي اصلا كما وقع في عبارة بعضهم فمعناه والله اعلم ان الرياء يمنع تحقق الثواب
بعد انعقاد له فهو مانع ابتداء الحكم لا انعقاد العلة وذلك ان العبادة الصحيحة حسنة بالاجماع والحسنة توجب
الثواب بالنص ومتى كانت العبادة صحيحة كانت موجبة للثواب والحديث على انها لا ينعقد الثواب الا بالنية
فدل على انها لا تصح الا بالنية وهو المطلوب قوله ومتابعة قال مشايخنا والافضل للمقتدي ان ينوي
الاقتداء بعدما قال الامام الله اكبر حتى يكون مقتديا بالمصلي ولو نوى حين وقف موقف الامامة جاز
عند العامة وقال سهل وعبد الواحد وابو جعفر وكثير من ائمة بخارا لا يجوز وقال الخوارزمي ينوي الاقتداء
بعدما قال الامام الله قبل ان يقول اكبر وهذا كله مشكل على قول ابي حنيفة رحمه الله فان الافضل
عنده ان يكبر المقتدي مع تكبيرة الامام والشروع في الصلوة يعتمد تقديم النية فلا بد وان يقع نية المقتدي
قبل تكبيرته فيكون قبل تكبيرة الامام اذ تكبير المقتدي يقع مقارنا لتكبيرة الامام كذا في الذخيرة فان قلت
ان الشروع في الصلوة انما يعتمد تقديم نية الصلوة فيلزم من تقديم نيتها على تكبير المأموم تقديمها على تكبيرة
الامام لاقتران تكبيرتين زمانا ويلزم من وجوب تقديم نية الصلوة تقديم نية الاقتداء فجاز ان ينوي
الدخول في الصلوة قبل تكبيرة الامام وينوي الاقتداء بالامام بعد تكبيرته قلت انه علل الاستحباب
مقارنة تكبيرة المقتدي بتكبيرة الامام بان المقارنة بينهما توجب الشركة في جميع القيام ولو تأخر تكبيرة
المأموم لفاتت الشركة في بعضه ومعلوم ان الشركة انما تأتي اذا نوى الاقتداء فينبغي ان يقدم نية
الاقتداء على تكبيرة الامام وتكبيرته ايضا ليحصل الاشتراك في جميع القيام وايضا لو نوى الصلوة قبل
التكبير بلا نية الاقتداء ثم نوى الاقتداء بعد التكبير كان منفردا في الصلوة ثم مقتديا والمنفرد اذا صار
مقتديا او المقتدي منفردا افسد الصلوة لاختلاف صلوتيهما ويمكن ان يقال قد تعارضت
هنا الفضيلتان احدهما نية المقتدي الاقتداء بعد تكبيرة امامه ليكون مقتديا بمصل والثانية
يكبر مع تكبيرة الامام ليحصل الاشتراك في جميع القيام فخيرناه بين ان يأتي بالاولى او بالثانية وباتيهما
ان كان اتيا كان الافضل بوجه ويكون ضده افضل بوجه آخر فخير بينهما والله اعلم قوله لانه يلزم فساد الصلوة
من جهته فلا بد من التزامه يشكل بالامي اذا اقتدى به القاري يجزي باقتداء القاري بالامي صلوة الامي فيجب ان يشترط نية الامي

امامة القاري حتى لا يلزم الفساد بدون التزامه بل اولى لان الفساد ثمة لازم وفساد صلوة الامي موهوم فساد
صلوة الامام موهوم فلما وجب النية للاحتراز عن الفساد الموهوم فلازم ان يشترط للاحتراز عن الفساد المحقق
اللازم اولى مشروط نية امامة النساء حيث يتوهم فساد صلوة الامام بالمحاذاة بل اولى كما ذكرنا اللهم الا ان
يلتزم اشتراط نية الامام الامي للقاري اذ الامام كما يشترط نية امامة النساء قوله اذ التكليف بحسب الوسع
يشكل بما اذا كان عنده اناء نجس فيه طاهر ولا يعلم الطاهر من النجس فانه يتحرى وصلى ثم اذا ظهر بعدما صلى
بالتحري ان الطاهر غير ما وقع التحري عليه يعيد الوضوء والصلوة جميعا مع ان التكليف بحسب الوسع وكذا
اذا وجد ماء لا يعلم انه نجس ام طاهر فهو مامور بالعمل بالطاهر والطاهر في الماء الطهارة ثم اذا توضأ به وصلى
ثم ظهر انه كان نجسا يعيد الوضوء والصلوة جميعا مع ان التكليف بحسب الوسع وليس في وسع الانسان
الا العمل بالتحري عند اختلاط الطاهر بالنجس والعمل بظاهر في المياه المجردة بالاولى والعلاوة الاولى ان يعلل
بان المقصود من الامر بالتوجه الى الكعبة الابتلاء بخبث وقد حصل حين تحرى وبوجه التحري اما الامر بالوضوء
والاغتسال بالماء الطاهر فالمطلوب منه التطهير كما قال الله تعالى يريد الله ان يطهركم والتطهير لا يحصل
الا بالماء الطاهر في الحقيقة قوله لانه اعتقد امامه على الخطاء قالوا دلت المسئلة على جواز الخطاء في الاجتهاد
فان قلت الصواب انما تعلق بحقيقة ما ادى اليه اجتهاد المجتهد في حقه على الخصوص من امامه غيره من المجتهدين
فالحق هو ما ادى اليه اجتهاده فجاز ان يكون فساد صلوة من علم بحال امامه باعتبار ان الصلوة التي
صليها الامام لا يجوز للمقتدي ان يصلي مثلها كما لو ام المتيمم المتوضي فراى المتوضي ماء حيث يفسد صلوته
مع صحة صلوة المتيمم في حقه وانما يفسد صلوته من حيث ان الصلوة بالتيمم لم يبق جائزا في حق المقتدي فعلم
ان صحة الاقتداء مشروط بان يجوز للمقتدي الصلوة على الكيفية التي جازت لامامه وهذا الشرط في مسئلة التحري
مفقود وان كان المجتهد مصيبا لعدم جواز الصلوة للمقتدي الى جهة الامام فلا تدل المسئلة على جواز الخطاء
في الاجتهاد بل تدل على ان صحة الاقتداء مشروطة بان يجوز للمقتدي ان يصلي مثل صلوة الامام اجيب
بانا لا نسلم ان صحة الاقتداء مشروط بذلك واما فساد صلوة المتوضي عند رؤيته للماء لان صلوة الامام
حينئذ تصير اضعف حالا من صلوة المقتدي اذ الصلوة مع التيمم لا جواز لها في حق المقتدي لانه واجد الماء
واما الصلوة بالتوضي فلها جواز في حق الامام والمقتدي فكان اقوى حالا من صلوة الامام وبناء القوي
على الضعيف باطل واما مسئلة التحري فصلوة المقتدي مثل صلوة الامام في القوة لان كلا منهما صحيح في حق
صاحبه حتى لا يجوز له ان يصلي مثل صلوة صاحبه فاستويا ومع ذلك لا يصح الاقتداء نعم انه لا وجه لفساده
سوى اعتقاد المقتدي امامه على الخطاء والله اعلم هذا والكلام بعد محل نظر لظهور انه لا اثر لاعتقاده
على الخطاء سوى انه اذا اعتقد انه اخطأ جهة الكعبة لم يبق لصلوته جواز في حقه وبناء الصلوة على صلوة
لا جواز له في حقه باطل والاداء استقاد على انه مخطئ في تحريه لا يقدح في جواز صلوته في حقه لانه في حق
العمل مصيب بالاجماع وانما يقدح ذلك في جواز مثل تلك الصلوة في حق المقتدي ولا شك ان سبيل الجواز في حق
المقتدي لا يتوقف على اعتقاده مخطئا لجواز ان يكون مصيبا ما هو الحق مع ذلك لا يجوز للمقتدي ان يصلي

مثل تلك الصلوة لاقتداء الحنفية عند المصوبة على المجتهدين ومن تبعه فان قلت اذا كان الموجب لفساد الاقتداء هو عدم جواز مثل صلوة الامام للمقتدى هذا القدر متحقق وان اعتقد على حقيقة امامه لتحرز كما هو مذهب المصوبة لاقتصار الحنفية على المجتهد ومن تبعه فما وجه بناء عدم الصحة على اعتقاد خطاء الامام قلت كانه كنى باعتقاد ان الامام مخطى عن عدم جواز مثل صلوة للمقتدى اذ اللاعتقاد دليل خطائه يستلزم عدم جواز مثلها له فان قلت اذا كان فساد الاعتقاد مبتنيا على انه عند العلم بحال الامام لا يكون مثل صلوة الامام جائزا للمقتدى وجب ان يفسد الاقتداء عند عدم العلم بحاله لاحتمال ان يختلف الجهة فلا يصح الاقتداء وان يتحد فيصح فدار بين والعبادة اذا دارت بين الصحة والفساد حكم بالفساد واحتياطا اجيب بان الاحتياط لا يجب عند تساوى الاحتمالين وعند عدم العلم بحاله هنا الظاهر هو اتفاقهما في جهة التحرى والتوجه الى جهة واحدة وذلك ان الراجح في شهادة القلب هو اصابة ما لو طح عند الظن من ضرورة رجحان جانب الاتفاق على جانب الاختلاف لاستحالة ان يكون كل من التوجهين صوابا مطلقا مع اختلاف الجهة اى وقع التحرى عليها اذ الصواب في حرف الكعبة هو احدى الجهات الاربعة فقط ومن ضرورة رجحان جنبة الاتفاق رجحان صحة الاقتداء علف ذلك الحكم بالصحة لرجحانها ان ظهر الخطاء بحرى الامام بان علم انه تحرى وقع على غير الجهة التى وقع عليها تحرى امامه فانهم فانه من الاسرار والله اعلم باب صفة الصلوة قوله سنة قيل الصواب ست اذ الفرائض جمع فريضة واجيب بان الفرائض هنا بمعنى الاركان وهو جمع مذكور وفيه بحث اذ التحريمة والقعدة الاخيرة ليسا من الاركان الا ان يعتبر التغليب قوله فيما شرع مكررا من الافعال في كل ركعة كالسجدة فان ترتيب الثانية على الاولى واجبة حتى لو ترك السجدة الثانية من الركعة الاولى ساهيا فقام وصلى صلوته ثم تذكر فعليه ان يسجد المتروكة ويسجد للسهو ولو تذكر في ركوع الركعة الثانية انه ترك سجدة السهو من الركعة الاولى فانحط من الركوع فسجدها لا يلزم عليه اعادة الركوع لان الترتيب ليس بفرض فلا يرتفض الركوع بخلاف ما شرع غير مكرر فان الترتيب فيه فرض حتى يرتفض الركوع بالعود الى السورة كذا في المجتبى وذكر في الذخيرة اذا رفع راسه من ركوع الركعة الثالثة ثم تذكر انه لم يسجد في الثانية الا واحدة فانه يسجد المتروكة ثم يتشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدتين ثم يتم صلوته لان بالعود الى السجدة المتروكة لا يرتفض الركوع بعد تمامه وان تذكر وهو راكع في الثالثة انه ترك من الثانية سجدة فانه يسجد المتروكة ويتشهد ثم يصلى الثالثة والرابعة بركوعهما وسجودهما لان الركوع قبل التمام قابل للرفض فاذا تذكر في ركوع الثالثة ان عليه سجدة الركعة الثانية وعاد اليها فقد ارتفض هذا الركوع فيجب اعادته بخلاف ما بعد رفع راسه من الركوع لان الركوع قد تم برفع الراس وبعد التمام لا يقبل الرفض على ظاهر الرواية هذا كلامه وفي موضع آخر من الذخيرة صلى ركعة وترك منها سجدة فصلى اخرى وسجد لها فتذكر المتروكة في السجود فانه يرفع راسه من السجدة ويسجد المتروكة ويعيد ما كان فيها لانها ارتفضت فيعيد على الاستحسان فاما ما قبل فكذا المتروكة اهل يرتفض ان كان ما تخلل بين المتروكة وبين الذى تذكر فيه ركعة تامة لا يرتفض باتفاق الروايات والا فكذلك في ظاهر الرواية وروى الحسن انه يرتفض هذا كلامه فظاهر ان ما ذكره في المجتبى محتاج الى مزيد تامل

قوله فاذا شرع اى اراد الشروع ذكر المسبب واراد السبب واعترض بانه غير جائز اجيب بالتزام جوازه عند اختصاص المسبب بالسبب والشروع لا يكون بدون الارادة والله اعلم قوله ومقتضى المغايرة فان قلت المغايرة متحققة على تقدير كونه ركنا اذ الجزء غير الكل اجيب بان الكل والجزء ليس بغيرين عن كل وجه فوجب ان يجعل شرطا فهو لا يكمل المغايرة ولان العطف بالفاء التعقيبية يقتضى المغايرة من كل وجه لاستحالة تعقيب الكل عن الجزء استدلاله تعقيب الشئ عن نفسه وانه محال نعم روى عن ابن عباس رضى الله عنهما معنى قوله تعالى ذكر اسم ربه فصلى معاذه وموقفه بين يدى ربه فصلى اى من الضحاك وذكر اسم ربه ثم طرائق المصلى في صلوة العيد ثم هذه التاويلات كيف يصلح للاحتجاج على الخصم قوله وهو سنة لان النبى عليه السلام والطيب عليه وكذا الصحابة بعده وليس بواجب لانه عليه السلام علم الاعرابى ذكر الواجبات ولم يذكر الرفع بخلاف قراءة الفاتحة وضم السورة فانهما مذكوران في بعض الروايات وفي الذخيرة فان ترك رفع اليدين هل ياثم بعض مشائخنا قالوا ياثم وبعضهم قالوا لا ياثم وقد روى عن ابى حنيفة رحمه الله ان ترك رفع اليدين جاز وان رفع فهو افضل وكان الشيخ الامام الصفار يقول ان ترك احيانا لا ياثم وان اعتاد ياثم قوله والاصح انه يرفع يديه اولا ثم يكبر لحديث وايل انه عليه السلام حين قام الى الصلوة يرفع يديه ثم يكبر وكذلك كان يفعل بالرواية الاخرى وهو انه عليه السلام كبر ثم رفع ترك المصنف رحمه الله الاحتجاج بالحديث الى قوله لان فعله نفى الكبرياء عن غير الله والنفى مقدم وقد عورض بان الرفع سنة التكبير فكان مقارنا له كالتسبيح في الركوع والسجود وبان الرفع لاعلام الاصم فيجب ان يقارن التكبير اذ لو تاخر التكبير عنه فربما يكبر الاصم قبل تكبيرة الامام قوله حتى يحاذى بابهاميه شحمتى اذنيه كان عليه ان يقول حتى يحاذى ابهاميه شحمتى اذنيه حيث يقال حذو النعل بالنعل فكانه سلك هنا مسلك القلب قوله لحديث ابى حميد قال كان عليه السلام يرفع يديه حتى يحاذى بهما منكبيه وقال سالم بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه اذا افتتح الصلوة واذا كبر للركوع واذا رفع راسه من الركوع قوله ومن رواية وايل روى انه ابصر النبى عليه السلام رفع يديه حتى كانتا بحيال منكبيه وحاذى ابهاميه اذنيه ثم كبر وفي رواية يرفع ابهاميه الى شحمة اذنيه والقصير الى رويناه اولى لانه روى ايضا انه عليه السلام يرفع حذاء منكبيه وفي رواية يرفع حذاء راسه وفيما ذكرنا عمل بالروايات لانه يكون الكف الى المنكبين واصول الاصابع الى الاذنين وراسها الى الراس كذا في الكافى وللخصم ان يقول ما رويته اولى لانه متيقن والاصح عدم الرفع لما فيه من السكينة ثم ذكر في النوادر والحاصل الرفع في المشهور من مذهبنا ومذهب الجماهير انه يرفع يديه حذو منكبيه بحيث يحاذى اطراف اصابعه فروع اذنيه ان على اذنيه وابهاماه شحمتى اذنيه وراحتاه منكبيه فهذا معنى حذو منكبيه وبهذا جمع الشافعى رحمه الله بين روايات الاحاديث فاستحسن ذلك وذلك انه جاء في رواية انه عليه السلام رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه وفي رواية يحاذى بهما اذنيه وفي رواية حتى يحاذى بهما فروع اذنيه هذا كلامه وفي الطحاوى وشرحه ويبين رفع اليدين يحاذى بابهاميه شحمة الاذن اى بحيث يحاذى اطراف اصابعه على اذنيه وراس ابهامه شحمة الاذن وكفاه منكبيه جمعا بين الروايات المختلفة بقدر الامكان فانه روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم كان

برفع يديه حذو منكبيه اذا افتتح الصلوة وروى عن وائل انه صلى الله عليه وسلم لما كبر رفع يديه حذاء اذنيه وروى ايضا
انه صلى الله عليه وسلم رفع يديه الى شحمة اذنيه وبهذا ظهر انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي في التحقيق على خلاف
ما نقلهم من الكتاب والله اعلم قوله اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهل يكره الاصح انه يكره فقد ذكر
للقدوري رواية عن ابي حنيفة نصا انه يكره الافتتاح الا بقوله الله اكبر وقد استدل على الاجزاء بقوله تعالى
وذكر اسم ربه فصلى والمراد به تكبير الافتتاح لان الذكر الذي يعقبه الصلوة بلا فصل ليس الا تكبير الافتتاح
فقد شرعت بمطلق الذكر فلا يجوز تقييده بلفظ دون لفظ لانه نسخ وفيه بحث لان معناه ذكر بعقادة اموقع
بين يدي ربه فصلى كما نقل عن ابن عباس وجاز ان يكون الصلوة عقيب هذا الذكر بلا فصل قوله ولو قال
بدل التكبير الخ قوله ولو قال الله لا يجزيه شارعا في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله يصير
شارعا عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يصير شارعا عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وفي نوادر ابن سماعة عن محمد
افتتح الصلوة وفرغ من قوله الله قبل ان يفرغ الامام منه يجزيه سواء قال اكبر مع الامام او قبله او بعده
وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف اذا قال اكبر مع الامام او بعده يجزيه
لان جميع التكبير فرض عنده حتى لا يصير شارعا عنده بمجرد قول الله اكبر فيعتبر التقدم والتاخر في كل التكبير وعندهما
يصير شارعا بقوله الله فيعتبر التقدم والتاخر فيه ولو قال مع الامام او بعده وفرغ من قوله اكبر قبل فراغ
الامام فقيل على قول ابي حنيفة رحمه الله يجزيه لان على قوله الله مع الامام او بعده يجزيه فههنا كذلك وقيل
لا يجزيه بالاتفاق لان على قوله انما يصير شارعا بقوله الله اذا اقتصر عليه اما اذا قال اكبر يصير شارعا بالكل
فيعتبر فراغه عن الكل مع الامام كذا في الذخيرة قوله ولابي حنيفة رحمه الله وانه لفي زبر الاولين قلت
قد ذكر في المدارك في تفسير هذه الآية يعني ان ذكره مثبت في سائر الكتب السماوية وقيل معانيه فيها ولا استدلال
فيه على ان القرآن هو المعنى المجرد بهذا التفسير ولا بد من هذا التاويل لانه من القرآن بكونه عربيا
وما كان في زبر الاولين لم يكن عربيا وقد استدل على كون القرآن هو المعنى المجرد بقوله تعالى ان هذا
لفي الصحف الاولى وانه ايضا ضعيف اذ لا دليل على ان المعنى ان هذا القرآن في الصحف الاولى لجواز ان يكون
المعنى ان مفهوم هذا الكلام او معنى هذا الكلام او ان هذا الحكم وليس هذا من قبيل حذف المضاف كما زعم البعض
بل قوله انه اشارة الى مفهوم الكلام المذكور او معناه او حكمه ولا يخفى ان الاشارة الى المفهوم او المعنى
والحكم ليس من قبيل حذف المضاف على ما لا يخفى لا دليل وايضا التمسك بالآية يشير الى ان القرآن عند ابي
حنيفة هو المعنى المجرد وليس كذلك في الصحيح لانه اختار قول من زعم ان القرآن عند ابي حنيفة رحمه الله
هو المعنى المجرد ولكنه غير مقصود بل الصحيح انه اسم للنظم والمعنى جميعا الا ان المعنى ركن اصلي والنظم ركن زائد
يحتمل السقوط عند العذر كالاقرار في باب الايمان قوله وكذا يجوز عند العجز قلت جاز ان يكون الجواز عند العجز
باعتبار الواجب هو المجموع من النظم والمعنى فاذا كان قادرا على الاتيان بالمعنى دون النظم يجب عليه ما قدر
وسقط عنه ما عجز كالايماء قوله وعليه الاعتماد والفتوى لان الدليل على كون المعنى المجرد قرآنا من قوله
وانه لفي زبر الاولين غير تام لكونه محتملا على ما ذكرنا وكذا على سقوط النظم بالعذر التقديري وهو كون

الصلوة مناجاة الرب ووقت المناجاة وقت الدهشة وحينئذ يعتبر على المرء ان تكلم بلسان غيره سيما
النظم المعجز لان رعاية معنى القرآن واداءه اشق من رعاية النظم فاذا سقط النظم كان المعنى احق بالسقوط فيلزم
ان لا يفترض في الصلوة قراءة اصلا كما زعم البعض قوله لانه منعوت بحاجة وقال لو قال يا الله كان شارعا
كما يشعر بذلك قوله ولو قال اللهم قيل يجزيه لان معناه يا الله فلا يخفى ان قوله يا الله ايضا ليس بتعظيم خالص
بل هو مشوب بالنداء اذ النداء ادعو الله وانادي الله قوله فلم يكن تعظيما خالصا فيه اشارة الى انه تعظيم
ولكنه ليس بخالص اما انه تعظيم فلان طلب المغفرة من الله سبحانه وتعالى يستدعي وصفه تعالى بكونه غفارا
كانه قيل انت غفار فاغفر لي الا انه ثابت في ضمن الطلب فلا يكون خالصا فلا ينوب مناب تعظيم خالص قوله
لقوله عليه السلام ان من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة هكذا في نسخ الهداية ونسب صاحب الكافي
والمبسوط والشروح والنواوي هذا القول الى علي رضي الله عنه والله اعلم بالصواب ثم المراد بالوضع هو
الوضع على وجه الاخذ والاعتماد بدليل ما روى ابو حنيفة رضي الله عنه عن حماد عن ابراهيم النخعي ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يعتمد بيده اليمنى على اليسرى تواضعا وما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا ان ناخذ شمائلنا
بايماننا فحينئذ يكون الحديث موافقا للمدعى وهو قوله يعتمد قوله وعلى مالك في الارسال وحجته انه كان عليه
السلام يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم يرسلهما قلنا معناه يرسل عن الرفع ثم ياخذ قوله
وعلى الشافعي في الوضع على الصدر وحجته حديث وائل قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووضع
يده اليمنى على يده اليسرى على صدره واما حديث علي انه قال من السنة في الصلوة وضع اليمين على الشمال
تحت السرة فضعيف متفق على تضعيفه كذا في النواوي ومن الدليل على ضعفه ان عليا رضي الله عنه فسر
قوله تعالى فصل لربك وانحر بانه وضع اليمين على الشمال تحت النحر تحت الصدر وذلك ان تحت الصدر عرف
يقال له النحر اي وضع يديك على النحر كذا في العوارف وحكى ذكر في المغني ايضا فهذا التفسير من علي رضي الله عنه
من الحديث فيجب ان يعمل بحديث وائل على ما روينا قوله ولان الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم وهو
المقصود قوله وهذا تعليل بمقابلة حديث وائل فيرد وحديث علي لا يعارضه كما ذكرنا قوله معناه اذا اردت قراءة
القرآن بدليل ان هذه الآية نزلت بمكة حين كان النبي عليه السلام في صلوة والقى الشيطان في قراءته تلك الغرانيق
العلى منها الشفاعة ترتجى وذكر في الزاهدي الاجماع على ان الاستعاذة قبل القراءة فلا بد من التاويل
بارادة القراءة قوله ويقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في كل ركعة لحديث انس قال صليت خلف رسول الله صلى الله
عليه وسلم وابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يفتتحون القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم وهو حجة على مالك فانه يقول
يبدأ الامام بالفاتحة بلا ثناء وتعوذ وتسمية وحجته ما ذكر في المصابيح في باب القراءة في الصلوة عن انس
ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين قوله محمول على التعليم
اي جهر بها للتعليم الى معاني انه مما ينبغي ان يؤتى بها وارتكاب المكروه لاجل التعليم ليس بمكروه قوله
ثم عند ابي حنيفة انه لا ياتي بها في كل ركعة بل ليس في اول صلوته لحب لما روى ابو هريرة رضي الله عنه كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذا نهض من الركعة الثانية استفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت قوله ثم يقرأ فاتحة

الكتاب وسورة او ثلث آيات **قلت** او آية طويلة ففي الذخيرة قراءة ثلث آيات قصار او آية طويلة من واجبات
الصلوة بالاجماع فلو قرأ مع الفاتحة آية قصيرة ساهيا فعليه السهو **قوله** ولنا قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر
من القرآن والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز واعترض بان الآية مخصوصة حيث خص عنها ما دون
الآية والتسمية فانها آية تامة من القرآن عندنا ولا يجوز بها الصلوة فيجوز تخصيصها بخبر الواحد وبان
الآية مجملة فانها توجب قراءة ما تيسر من القرآن واليسر من الاضافيات لا يدرى انه اى نوع اريد فتبين
ذلك بهذا الحديث ان الفاتحة هو اليسر المطلق وبيان الكتاب بخبر الواحد جائز وبانها متروكة الظاهر فان
من تيسر عليه كل القرآن او ثلثه او نصفه او نحو ذلك لا يجب عليه ذلك وكذا من تيسر عليه آية تقرأ [?] بالتكلف
اكثر منها يقع الكل عن الفرض وبان الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فيجوز الزيادة به والجواب اما عن الاول
فلان القرآن يتناول عرفا ما هو معجز وما دون الآية ليس بمعجز فلا يتناوله والتسمية فلان القرآن في الآية وقع
مطلقا فينصرف الى الكامل والقرآنية في التسمية ليس بكاملة لاختلاف العلماء فيها وادنى درجات الاختلاف
ايراث الشبهة فيتمكن بالاختلاف شبهة العدم في قرآنيتها فلا يدخل في مطلق لفظ القرآن المنصرف الى الكامل
اذ المعنى بالكامل هو ما لا يكون فيه شبهة العدم وايضا فرض القراءة مقطوع به فلا يتأدى بما فيه شبهة وقرآنية
التسمية مجتهد فيها فلا يتأدى بقراءتها فرض القراءة على نحو ما قلنا في التيمم بتراب طهر باليبس وفي توجه
المصلي الى الحطيم وفي الاكتفاء بمسح الاذنين ان طهارة الصعيد يثبت بالنص القطعي وكذا التوجه الى البيت
ومسح الرأس فلا يتأدى بما يثبت بالحديث الظني من طهارة الثوب باليبس وكون الحطيم من البيت والاذنين
من الرأس وما يرد على هذا الوجه من التوضي بماء الزعفران ونحوه فقد خرجناه من قبل واما عن الثاني فلان اليسر في النص
وقع مطلقا فينصرف الى الكامل منه وكمال اليسر فيما طابت نفسه بقراءته وما بدا له لان في تعيين مقدار نوع حرج فيكون
المعنى فاقرؤوا من القرآن ما طابت به انفسكم بقراءته وما بدا لكم ولا اجمال فيه فما قرأ من القرآن نصفا او ثلثا او ربعا
او كلا يقع عن الفرض لانه قراءة بطيب نفس منه وبهذا خرج الجواب عن الثالث واما عن الرابع فلانا لا نسلم
انه مشهور ولو سلم فالزيادة عليه بالمشهور انما يجوز اذا كان محكما والحديث يحتمل نفي الجواز ونفي الكمال **فان قلت**
نفي الكمال مجاز **اجيب** بانه مجاز ايضا فلا يكون محكما **قلت** الحقيقة المستعملة اولى **اجيب** بان الاولى لا يثبت
بالاجتهاد فلا يصح الزيادة بها على الكتاب **قوله** لقوله عليه السلام اذا ركع احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربي
العظيم ثلثا وذلك ادناه اى ادنى كمال الجمع لا ادنى الجواز لان التسبيح ليست بفريضة ولا واجبة بل
هي سنة لانه عليه السلام لم يذكرها في حديث الاعرابي ولو كانت فريضة او واجبة لذكرت عند تعليم ما يلزم في
الصلوة وفي الشرح قال ابو مطيع البلخي لو نقص من ثلث تسبيحات في الركوع او في السجود لم تجز صلوته واحتج
احتجوا بقوله واركعوا واسجدوا فقد امر بالركوع والسجود ولم يذكر التسبيح او السجود حتى يتقيد بزيادتها
اذ الشيء انما يتقيد بزيادة صفة من صفاته فلو قلنا بلزوم التسبيح لكانت فرضا على حدة وكان منسوخا لمجمل
قوله واقيموا الصلوة كما افترضت القعدة الاخيرة ولا يكون زيادتها مبطلا لاطلاق شيء من الاوامر المطلقة
القطعية لانعدام كونها صفة لشيء منها **قوله** وهذه سنة وانما تأتي السنة الا اذا دل الدليل كما في التأمين **فان قلت**

ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الذكرين وما روي عن ابن
عباس رضي الله عنهما قسمة تجمعين الامام وعد منها التحميد اول دليل على الشركة **اجيب** بان حديث ابي
هريرة مخصوص بغير حال الامامة وما روي ابن مسعود غريب فلا يترك به ما هو اقوى منه وبهذا كان معارضا
بالدليل الدليل المعتبر كالتعليل المذكور في حديث التأمين اي موجب مثل هذا الكلام هو القسمة القاطعة للشركة
وما ذكر من الخبر والاثر فليس بدليل معتبر يتوقف الكلام عليه بل هو معارض لموجب الذي هو القسمة وهو لما
تعارضا يحمل حديث القسمة مخصصا لغيره من الرواية بحال الانفراد ويرجح على الاثر او تعارضا فلا يثبت
التحميد بالتعارض بخلاف حديث التأمين اذ التعليل بقوله فان الامام يقولها ثابت في حملها على القسمة يحمل
على التعليق المحض بدليل معتبر اذ الكلام يتوقف على آخره المغير له وبهذا سقط ما يختلج ان حمل هذا الكلام
لو كان للقسمة لما قبل حديث التأمين التعليل بقوله فان الامام يقولها لانه حينئذ تعليل بما ينافيه وذلك
ان موجب الكلام هو القسمة غير ان التعليل المذكور مغير مجيئه الى التعليق المحض دون القسمة وسقط ما يقال
لما تعارضت الآثار وجب ان يصار الى اثر الصحابة وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما **قوله**
والامام بالدلالة اي معنى قوله عليه السلام الدال على الخبر كفاعله فلا يدخل في وعيد قوله تعالى اتأمرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم **فان قلت** لو كانت الدلالة على الشيء كقوله لما انتفى الوعيد المنصوص باحد لان كل فاعل
او آمر فاعل حينئذ قلنا الوعيد الآمر لكونه غير فاعل حينئذ مع انه قادر على الفعل والوعيد الآمر غير قادر
على الفعل ليس ان العالم الفقير اذا امر الناس بالزكوة والحج يثاب عليه ولا يأثم بتركهما لعدم القدرة
عليهما وهو غير قادر عليه هنا لان المقتدي يقول ربنا لك الحمد عند تسميع الامام فلو قال الامام ذلك لوقع
تحميده بعد تحميد المقتدي ضرورة وهو خلاف موضوع الامامة لان ما يشترك فيه الامام والمقتدي فاما ان يأتيا
به معا او يأتي به الامام اولا فاما ان يأتي به اولا فلا كذا او نقول الآمر الناس نفسه هو الذي لا يكون
له حظ في الامر اما بعد اهليته لثواب العبادة كالاحبار اليهود كانوا يأمرون من نصحوه في السر من اقاربهم
وغيرهم باتباع محمد صلى الله عليه وسلم ولا يتبعونه واما بان يكون امره بالرياء والسمعة اما المعلم الذي يأمر
لوجه الله تعالى فهو غير ناس نفسه بل هو متمتع بهذا الامر حيث يثاب ثواب الامر وان كان يحرم عن ثواب
الفعل لمكان الترك **قوله** لقوله عليه السلام ثم فصل فانك لم تصل فالحديث ناطق بعدم جواز
الصلوة بغير الطمأنينة **فان قلت** الفريضة لا تثبت بخبر الواحد **اجيب** بان هذا الخبر مبين لمجمل قوله اقيموا
الصلوة وخبر الواحد اذا لحق بيانا لمجمل الكتاب يثبت به الفريضة كما ثبت به الفريضة القعدة الاخيرة
بخبر الواحد لكونه بيانا لمجمل وايضا العمل بموجب خبر الواحد واجب فاذا كان موجبه الفريضة وجب
القول بها وموجب قوله عليه السلام فانك لم تصل عدم الجواز فيجب اثباته وترك التعديل انما
يوجب عدم جواز الصلوة اذا كان التعديل فرضا فيها واما الامر المروي بطريق الآحاد فلا يوجب الا اللزوم
ولا يتعرض للفرضية وادناه الوجوب فلا يثبت به الفرضية **قوله** والسجود هو الانخفاض لغة **قلت**
في الصراح السجود وسر بر زمين نهادن فالسجود عبارة عن وضع الرأس على الارض لا عن مطلق الانخفاض

فانه ضد الارتفاع ويطلق على الركوع ايضا كما في الحديث كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر عند كل رفع وخفض
لكنه اراد الانخفاض التام الذي هو الالتزاق بالارض والوضع عليه قوله وكذا في الانتقال اي كما يكتفى
بالادنى في الركوع والسجود لاطلاق النص يكتفى بالادنى في الانتقال ايضا اذ هو غير مقصود انما المقصود
تحقيق السجود فيتقدر بقدر ما يتحقق به السجود اذ لو اشترط فيه ما لا يتوقف عليه السجود لكان مقصودا
وانه خلاف الاجماع وللخصم ان يقول افتراض القومة والجلسة ليس للانتقال بل هما فرضان مستقلان
ثبت فرضيتهما بحديث الاعرابي المسيء لمجمل الكتاب وهو الامر بالصلوة وزيادتهما لا يوجب تقييد مطلق
قطعي لانهما ليسا بوصفين للركوع والسجود بخلاف الطمانينة فيهما لانها سبيل الى التقييد مطلق الركوع والسجود
المطلق لم يبق عنهما مجملا في حقهما حتى يلتحق الخبر بيانا في حق وصف من اوصافهما فاما القومة والجلسة فالامر
فالامر في حقهما مجمل مجاز انه يبين لهما الا ان الكمال على معنى فم فصل لك لم يكمل الصلوة وانما وجب حمله
على نفي الكمال في حق الطمانينة لاستلزام القول بفرضيتها نسخ المطلق القطعي بالظني فيقدر حمله على نفي الجواز
في حق القومة والجلسة والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ يوجب الحمل على نفي الكمال في جميع ما لم يراع الاعرابي
من الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين ونفي الكمال لا يوجب الافتراض
فلا يكون الحديث دليلا على الفرضية فلا يكون فرضا وبعد ذلك اما ان يكون سنة لا تجب الا ذي المتبادر نفي الكمال
واما ان يكون واجبا عملا حالهما بعد والاركان والله اعلم قوله وفي اخر ما روي تسميته اياه صلوة حيث
قال وتنقصت بهذا الشيء شيئا فقد نقصت من صلوتك وفيه بحث لان هذا اشارة الى مجموع ما ذكر في حديث
الاعرابي وهو قوله اذا قمت الى الصلوة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القران ثم اركع حتى تطمئن ثم ارفع حتى تعتدل
قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في صلوتك كلها وفي رواية اذا قمت
الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر الى اخره فكان معناه ما نقصت من هذا المجموع شيئا فقد
نقصت من صلوتك اي من المجموع الواجب عليك المسمى بالصلوة فلا يكون هذا من تسمية فعل الاعرابي صلوة
بل هو تسمية المجموع الواجب عليه صلوة وذلك لا يدل على ان فعل الاعرابي ايضا صلوة نعم لو كان المعنى وما
كنت تنقصت من هذا المجموع شيئا في فعلك هذا فقد نقصت من صلوتك فعله لكان ذلك تسمية لفعل الاعرابي
صلوة ولكنه غير مسلم بل المعنى ما ذكرنا لان كلمة ما شرطية وانها تجعل الماضي بمعنى المستقبل فيكون المعنى
ما تنقص من هذا تنقص من صلوتك اي من الواجب عليك وغاية ما يمكن ان يقال ان النبي عليه السلام
اضاف الصلوة الى الاعرابي حيث قال من صلوتك والاضافة للعهد فيكون المراد ما هو المعهود عند المخاطب
والمعهود عند الاعرابي هو الفعل الذي كان يأتي به ويعتاده فكان المعنى ما نقصت من هذا فقد نقصت من
صلوة معهودة لك اي من صفاتها للقطع بان ذلك ليس ينتقص من المعهود فكان هذا تسمية للفعل
المعهود من الاعرابي صلوة وذلك دليل على ان ما فعله الاعرابي ليس من الصلوة والا لم يصح تسمية الفعل
المعهود صلوة فان قلت قوله هذا اشارة الى المجموع المذكور وقد ذكر فيه الفرائض ايضا فيجب
ان يكون ترك بعض الفرائض ايضا تركا من وصف الصلوة لا من اصلها وذا باطل اجيب بان

قوله

بان قوله هذا اشارة الى ما علمه عليه السلام لانه المعهود بالذكر وذلك هو الموصوفات دون الفرائض لانها
قد كانت معلومة للاعرابي فيكون المعنى ما نقصت من هذا اي مما علمتك من الطمانينة في الركوع والسجود
والقومة والجلسة فقد نقصت من صلوتك اي من صلوة معهودة عندك والله اعلم قوله ثم القومة والجلسة
سنة قلت ينبغي ان يكون واجبة لورود الامر بهما في حديث الاعرابي اللهم الا اذا ثبت عدم مواظبة النبي
عليه السلام على ذلك قوله لقوله عليه السلام امرت ان اسجد على سبعة اعظم وجه التمسك بهذا الحديث
ان الامر بالسجود مجملا لان السجود عبارة عن وضع بعض الوجه على الارض ومطلق البعض غير مراد بالاجماع
حتى لو وضع الخد او الذقن لا يجزيه فكان مجملا فيما اريد به فيلتحق هذا الخبر بيانا وقد ذكر فيه الجبهة دون الانف
فان قلت وضع الانف عند العذر وجب ان لا يجزيه الا انه ان كان محلا للسجود ينبغي ان يصح السجود بها
في حالة الاختيار والا ينبغي ان لا يكتفى به في حالة العذر ايضا الا ترى ان الخد لما لم يكن محلا لا يجزيه عند العذر
ايضا اجيب بان الانف تابع للجبهة لاتصاله بها فيكون ذكر الجبهة في الحديث ذكرا للانف بطريق التبعية
فيجب وضع الجبهة عند الاختيار لاصالتها وينتقل الحكم منها الى التبع عند العذر قوله يتحقق بوضع بعض الوجه
فان قلت فلو وضع بعضا يسيرا من الجبهة وجب ان يجزيه لانه وضع بعض الوجه والرواية منصوصة في التجنيس
انه لو وضع جبهته على حجر صغير ان وضع اكثر الجبهة على الارض يجوز والا فلا اجيب بان النص معقد ببعض
يحصل به كمال التعظيم المقصود من افتراض السجود حتى لا يصح وضع الخد والذقن وكمال التعظيم لا يحصل الا بوضع
كل الجبهة واكثرها فلا يجزيه وضع الاقل بدلالة النص والله اعلم قوله دون وضع اليدين والركبتين سنة
اي ليس بفرض ولا واجب اما الاول فلان نص السجود مطلق يقتضي الاجزاء بوضع الجبهة او الانف سواء
وضع الاعضاء الاخر والا فلو قلنا بافتراض وضع الركبتين واليدين بحديث امرت ان اسجد على
سبعة اعظم لزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وانه لا يجوز واما الثاني فلان النبي عليه السلام لم يذكره
في حديث الاعرابي حين علمه الواجبات ولو كان واجبا لذكره ولقوله عليه السلام مثل الذي يصلي وهو عاقص
كمثل الذي يصلي وهو مكتوف شبه العاقص بالمكتوف وهو تارك للسنة فكذا المكتوف نظرا ان قوله عليه السلام
انما امرت اما محمول على الاستحباب او على اختصاصه بالنبي عليه السلام وقد استدل على عدم اللزوم بانه
لو وجب وضعهما لوجب الايماء بهما عند العجز وتقريبهما الى الارض كالجبهة وليس فليس وفي الذخيرة
اذا لم يضع ركبتيه على الارض عند السجود لا يجوز هكذا اختاره الفقيه ابو الليث رحمه الله قال لانا امرنا
ان نسجد على سبعة اعضاء ومشايخنا على انه لا يجوز لانه لو كان موضع ركبتيه نجسا يجوز ذكره القدوري
في كتابه والفقيه لم يصحح هذه الرواية انه لو كان في موضعهما نجسا يجوز قلت كان الفقيه جعل الحديث مبينا
لمجمل قوله اقيموا الصلوة كحديث القعدة الاخيرة الا انا نقول خبر الواحد ان كان يصلح البيان المجمل لكن يشترط
ان لا يفضي بيانه الى تقييد مطلق قطعي الا يرى ان خبر التعديل لما كان موجبا لتقييد المطلق لم يجعل بيانا
للمجمل فكذا خبر الركبتين لتقييد نص السجود به اذا وضع الركبتين عند السجود من كيفياته كالطمانينة في الركوع
والسجود وزيادة كيفية مخصوصة نسخ فلا يصح بخبر الواحد بخلاف القعدة الاخيرة فانه لا يوجب تقييد مطلق

قطعي لان الفرق ليست بكيفية لشيء من الاركان الثابتة بالنص القطعي فيصلح بيانا قوله ليتحقق السجود بدونهما
قلت كانه دليل على عدم الافتراض المفهوم من دعوى الثبوت وتقريره انه لا وجه لافتراض وضعهما سوى انه
لا يتوسل الى السجود الا به لما عرفت ان الحديث الوارد في الباب لا يصلح لاثبات الفرضية ولكن السجود
يتحقق بدون وضعهما على الارض مالا يخفى فلا يكون فرضا اذ الحكم ينتفي بانتفاء العلة المخصوصة واما قلنا انه
دليل على ذلك لان السنة لا تثبت الا بالمواظبة او بدليلها والواجب لا ينتفي بامكان تحقق السجود بدونها
الا يرى ان الطمانينة واجبة مع تحقق السجود بدونها قوله واما وضع القدمين فقد ذكر القدوري انه فريضة
اذ السجود انما يتم بالوضع والرفع وكلاهما لا يتيسر الا بوضعهما وما لا يتيسر الفرض الا به يفترض ايضا وذلك
ان المعتبر من القدرة دون ما فيه كلفة ظاهرة والسجود بدون وضع القدم لا تحصل الا بكلفة بليغة بخلافه
مع رفع الركبتين واليدين حيث لا يحتاج الى كلفة زائدة منتفية في العادة فانتفى قائم ذكر في الخلاصة
واما وضع القدم على الارض في الصلوة حالة السجود فرض ووضع القدم بوضع اصابعه وان وضع اصبعا واحدا
ووضع ظهر القدم دون الاصابع بان كان المقام ضيقا او وضع احدهما دون الاخر يجوز كما لو قام واحد بهذا
لفظه فظهر ان ذكر القدمين اتفاقي والله اعلم قوله وان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه جاز خلافا للشافعي
فانه لا يجوز السجود على كور العمامة وزعم ان كشف الجبهة عند السجدة واجب لما روي عن خباب قال شكونا
الى رسول الله عليه السلام حر الرمضاء في جباهنا واكفنا فلم يشكنا اي لم يزل شكوانا فانما يحصل الكشف اذا لم يكن
بينه وبين السجود حائل متصل به يرتفع بارتفاعه فلو سجد على طرفه او كور عمامته لم يجز لانه لم يباشر بجبهته
موضع السجود وقد روي انه عليه السلام قال الزق جبهتك الارض وكذا لا يجوز السجود عنده على ما حمله المصلي
كطرف كمه او ذيله ان كان يتحرك قياما وقعودا فاما على كور العمامة واما ان طال فلم يتحرك بتحركه
فلا باس به لانه في حكم المنفصل عنه فاشبه ما لو سجد على ذيل غيره قوله ويروى انه عليه السلام
صلى في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الارض وبردها فان قلت هذه حكاية فعل ولا عموم له فيجوز ان يكون
ما يتقي به عليه السلام حر الارض فرشا من فضل ثوبه بحيث لا يتحرك بتحركه قياما وقعودا والسجود عليه
جائز بالاتفاق فلا يكون حجة اجيب بان التلبس بلباس ينفصل بعضه بحيث لا يتحرك بحركة اللابس
غير معتاد فيجب حمله على المعتاد قوله فلا يراد على النص مشكل لان التسبيح ليس من الركوع
والسجود حتى يلزم القبول بفرضية الزيادة على البياض بل يهول حديث التسبيح مثبتا لمحل افيموا
الصلوة والاولى ان يقال حديثه يحول على الندب بدليل انه عليه السلام لم يعلم الاعرابي حين علمه الفرائض
والواجبات قوله والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا اي بالسجدة الاولى
لقربه اليه فلم يأت بالثانية فان قلت النص باطلاقه يقتضي الجواز وتقييد النص بالعرف لا يجوز اجيب
بان النص مطلق في السجود فينصرف الى ما هو الكامل منه والسجود الثانية قبل ان يقرب الى القعود غير
كامل لما فيه من شبهة العدم باعتبار ما تقرر في العرف والشرع ان القريب من الشيء في حكم ذلك الشيء فلا يجب اتباعه
النص قوله ولا يرفع يديه الا في تكبيرة الاولى خلافا للشافعي فيهما في الركوع والرفع منه لقي الاوزاعي

ابا حنيفة رضي الله عنه فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع ورفع الراس منه وقد حدثني الزهري
عن سالم عن ابن عمر ان النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند الراس منه فقال ابو حنيفة
حدثني حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم يرفع يديه
عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال الاوزاعي عجبا من ابي حنيفة احدثه عن الزهري عن سالم عن ابن عمر
وهو يحدثني عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود فرجح حديثه بعلو اسناده فقال ابو حنيفة اما حماد
فكان افقه من الزهري وابراهيم افقه من سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت علقمة افقه منه واما عبد الله فعبد الله فرجح
حديثه بفقه فانه هو المذهب ان الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الاسناد ولانه لما تعارضت روايتا فعلهما وجب
المصير الى قوله وهو الحديث المشهور لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن ويحمل ما رواه على الابتداء نص ابن
الزبير رضي الله عنه انه راى رجلا يرفع يديه في الصلوة عند الركوع فقال ما هذا فان هذا شيء فعله
رسول الله عليه السلام ثم تركه وقال ابن مسعود رضي الله عنه رفع رسول الله عليه السلام فرفعناه وترك فتركناه و
قال ابن عباس رضي الله عنه ان العشرة المبشرة بالجنة رضوان الله عليهم ما كانوا يرفعون ايديهم الا لافتتاح
الصلوة وقال مجاهد صليت خلف ابن عمر سنين فلم يرفع يديه الا لافتتاح الصلوة والراوي اذا عمل بخلاف ما روى
سقطت روايته كذا في الكافي قوله لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وقد تقدم الحديث متروك
الظاهر فان الجالسين عن اخرهم يرفعون ايديهم عند الدعاء من غير تكبير قوله واخرجت رجلها من الجانب
الايمن لتكون قعودا على الالية اليسرى وان اخرجتها من الايسر قعدت على اليمنى ضرورة والقعود على
اليسرى مستور سنة لنا فاولى منه على اليمنى بلستوائها لما فيه من الاستهانة بها قوله وتاكيد التعليم وهذا مشكل
لان تاكيد التعليم مذكور في تشهد ابن عباس ايضا فقد ذكر في النوادر الافضل تشهد ابن عباس رضي الله
لزيادة لفظ المباركات فيه ولانه اكد التشهد بقوله يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القران بهذا اللفظ
يتلو ويمكن ان تاكيد التعليم تاكيد الاخذ كاف اولى فكان بان الترجيح بجميع ما ذكر والا فلا يشكل واحد على حياله
قوله لحديث ... رضي الله ان النبي عليه السلام كان يقرا في الظهر في الاوليين بام الكتاب وسورتين ويسمعنا الاية
احيانا قوله وهذا بيان الافضل لا بيانا للوجوب وذلك لان القراة في الاوليين تنوب عنها في الاخريين و
الفاتحة ان كانت واجبة في الصلوة فقد ثابت قراتها في الاوليين عن قراتها في الاخريين وعن ابي حنيفة رضي الله
قراة الفاتحة في الاخريين واجبة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وكل ركعة صلوة وجوابه ان
قراءة الفاتحة في الاوليين تنوب عنها في الاخريين الا يرى ان السورة لا تجب في قراءة الاخريين مع قوله عليه
السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها قوله لان القراة فرض في الركعتين فان قلت فرضيتها في الاوليين
لا ينافي وجوبها في الاخريين قوله بان المراد فرضيتها على وجه تنوب عنها في الاخريين فكيف كانت
واجبة في الاخريين فقد نابت عنها قراتها في الاوليين قوله ويجلس في الاخرة كما جلس في الاولى وقال
مالك يتورك في القعدتين لحديث ابي حميد انه عليه السلام اذا قعد في الصلوة قعد متوركا وقال الشافعي
رحمه الله يفترش في الاولى ويتورك في الثانية عملا بالروايتين كذا في الكافي وذكر في المصابيح حديث ابي حميد

على وجه يوافق مذهب الشافعي دون مالك حيث ذكر في حديث ابي حميد ويثني رجله اليسرى فيقعد عليها الى
ان قال حتى اذا كانت السجدة التي فيها التسليم اخرج رجله اليسرى وقعد متوركا على شقه الايسر وفي رواية
انه عليه السلام اذا جلس في الركعتين جلس على رجله اليسرى ونصب اليمنى واذا جلس في الركعة الاخيرة قدم
رجله اليسرى ونصب الاخرى وقعد على مقعده وفي رواية اذا قعد في الركعتين جلس على بطن قدمه اليسرى
ونصب اليمنى وان كان في الرابعة افضى بوركه اليسرى الى الارض واخرج قدميه من ناحية واما قوله
عملا بالروايتين فقد قيل انه يجب ان يجعل بالعكس ولا وجه لتخصيص الاولى بالافتراش والثانية بالتورك لكن جوابه
ان القيام يجب على المصلي بعد القعدة الاولى فيقعد مفترشا لانه ايسر للقيام ولا كذلك الثانية قوله
خلافا للشافعي في فريضة التشهد فلنا قال ابن مسعود رضي الله عنه كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد
السلام على جبرائيل على ميكائيل فالتفت الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قولوا التحيات لله فدل
على انه قد فرض وذلك هو الآخر اذ ليس الاول بفرض لانه عليه السلام قام من ركعتين من الظهر والعصر فسبح
الناس فلم يعد فلما كان اخر صلوته سجد سجدتين ثم سلم ولو كان فرضا لعاد اليه وما اخره الى السجود وقوله عليه السلام
اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك كلمة او فيه بمعنى الواو لاجماعهم على انه لا تخيير بين القول والفعل
اي اذا قلت وفعلت هذا فقد تمت صلوتك وفي النوادر وقد جاء في رواية من هذا الحديث فاذا فعلت
ذلك فقد صلوتك ولكن هذه الزيادة ليست بصحيحة عن النبي عليه السلام واما الصلوة فلحديث ابي
مسعود الانصاري رضي الله عنه ما نقول اذا صلينا عليك في صلوتنا فقال عليه السلام قولوا اللهم
صل على محمد وعلى آل محمد الى اخره وما روي عن فضالة بن عبيد الله رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم رأى رجلا لم يحمد الله ولم يمجده ولم يصل على النبي عليه السلام فقال النبي عليه السلام عجل ثم دعاه
النبي عليه السلام فقال اذا صلى احدكم فليبدأ بتحميد ربه والثناء عليه وليصل على النبي عليه وليدع بما شاء
وما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقبل الله صلوة الا بطهور وصلوة
على قوله لقوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا قلت التمسك بالحديث على ما ذهب اليه ابو حنيفة
رضي الله عنه من ان الخروج بفعل المصلي فرض فلزم معناه فاذا تم التمام متكلا الا ان يقال الحديث يوجب
تمام الصلوة بالقعدة الاخيرة غير انه ترك موجبه زيادة الخروج بفعله بدلالة النص والاجماع على ما يجيء
بيانه ولا دليل على زيادة الصلوة والتشهد فبقي في حقهما على موجبه وما روي الشافعي رحمه الله في باب
التشهد والصلوة على النبي عليه السلام فبعضه لا يصلح حجة كحديث ابي مسعود الانصاري اذ الامر في
مثل التعليم لا للوجوب على انه امر فيه بالصلوة على الآل وانه ليس بفرض بالاجماع فكان الامر للندب كحديث
فضالة فان ذكر فيه انه عليه السلام قال للاعرابي عجل ولو كان فرضا لقال افسد وامره بالاعادة فكان ذلك
دليلا على ان الامر للندب وبعضه ان كان يصلح للاحتجاج كحديث ابن مسعود في باب التشهد وحديث
عائشة في باب الصلوة على النبي عليه السلام لكنه من الاحاد فلا يجوز الزيادة على ما رويناه لانه مشهور
قوله والفرض المروي في التشهد هو التقدير فان قلت قوله علينا يأبى ارادة التقدير اجيب بان تضمين

معنى

معنى الايجاب اي قبل ان يقدر التشهد علينا وارادة التقدير مع تضمين الايجاب اولى من ارادة الايجاب
لما فيه من نفي لفظ الحقيقة بالقدر الممكن على ما قلنا في قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فاذا وجهنا فلا يصح
تسميته فرضا دليلا على كونه من فرض الصلوة ثم يدل على الوجوب ونحن نقول به قوله تحرزا عن الفساد
اي فساد الجزء الملاقي بكلام الناس كذا في الشرح قلت ذكر المصنف في باب الحدث في الصلوة ان الكلام
بعد التشهد منه للصلوة لا مفسد حتى لا ينبغي بكلام الامام صلوة المسبوق ولو كانت مفسدة صلوته
كالقهقهة الا ان يقال الكلام منه في حق المسبوق مفسد في حق الامام وذلك ان الكلام لقوله السلام من حيث
ان كلا منهما من كلام الناس حتى يحنث في يمينه لا يكلم فلانا فسلم وهو امام وفلان مقتد ويفارقه من حيث
ان السلام مشروع في الصلوة في الجملة والكلام لم يشرع اصلا فعملنا بحيث الشبهة في حق المقتدي المسبوق
لحاجته الى البناء وبجهة المفارقة في حق الامام عملا بالاعتبارين فيصح قوله تحرزا عن الفساد ونخصه فساد الجزء الملاقي
نظرا الى كونه مفسدا في حق الامام ثم الظاهر انه اراد بالفساد هنا هو الخروج على الوجه المسنون او اراد به
نفس الخروج حتى ينبغي السنة في الدعاء ان يأتي في حال الصلوة لانها حال المناجاة سابقا وسريع الى القبول
فلا يأتي بالدعاء على وجه يخرجه عن الصلوة قوله وعن يساره كذلك وقال مالك رحمه الله يسلم تسليمة
واحدة تلقاء وجهه كذا روت عائشة رضي الله عنها ولنا ما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام
كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر وهذا اولى من
رواية عائشة رضي الله عنها لان ابن مسعود كان يلي رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف النساء كذا في الكافي وفيه
بحث لان السلام ليس مما خواص الجماعة حتى يكون رواية ابن مسعود اولى من رواية عائشة رضي الله عنها بل النوافل
والفرائض فيه سواء وعائشة رضي الله عنها كانت اكثر مصاحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت
اعلم بكيفية صلوته عليه السلام كيف يصلي وكيف كان يتحلل منه فالاولى ان يقول لما تعارضت روايتا فعله
رجعنا الى قوله فانه لما نزل قوله تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلوتهم خاشعون قال ابو طلحة ما الخشوع
يا رسول الله قال ان يكون منتهى بصر المصلي موضع سجوده وفي الركوع الى ظهر قدميه وفي السجود الى
ارنبة انفه وفي القعود الى حجره وعند التسليمة الاولى الى كتفه الايمن وعند التسليمة الثانية الى كتفه الايسر والله
اعلم قوله وينوي من عن يمينه الى قوله لان الاعمال بالنيات وقد يقال بنية الصلوة يكتفي بجميع اجزائها حتى
لا يشترط النية لشيء من اركانها وواجباتها بخصوصه فكذا السلام قوله والتخيير ثابتا في الوضعية اي
التخيير بين القيام والقعود في الحديث ان شئت ان تقعد فاقعد فصل في القراءة هذا هو المتوارث
من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الى الان بالاجماع ونقل الى رسول عليه السلام وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
قال ما اسمعنا النبي صلى الله عليه وسلم اسمعناكم وما سكت عنا سكتنا عنكم اي ما جهر فيه بالقراءة جهرنا وما خافت
فيه خافتنا ولان القياس ان يجهر بالقراءة في الصلوة كلها ثم خافت في الظهر والعصر لان المشركين
يؤذونه ويغلطونه فيهما فاما في غيرهما فالكفار كانوا متفرقين واكثرهم كانوا نياما وهذا العذر وان زال
بقيت هذه السنة وصلوة الجمعة والعيدين كانت بالمدينة وفيها كانت الغلبة للمسلمين فجهر رسول الله عليه السلام

فيهما بالقراءة قوله وان كان منفردا فهو بالخيار ان شاء جهر واسمع نفسه وان شاء خافت لانه ليس خلفه
من يسمعه يعني المنفرد امام من وجه دون وجه لانه امام في حق نفسه دون غيره والجهر من خواص الامامة
فيخير بين ان يجهر ويكتفي بادنى الجهر وهو اسماع نفسه لان المقصود من الجهر الافكار بايات الله تعالى وهو
يحصل في حقه باسماع نفسه فلا يزيد عليه وان ثبت اعتبار الجانب عدمها فيكون المخير ان شاء جهر لانه
امام في حق نفسه وان شاء خافت لانه ليس بامام من وجه قوله لانه ليس خلفه من يسمعه كناية عن عدم كونه
اماما من وجه فعلى هذا كان المراد بالجهر اسماع النفس وبالمخافتة تصحيح الحروف وبهذا اسقط ما يقال ان قوله
ويسمع نفسه يشعر بان الجهر عبارة عن اسماع النفس والمخافتة عن تصحيح الحروف وقوله لانه ليس خلفه من يسمعه
يشعر بان الجهر اسماع الغير والمخافتة اسماع النفس وذكر في المحيط وان الجهر ما كان عبارة عن اسماع النفس كانت
المخافتة عبارة عن تصحيح الحروف فيكون المعنى ان شاء صحح الحروف لانه ليس خلفه من يسمعه وفائدة ظاهر لان
انعدام من يسمعه مع كونه اماما في حق نفسه لا يقتضي ان يصحح الحروف اذ لا مانع من اسماع النفس ثم ان حمل الكلام
في تفسير الجهر والمخافتة على مذهب الهندواني فله وجه بان يحمل على حذف المعطوف اي ان شاء جهر واسمع نفسه
وغيره وان شاء خافت اي اسمع نفسه دون غيره لانه ليس خلفه من يسمعه وما قيل حذف المعطوف ليس بنظير في كلام
فالرواية منصوصة في الرضي بانه قد يحذف واو العطف مع معطوفه عند القرينة كما اذا قيل من اشترك
هو وزيد فقلت اشترك عمرو وزيد قال الله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح اي ومن انفق من بعد
الفتح وقاتل نعم قد يناقش هنا في وجود القرينة واحتياج الكلام الى التصحيح لا يصلح قرينة على الحذف لان التصحيح
وجها اخر وهو ما ذكرنا اولا وما سنذكر ثانيا ان شاء الله تعالى قوله لانه امام في حق نفسه اي باعتبار ان
ذاته وان لم يتعبد به غيره الا يرى انه لو اقتدى به غيره يجوز ولو لم يكن اماما لما صح قوله لقوله عليه السلام
صلوة النهار عجماء ظاهره يدل على انه لا قراءة في صلوة النهار وهو قول ابن عباس رضي الله عنه ولكنا عرفنا
وجوب القراءة فيها لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة وبما روي انه عليه السلام كان يسمع الاية والآيتين
احيانا في الظهر وانه مضطرب لحيته عليه السلام في صلوة الظهر والعصر حملنا على انه ليس فيها قراءة مسموعة وخص
منها صلوة الجمعة والعيدين بما روي انه عليه السلام كان يجهر فيهما قوله نوردوا بالنقل المستفيض بالجهر فانه روي
انه عليه السلام كان يجهر فيهما وروي نعمان بن بشير وزيد بن ارقم انه عليه السلام كان يقرأ في العيدين
في الركعة الاولى سبح اسم وفي الثانية هل اتيك وربما يجتمع عيدان في يوم وكان يقرأ بهما فيهما وانما يعرف
هذا بالجهر كذا في المبسوط قوله نظر لانه روي انه عليه السلام قرأ في العصر في الاولى سورة
البروج وفي الثانية سورة الطارق ولا جهر في صلوة العصر فعلم ان رواية قراءة سورة معينة
لا يدل على الجهر وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم ربما كان يسمع كلمة او كلمتين فعلها للاستحباب وربما كان
يسمع منه بعض الالفاظ من يقوم قريبا منه الا ان يقال قوله وكان يقرأ يدل على انه كان من عادته
عليه السلام ذلك وهو لا يعرف الا بالجهر بخلاف قوله كذا فانه لا يدل عليه قوله وفي التطوع بالنهار
يخافت وفي الليل يتخير اعتبارا بالفرض في حق المنفرد قلت فيه اشارة الى ان المخافتة في النهار عليه

المنفرد

المنفرد المفترض والمتنفل واجبة لان اخبار المجتهد تفيد الوجوب وسيجيء في باب سجود السهو ان وجوب المخافتة
فيما يخافت والجهر فيما يجهر من خواص الجماعة حتى لا يجب سجود السهو بتركهما على المنفرد ثم ما ذكر في باب سجود
السهو فهو جواب ظاهر الرواية اما في النوادر فيجب سجدتا السهو بترك الجهر والمخافتة على المنفرد ايضا قوله
فصلاهما بعد طلوع الشمس قيد به لانه لو صلاهما قبل طلوع الفجر لا يستحب الجهر بالقراءة لما فيه من اشتباه
الامر على الناس انه يصلي صلوة الفجر ام صلوة العشاء كذا قال صاحب الفوائد وهو منقوض بما اذا قضى
العشاء بالجماعة في وقت العشاء فانه يجهر بها مع ان فيه اشتباه الامر على الناس انه يصلي الوقتية او الفائتة
فالوجه ان يقال قيد به ليتبين ان المعتبر في حكم الجهر والمخافتة حالة الاداء لا حالة القضاء وحالة الاداء
حالة الجهر لانها من صلوة الليل وبعد طلوع الشمس حالة المخافتة ومع ذلك يجهر بها اعتبارا بحالة الاداء
بخلاف قبل طلوعها فانه ايضا حالة الجهر قوله خافت ولا يتخير هو الصحيح هذا يخالف ما اختاره المصنف
رحمه الله في باب سجود السهو ان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة فانه يشير الى انه لا يجب على المنفرد الجهر
فيما يجهر ولا المخافتة فيما يخافت كما هو ظاهر الرواية حتى يجب عليه سجدتا السهو بتركهما قوله ترتب
الفاتحة على السورة وهذا خلاف الموضوع فان تلك الفاتحة في الاخريين قضاء فيلتحق بموضعه فيصير في الحكم
كانه اتى بها في الاوليين فلا يلزم ترتب الفاتحة على السورة اجيب بان الملتحق في موضعه لا يمنع ترتب الفاتحة
على السورة صورة وكما يجب الاحتراز عن خلاف الموضوع حقيقة يجب الاحتراز عما خلافه صورة ثم يشكل
بما اذا سها عن الفاتحة في الركعة الاولى والثانية فتذكر بعد الفراغ من السورة او في الركوع حيث
يأتي بها ثم يعيد السورة ولا يخفى ان باعادتها ان كان يندفع ترتب الفاتحة على السورة معنى فلا يندفع
صورة قوله فلم يمكن مراعاة موضوعهما من كل وجه وقد يقال كثيرا ما يبقى بعض الواجب و
يسقط البعض عند العجز عن البعض والقدرة على البعض وهذا اصل ممهد قوله هو الصحيح احتراز عما
روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه يخافت بها لان الفاتحة مقدم على السورة فكانت اصلا والسورة
تبعا وعما روي عنه انه يجهر بالسورة دون الفاتحة وهو اختيار فخر الاسلام لان الفاتحة اداء و
السورة قضاء والاداء يكون محله والقضاء يلتحق بموضعه والسورة فائتة بصفة الجهر فيقضي كذلك والفاتحة في
محلها فيراعي صفتها والقضاء يلتحق بموضعه فلا يجتمع الجهر والمخافتة في ركعة تقديرا وفي رواية عنه يجهر بهما
وهو الاصح لان الفاتحة اصل من حيث التقديم والسورة اصل من حيث انها واجبة حقيقة والاصالة الحقيقية
اولى بالاعتبار ورواية الجهر بهما اولى من رواية المخافتة بهما واختار رواية الجهر بالسورة دون الفاتحة لضعف
لما فيه من الجمع بين الجهر والمخافتة وما ذكر من ان القضاء يلتحق بموضعه فلا يجتمع ذلك وفيه نظر
اذ الفاتحة اذا فاتت لا تقضى في الاخريين تحرزا عن تكرارها ان ترتبها على السورة صورة وان كان لا
يلزم ذلك تقديرا اذ القضاء يلتحق بموضعه وصورة الجمع بين الجهر والمخافتة موجودة في هذه الرواية
والاحتراز عن صورة غير المشروع واجب كالاحتراز عن حقيقته الا ان يجاب بان الجمع بين الجهر والمخافتة
قد نقل عن النبي عليه السلام فقد روي انه عليه السلام كان يسمع الاية والايتين احيانا في الظهر فجاز ان يحتمل

ذلك صورة بخلاف الفاتحة على السورة قوله وتغيير النفل وهو الفاتحة اولى من تغيير السورة وهي واجبة
او نقول المخافتة بالفاتحة في الاخريين نفل اذ قراءتها نفل فكذا صفة قراءتها والجهر بالسورة واجب لان قراءتها
واجبة لكونها قضاء فيكون على حسب الاداء فتبديل النفل وهو المخافتة في الفاتحة الى الجهر اولى من
تبديل الواجب وهو الجهر بالسورة الى المخافتة لان النفل تبع الواجب والاصل بصفة الجهر فكذا تبعه وكم
من شئ لا يثبت تبعا ولانه لما كان نفلا كان له ان لا يقرأ فله ان لا يراعي صفتها كذا في الكافي وفيه نظر
لجواز ان يكون الشئ نفلا بل مع ذلك يكون صفاتها واجبة وكذا تسبيح الثلث مباح ورعاية صفتها
وهو المخافتة واجبة فعلم انه لا يلزم من كون الشئ نفلا ان يكون صفته كذلك قوله وفي لفظ الكتاب اشارة
الى هذا وقد يقال قوله جهر واسمع نفسه يحتمل ان يكون من قبيل قولنا حفظ وقرأ اي بالمجموع من اسماع
النفس واسماع الغير لانه امام من وجه ولانه امام في حق نفسه فيأتي بما هو من خواص الجماعة وان شاء خافت
اي اسمع نفسه ولم يسمع غيره لانه ليس خلفه من يسمعه فلم يكن اماما في حق غيره فلا يأتي بالجهر فلا يكون
اشارة الى مذهب الكرخي وجعله من قبيل حفظ وقرأ مما لا دليل عليه ما ذكرنا اولى من جعل قوله واسمع
نفسه تفسير القول جهرا اذ الاصل في العطف المغايرة دون التفسير وكذا التعليل بقوله لانه ليس خلفه
من يسمعه لا يستقيم تعليلا للمخافتة لو جعلت المخافتة بمعنى تصحيح الحروف لان الشخص من يستقيم خلفه لا
ينتقص تصحيح الحروف اذ لا مانع من الاسماع النفس فعلى هذا ان ما في الكتاب اشارة الى مذهب الهندواني
قوله ولان للسفر اثرا في اسقاط شطر الصلوة فلان يؤثر في تخفيف القراءة اولى وفيه بحث اما
اولا فلان السفر لا يؤثر في التخفيف في السنن والاداب وان كان يؤثر في التخفيف في الفرائض واطالة القراءة
من الاداب والسنن يؤثر في التخفيف فيها واما ثانيا فلانا لا نسلم ما هو من قول الضرورة في
السعال وقد اثر السفر في التخفيف مرة حتى سقط باخذ الشيخ فيكتفي بموته فانه اشارة الى ان الموثر في التخفيف
لو اظهر الى مرة لا يظهر الاخرى قوله لا يستوفي فيهما في سعة الوقت فان قلت لو كان ذلك بناء على سعة الوقت
لكان الشتاء اولى بذلك لان وقتها اوسع من وقت الفجر والظهر اجيب بان السنة ان يستحب فيه الطوال
الا انه استحب في الشتاء لما شئنا من الحرج والله اعلم قوله ولا يقرأ خلف الامام وقال مالك
رحمه الله يقرأ في السرية لا في الجهرية لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام
انصرف من صلوة جهر فيها بالقراءة فقال هل قرأ معي احد منكم انفا فقال رجل نعم يا رسول الله قال اني
اقول ما لي انازع القرآن قال فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله
خلافا للشافعي رحمه الله في الفاتحة فانه يقرأها في السرية والجهرية لحديث عبادة انه صلى بنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم فلما انصرف قال اني لا اراكم تقرؤون خلف امامكم قلنا اجل قال لا تفعلوا
ذلك الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها وكذا يشكل مذهب الشافعي بان هنا رواية
اخرى متعلقة بالجهر حيث ذكر في المصابيح بعد ذكر حديث عبادة في رواية قال وانا اقول ما لي انازع
القرآن فلا تقرؤوا بشئ من القرآن اذا جهرت الا بام القرآن وقد عرفت من قاعدة الشافعي

رحمه

رحمه الله انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا فيجب ان يحمل عليه المطلق فلا يكون نهيا عن القراءة الا في الجهرية
وايضا قال اذا جهرت بصيغة التعليق وهو يوجب العدم عند العدم على اصله قوله
ولنا قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ذكر الاصوليون انه لما تعارضت
الايتان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وقوله فاقرؤوا ما تيسر من القرآن صرنا
الى السنة المذكورة وهو قوله عليه السلام انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا
وهذا ليس بذلك لان الاحاديث ايضا متعارضة لان ما روينا في حديث عبادة يدل على ان قراءة الفاتحة
واجبة على المقتدي فالاولى هو المصير الى اقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اذ منع المقتدي عن القراءة
مأثور عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة منهم المرتضى والعبادلة رضي الله عنهم وقد دون اهل الحديث اساميهم

باب الامامة

الجماعة سنة مؤكدة وقيل فريضة لقوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد
الا في المسجد وقال ابو هريرة رضي الله عنه اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل اعمى فقال يا رسول الله
انه ليس لي قائد يقودني الى المسجد فسأل ان يرخص له فيصلي في بيته فقال هل تسمع النداء بالصلوة
فقال نعم قال اجب اي فائت الى الجماعة وعن ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم من سمع النداء فلم يمنعه من اتباعه عذر قالوا وما العذر قالوا خوف او مرض لم تقبل الله
منه الصلوة التي صليها ولنا ان الله تعالى امرنا بالصلوة دون الجماعة فمن شرط الجماعة فقد زاد فان
قلت قوله تعالى واركعوا مع الراكعين نص في وجوب الجماعة والزيادة على النص بمثله جائز اجيب بانه
خطاب لليهود حيث لا ركوع في صلوتهم فامروا ان يركعوا فيها كما يركع اهل الاسلام اي اسلموا واعملوا عمل اهل
الاسلام ولو سلم ان المراد به صلوا مع المصلين يعني في الجماعة نقول بان الوجوب يستدعي القدرة ولا قدرة
على الجماعة الا بالغير وهي لا تعد قدرة فتركنا ظاهر موجب النص بضرورة عدم القدرة المعتبرة تنبيه نظر
اما اولا فلا تنتقض بالجمعة والعيدين لافتراض الجماعة فيهما واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا كان قادرا
على الاقتداء الجماعة بان يجد من يقتدي به واعتبار قدرة الاقتداء اعتبار لقدرته لا لقدرة غيره على
ما سيأتيك فيما اذا اقتدى امي وقارئ بامي واما ثالثا فانها لو لم تكن مقدورة الا بقدرة غير معتبرة
وهي القدرة بالغير وجب ان لا تكون سنة في قوة الواجب كما ورد الوعيد على تاركها فالظاهر
ان يقال الاحاديث الدالة على عدم الوجوب بلغت الى ان صارت مشهورة التحقت فجاز ان يترك
بها ظاهر النص على ان القول بافتراضها لا يخلو عن نوع حرج فلا نقول به عملا بالنص النافي للحرج
قوله لقوله عليه السلام الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف الا منافق اي من سيرته سيرة المنافقين
فقد نص على السنة وعن ابي بن كعب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان صلوة الرجل
مع الرجل ازكى من صلوته وحده وصلوته مع الرجلين ازكى من صلوته مع الرجل وما كثر فهو احب
الى الله تعالى وعن ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفرد بسبع و
عشرين درجة وقد يستدل على السنة بقوله عليه السلام لقد هممت ان امر رجلا يصلي بالناس فانظر الى اقوام

تخلفوا عن الصلوة فاحرق عليهم بيوتهم والوعيد انما يلحق بترك الواجب لا السنة قال قلت المذكور في الحديث
التخلف عن الصلوة دون الجماعة حيث قال تخلفوا عن الصلوة ولم يقل عن الجماعة فلا يدل على سنيتها وايضا
الوعيد لو كان دليلا على السنة لتم استدلال علمائنا على ان الامر للوجوب بقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اجيب عن الاول بان المراد بالصلوة هو الصلوة
بالجماعة بقرينة السياق وصرفا للام العهد الذي هو الاصل وعن الثاني بان نفس الوعيد ان كان يحتمل
ان يكون لترك السنة فلحوق الوعيد الشديد كما في الاية ليس الا لترك الواجب او نقول لحوق الوعيد
على الاطلاق دليل الوجوب الا انه اذا امتنع الحمل عليه يحمل على سنة في قوة الواجب وقد قام الدليل
على عدم وجوب الجماعة وهو الاحاديث المذكورة فجعلنا سنة مؤكدة كالواجب ولا دليل في الامر المطلق
فجعلنا على الوجوب قوله لقوله عليه السلام يؤم بالقوم اقراهم فانهم كانوا سواء فاعلمهم بالسنة
فان قلت هذا الحديث لا يصلح دليلا على تقديم الاعلم منفصلا لقوله واولى الناس بالامامة اعلمهم بالسنة
لانه مع كونه خلاف الظاهر غير مستقيم لان النص بظاهره يدل على تقديم الاقرا كما هو المروي عن ابي يوسف رحمه الله
لا على تقديم الاعلم وايضا قلت الاقرا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان اعلم قلنا ان المراد تقديم الاعلم
بالسنة اي افقههم في دين الله واقراهم ان كان اعلمهم باحكام الكتاب فلا يلزم منه ان يكون اعلم بالسنة
حتى يكون افقه في الدين ولا يصلح دليلا على قوله فان تساووا فاقراهم كما هو الظاهر لظهور انه لا دلالة للنص
على تقديم الاقرا عند التساوي في علم السنة اجيب بانه جاز ان يكون دليلا على تقديم الاعلم في الترتيب
بان يقال النص بعبارته ان كان يدل على تقديم الاقرا فهو بدلالته يوجب تقديم الافضل والاورع
فالاورع مما رسم الله عليه الصلوة والسلام كان افضل زمانه في شرعة الاسلام وكان القاري
بين الصحابة يعرف بصفوة لونه ونحول جسمه وبشيء بجانبه يبكي اذا اضحك الناس ويحزن قلبه اذا فرحوا ويخشع
اذا اختلوا ويصوم اذا افطروا ومن هي صفاته فهو الافضل فكان احق بالامامة واما في زماننا فلا يجوز
بين الفضائل في القراءة فكان الاعلم احرج من الاقرا في زماننا ودلالة النص كل حجة على عبارة ذلك النص
وجاز ان يجعل دليلا على قوله فان تساووا بان يقال ظاهر النص يوجب تقديم الاقرا على الكل ولكن تركنا
ظاهره في تقديمه على الاعلم في زماننا بدلالته كما بينا وبقي موجبا تقديم الاقرا كما كان قوله واقراهم كان اعلمهم
جواب عن تمسك ابي يوسف رحمه الله بالنص المذكور اي اقراء زمن النبي عليه السلام كان اعلمهم لانهم يتلقونه باحكامه
كما روي عن عمر رضي الله عنه انه حفظ سورة البقرة في اثنتي عشرة سنة فاما في زماننا فقد يكون الرجل ماهرا في
الاقراء ولا حظ له في الاحكام فان قلنا العبرة لعموم اللفظ لا بعموم المخاطبين وايضا لو كان تقديم الاقرا في الحديث
لكونه اعلم كان التقدير يؤم القوم اعلمهم فان كانوا سواء في العلم فاعلمهم وذا فاسد اجيب عن الاول بان المراد
بالقوم المعهودون بحمل اللام على العهد كما هو الاصل وهم قوم زمن النبي عليه السلام يدل عليه قوله عليه السلام
فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة اذ الهجرة الا كانت في زمنه عليه السلام وعن الثاني بان المراد يؤم بالقوم اعلمهم
باحكام الكتاب فان كانوا سواء في العلم به فاعلمهم بالسنة فالاعلم الثاني غير الاول وبهذا يحصل ما قيل اقراهم

اذا كان

اذا كان اعلمهم كان اكثر فان تساووا في العلم والقراءة فاعلمهم والفضل في العلم مع المساواة في القراءة انما
يجب المساواة في العلم باحكام الكتاب دون السنة وما يقال المراد المساواة في عدم القراءة اي تساووا في
عدم القراءة فاعلمهم بالسنة يرده ما ذكر في المصابيح عن ابي مسعود رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يؤم القوم اقراهم لكتاب الله تعالى فان كانوا سواء في القراءة فاعلمهم بالسنة الا ان يتكلف بان المراد فان كانوا
سواء في عدم القراءة فاعلمهم بالسنة على حذف المضاف لكنه خلاف الظاهر جدا قوله لقوله عليه السلام
من صلى خلف تقي فكانما صلى خلف نبي قلت هذا الحديث لا يصلح جانب الترتيب وكذا قوله عليه السلام
فليؤمكما اكبركما منا فالاوجه هو التمسك بالحديث الذي ذكر في الكافي من قوله عليه السلام يؤم القوم اقراهم
بكتاب الله تعالى فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة وان كانوا سواء فاكبرهم
سنا وفي رواية وان كانوا سواء فاحسنهم وجها وقوله اعلمهم بالسنة اي افقههم في دين الله فقد ذكر في
بعض الروايات مفسرا ولما انتسخت الهجرة صار الورع مقامه لقوله عليه السلام المهاجر من هجر ما نهى
الله قوله ويكره تقديم العبد قال قلت روي عن ابن مسعود مولى ابي اسيد انه قال دعوت رهطا من اصحاب
النبي عليه السلام فيهم ابو ذر فحضرت الصلوة فقدموني وانا يومئذ عبد فتقدمت دليل على ان تقديم العبد
غير مكروه والا لما قدموه اجيب بانهم قدموه لانه كان صاحب منزل وصاحب المنزل احق بالامامة
قوله والاعرابي لما روي انه عليه السلام قال الا لا تؤمن امراة رجلا ولا اعرابي قوله والاول هو الظاهر
لان الصلوة خلف الصف منفردا انما تتعين القيام بحذائه قوله والمختار انه لا يجوز في الصلوة كلها لان نفل الصبي
دون نفل البالغ فان قلت قد صرح في فصل الاوقات التي يكره فيها الصلوات انه لو قضى الصلوة التي لزم بالشروع
ثم افسدها فيما بعد التي ر الصبح او بعد العصر لا يجوز لانها نفل بذاتها والجواب بعبارته الاول فقد اعتبر الذي
شرع فيها نفلا في عدم جواز ادائها فيما لا يجوز اداء النفل فيه فاعتبره في حق الاقتداء بالصبي كالواجب
فلا بد من بيان الفرق اجيب بانه اخذ في الكل فصلح بالاحتياط في الاول في عدم جواز الاداء في الثاني
في عدم جواز الاقتداء قوله بخلاف المظنون لانه اي لان عدم لزومه بالشروع عند المجتهد فيه صحيح
قال زفر رحمه الله انه يلزم وقد يقال للزوم في ما شرع من التطوع ايضا مجتهد فيه كعدم اللزوم في صلوة
المظنون ثم اللزوم معتبر في عدم جواز اقتداء البالغ بالصبي فكذا ينبغي ان يعتبر عدم اللزوم في عدم جواز اقتداء
المتنفل البالغ بالمظنون قوله لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ويدل في هذا العموم الاعمى وولد
الزنا والاعرابي والعبد ولانه لما جازت الصلوة خلف الفاجر جازت خلف هؤلاء لان علة الكراهة متحققة
وهي التنفر عن تكثير الجماعة قوله عن ارتكاب محرم اي مكروه كراهة التحريم وهو ترك السنة وذلك انما
هو الاستر للنساء فهو سنة لهن وتقديم الامام على الجماعة ايضا سنة فلو فعلن الجماعة لا يخلوا عن ترك احدهما
قوله لان عائشة رضي الله عنها فعلت كذلك اي امت وقامت وسطهن وانما اختارت التوسط الذي هو الاستر
فيها على التقدم الذي هو سنة الجماعة لان الاستر في حق الله تعالى وفي حق الناس جميعا والتقدم في
حق الله تعالى فقط قوله والاثر دليل الاباحة ولم يعكس لان النبي عليه السلام احق بان يحمل فعله على الافضل

اواذا ادت الانفصلية بين فعله وفعل غيره **قوله** لقوله عليه السلام ليليني منكم اولو الاحكام والنهى اخر الحديث
ثم الذين يلونهم في المفاتيح الاحكام جمع الحكم والسكون والوقار والنهى جمع نهية بالضم وهي العقل اي ليقف
العقلاء والوقار قريبا مني ليحفظوا صلوتنا ان حصل فيها سهو تخبرونا او جعل واحدا منهم خليفتي ان احتجت الى
الخليفة وغير ذلك من الامور ثم الذين يلونهم اي من هو ادنى منهم في العلم والعقل وهذا المعنى كان في الحديث
بعبارته دليلا على تقدم صف الرجال على صف النساء لكمالهم في العقل وقصورهن فيه وكانت تقدم
الرجال على النساء لابد ان يجعل الصبيان بين الصفين لانهم اقرب بالرجال واشبه بهم فيتقدموا على النساء
تكميلا لتقدم الرجال فيتقدمهم مع من يلتحق بهم ثم قوله عليه السلام ليليني حقه ان يحذف منه الياء لانه على صيغة الامر
غير انهم يرونها باثبات الياء وسكونها ووجدناها مثبتة في رسم الخط في سائر الكتب فالظاهر انه غلط من بعض الرواة
ولعل النمط الاول اثبتوا الياء في الخط على اصل الكلمة قبل دخول اللام فبعد اولهم السنة الرواة فاثبتوها في اللفظ
فانها من نفس الياء وما لوجه فيه لو ثبت الرواية ان يجعل اللام المتعلقة بمحذوف دل عليه اول الحديث والراوي
لم يذكرها اختصارا او فيه تعسف بل ليس بشيء كذا في الميسر وفي العلل يروى ليلي بحذف الياء وليليني باشباع الكسرة
وبفتح الياء مدغمة بنون التاكيد **قوله** ولان المحاذاة مفسدة فانه وجب الاجتناب عن المحاذاة المفسدة
لا يوجب تاخيرهن اذ الاحتراز عنهن كما يكون بتاخيرهن يكون بتقديمهن ايضا والمدعى انما هو وجوب تاخيرهن
عن صف الرجال اجيب بان المحاذاة انما صارت مفسدة وجوب تاخيرهن بقوله عليه السلام اخروهن
من حيث اخرهن الله فكان التعليل بالمحاذاة تعليلا بما يوجب تاخيرهن كانه قيل ولان تاخيرهن واجب
ولما وجب تاخيرهن وجب تقديم الرجال مع من يلتحق بهم وهم الصبيان المذكور وهو المطلوب او نقول
المحاذاة انما صارت مفسدة لما فيه من تشويش الامر على المصلي والتشويش عليه بتقدمهن على الرجال
اظهر فيكون تقدمهن مفسدة بالطريق الاولى فكان التعليل لوجوب الاحتراز من المحاذاة تعليلا بوجوب
الاحتراز عن تقديمهن ودلالة كانه قيل ولان المحاذاة وتقدمهن مفسدة فيتعين التاخير واجبا في حقهن
بهذا الدليل والله اعلم **قوله** وان حاذته وهو مشترك في صلوة فسدت صلوته ان نوى الامام امامتها
قلت قوله ان نوى الامام امامتها لم يقع موقعه حيث يدل ان صلوته على تقدير كونهما مشتركين في الصلوة
انما تفسد ان نوى الامام امامتها والا لا تفسد صلوته مع اشتراكهما فيها ومعلوم ان الاشتراك بدون نية
الامام امامتها لا يتصور لانها لا تدخل في صلوة الامام ولا تصير مقتدية به الا اذا نوى امامتها فكانه حمل قوله
ان نوى الامام امامتها متعلقا بمحذوف اي والاشتراك ثابتة ان نوى الامام امامتها **قوله** وجه الاستحسان
ما رويناه وانه من المشاهير فتصح الزيادة به على كتاب الله وبين سلم انه من الاحاد فنقول فرض الترتيب
من فرض الجماعة والجماعة ما ثبت الا بالسنة ففروضها وشروطها تثبت بذلك الطريق ايضا بخلاف فروض الصلوة
فانها لا تثبت بخبر الواحد لان الصلوة لا تثبت فروضيتها به كذا قيل **فيه بحث** لانه لو كان من فروض
الجماعة دون الصلوة لفسدت الجماعة عند عدمها دون الصلوة وحيث تفسد الصلوة علم انها من فروض
الصلوة لكنه لا مطلقا بل اذا ادت مع الجماعة لا يقال بطلان الجماعة يوجب بطلان الصلوة الا ترى ان

المقتدي

المقتدي اذا صار منفردا بطلت صلوته كما لو خرج الامام من المسجد من غير استخلاف فانه يبطل صلوة القوم
لان اداء المنفرد يخالف اداء المقتدي لانا نقول بطلان الجماعة انما يوجب بطلان الصلوة في حق المقتدي دون
الامام فان القوم اذا انفردوا لا يبطل صلوة الامام والمحاذاة كما تفسد صلوة المقتدي تفسد صلوة الامام ايضا
فعلم ان الترتيب منه فروض الصلوة **قوله** وهو المخاطب به دونها فان قيل لما كان هو مامورا بان يجد
كانت هي مامورة بالتاخير ضرورة قلنا هذا اذا لم يتحقق التاخير بلا تاخر وليس كذلك فانه ان تقدم عليها
فقد اخرها من غير ان يتاخر ولئن كانت مامورة بالتاخر فذلك بطريق الضمن وهو مامور بالتاخير قصدا فاعتبار
الامر بالتاخير في ضمنها في طوق الاثم لا في فساد الصلوة بالترك ليظهر التفرقة بين الضمني والقصدي كذا في الكافي
تنبيه قد لا يمكنه التاخير بالتقدم عليها ولا يفيد بها تاخيرها بلا تاخرها وذلك ان حاذته بعد ما شرع الرجل
في الصلوة فان تقدمه عليها بخطوة او خطوتين مع كونه مكروها ربما يتعذر بان لم يكن امامه من الموضع ما يمكنه التخطي
كما اذا كان في المحراب او قريب حائط او كان التقدم عليها تقدما على الامام بان كان الرجل محاذيا للامام
فجاءت وحاذته ففي هذه الصورة لو اخرها بما يمكنه التاخير من اليد والاشارة فلم تتاخر وجب ان تفسد
صلوتها لا صلوته كما حكي ذلك عن مشايخ العراق على ما ذكر في الذخيرة حيث قال وحكي عن مشايخ العراق
تفسد فيها صلوتها لا صلوته وبيانها اذا حاذته بعد ما شرع في صلوته فتركه فرض المقام وانه مامور بتاخير
المحاذاة فما دام يؤخرها مامورة به واذا وجد التاخير منه يقع تجرده منفردا واذا كانت حاضرة حين
شرع الرجل في صلوته فما دونه امكنه التاخير بالتقدم عليها فاذا لم يتقدم فلم يوجد منه التاخير فلا يلزم منها
التاخر فلم تترك فرض المقام فاما اذا جاءت بعد ما شرع لا يمكنه التاخير بالتقدم عليها خطوة او خطوتين لانه
مكروه في الصلوة وانما تاخيرها بالاشارة او نحوها فاذا فعل ذلك فقد وجد منه التاخير فاذا لم تتاخر
فقد تركت فرض المقام فتفسد صلوتها وهذه مسئلة عجيبة الى هنا كلامه فالحكم بفساد صلوته دون
صلوتها مطلقا مشكل بل الحق هو التفصيل نعم ما ذكر في الذخيرة من التعليل بقوله انه مكروه في الصلوة
مشكل لان الخطوة والخطوتين لا يكره في الصلوة اذا كانت لحاجة الا ترى ان النبي عليه السلام بعد ما
رفع راسه من الركوع وهو يصلي بالناس على المنبر نزل من المنبر بخطوتين فسجد في اصل المنبر ثم عاد حتى
فرغ من اخر صلوته واي حاجة اشد من حاجة اصلاح الصلوة فلا يكره التقدم عليها بخطوة او خطوتين
على ان ارتكاب المكروه اولى من ترك فرض التقدم ثم التفرقة بين القصدي والضمني على ما ذكر بخلاف ما
عليه ائمة الاصول من ان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة في وجوب العمل وان كان يظهر
التفاوت عند المعارضة ولا شك ان الثابت بالفروع ثابت بالاشارة فيجب ان يثبت به الفرض
كالعبارة **قوله** فيتوقف على التزامه وقد يقال كما ان المحاذاة مع الامام تفسد صلوته بالمحاذاة
مع المقتدي ايضا تفسد صلوته وترتيب المقام كما يلزم الامام يلزم غيره في المقتدي والالتزام
ان وجد من الامام بنية امامتها فلم يوجد من المقتدي اصلا ثم كان لزوم مثله متوقفا على الالتزام
لم يلتزم ذلك المقتدي لعدم الالتزام منه وحيث يلزمه علم انه لا يتوقف على الالتزام الا

الا ان يجعل الاقتداء بالامام التزاما لما التزمه الامام او يجعل التزام الامام نافذا على المقتدي بطريق
الولاية كالقراءة قوله نيته روايتان في رواية يشترط لانه احتمل الفساد من جهتها فيتوقف
على اختياره فان قلت هو يتمكن من دفع هذا الفساد بتاخرها اما بالتقدم عليها او بالاشارة او باليد
على ما ذكر في المحيط ان المراة اذا حاذته بعد ما شرع في الصلوة فاخرها بالاشارة او باليد
او ما اشبهه فقد وجد منه التاخير فاذا لم يتاخر فقد ترك فرضا من فروض المقام فتفسد
صلوتها لا صلوته نعم ان صلوته انما تفسد بتركه فرض التاخير لا بنفس المحاذاة فينبغي ان لا يشترط
نية امامتها حيث لا يلحقه الفساد باقتدائها بل بتركه التاخر الذي هو فعله بخلاف المقتدي فانه لا يتمكن
من دفع الفساد الذي يلحقه من امامه فلا بد من التزامه اجيب بان الفساد وان كان يلزمه بترك
التاخر انما يلزمه باقتدائها فلا بد من النية لئلا يلزم عليه التاخر بلا التزامه فيفسد به فان قلت
ينبغي ان يشترط نية امامة جماعة الرجل ايضا لان الامام يلزمه الاستخلاف اذا سبقه الحدث فيشترط
نية الامام لئلا يلزم ذلك بلا التزامه ايضا لو لم يكن خلف الامام الا صبي فسبقه الحدث فسدت
صلوته على ما يجيء فيجب ان يشترط نية امامة الصبي اذا اقتدى وصح حيث يلزمه الفساد باقتدائه
عند سبق الحدث فيشترط النية لئلا يلزم بلا التزامه اجيب بان لزوم الاستخلاف على امام الرجال
وفساد الصلوة على امام للصبي عند سبق الحدث من الحوادث النادرة فلم يعتبر على ان صلوة الامام
لا تفسد في مسئلة امامة الصبي على الاصح قلنا ان يمنع نعم يشكل بما اذا ام رجلا واحدا فاحدث
الامام وخرج من المسجد فالماموم امام ويصير الاول مقتديا بالثاني ينوي او لم ينو وينبغي ان لا
يصير مقتديا به بلا نيته لئلا يلزم ترتيب المقام والفساد من غير التزام وجوابه ان الاول لو لم يجعل
مقتديا والمقتدي اماما لفسدت صلوة المقتدي فيتضرر بالفساد والتاخر فوق ما يتضرر الاول به
من لزوم ترتيب المقام وتوهم الفساد وعلى ما لا يخفى يدفع للضرر الاقوى بتحمل الادنى قوله اي الفساد
في الاول لازم فلا بد من النية ليكون الفساد بالتزامه فان قلت اذا اقتدى القاري بالامي تفسد
تفسد صلوة الامي وان لم ينو امامته وينبغي ان لا تفسد لئلا يلزم الفساد بدون التزامه اجيب
بان المفسد هناك هو وجود القاري راغبا في الجماعة لمشاركته مع الامي في الصلوة على ما سنشير
اليه كيف والقاري لا يدخل في صلوة الامي ولا يصير شارعا في الصلوة بالاقتداء على الصحيح حتى لو كان في
التطوع لا يلزمه القضاء ومع ذلك تفسد صلوة الامي باتفاق الروايات فعلم ان المفسد هو وجود القاري
راغبا في الجماعة لا دخوله في صلوته ومشاركته معه فيها ووجود القاري الراغب فيها يتحقق بتكبيره خلف
الامي من غير ان يتوقف على نية الامامة والمحاذاة انما تفسد عند الاشتراك في الصلوة وهو امر شرعي
محتمل للتوقف على النية فيحتمل التوقف عليه وهو الاشتراك فليس المفسد ههنا هو المفسد من وجود القاري
الراغب في الجماعة فلا يحتمل فلا يتقيد باشتراط النية لا يتحقق المفسد وهو وجود القاري الراغب في الجماعة
للتطوع بتحققه دونها ولا يتحقق الاشتراك في الصلوة لانه ليس بمفسد ههنا ولان القاري لا يدخل في صلوة الامي

وان

وان نوى الانعدام اهلية الامامة واهلية الاقتداء للقاري قوله وفي الثاني يحتمل ان يمكث فساد
صلوة الماموم بالاقتداء ايضا ليس بلازم بل يحتمل مع انه يشترط الاقتداء منه اجيب بانه ان كان محتملا
فاحتماله اقوى من احتمال فساد صلوة الامام باقتداء المراة اذ هي غير من حيث بالمحاذاة فالظاهر انه لا تحاذيه
به واما فساد صلوة المقتدي بناء على فساد صلوة الامام فله وجوه كثيرة لا يمكن التحرز عنها فصار كاللازم
على ان فساد صلوة الامام الماموم ان كان محتملا لحرمته التقدم على امامه لازمة بلا احتمال فيشترط النية لئلا يلزم
عليه بدون الحرمة بلا التزامه قوله وان لا يكون بينهما حائل كسترة بقدر مؤخرة الرجل او حائط بقدر الذراع
وعن هذا روي عن ابي يوسف رحمه الله لو قام صف النساء بحذاء صف الرجال فسدت صلوة رجل واحد
بين النساء والرجال وصار ذلك الرجل كسترة بينهم وبينهن فان قلت لو كان صف تام من النساء خلف
الامام وراءه بين صفوف الرجال فسدت تلك الصفوف كلها فلم يعتبر الصف الاول من الرجال حائلا اجيب
بان الصف الاول من الرجال عند فساد صلوتهم يصير كحائط كبير بين الصفوف الاخر والامام فيمنع الاقتداء
كالحائط الكبير او نقول القياس ان تفسد صلوة صف واحد خلفهن وغير انا قلنا بفساد صلوة جميع الصفوف
لقوله عليه السلام من كان بينه وبين الامام نهر او طريق او صف من النساء فلا صلوة له ثم هما شروط اخر اتحاد المكان
واتحاد الجهة وكون المراة من اهل الصلوة وكون المحاذاة حال اداء فعل من افعال الصلوة حتى لو كان الرجال
على الاركان والمراة على الارض او يستقبل الرجل في جوف الكعبة الى جهة والمراة الى جهة اخرى او كانت مجنونة
او حاذته في الطريق بذهابه بعد ما سبقهما الحدث لتوضيا لا تفسد صلوته قوله فتراعى جميع ما ورد به النص
لان الامر بالتاخير لمراعاة ترتيب المقام الذي هو من حكم الجماعة والجماعة انما تكون اذا كانت الصلوة مشتركة صفوف صح
تحريمة واداء والنص ورد في صلوة مطلقة بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه السلام خير صفوف الرجال اولها
وشرها اخرها وخير صفوف النساء اخرها وشرها اولها اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى وهذا لا يمكن في الجنازة
لان خير الصفوف فيها اخرها والامر بالتاخير ورد لغيره وهو التحرز عن تشويش الامر على الرجال وهو انما يكون
اذا كانت مشتهاة ولم يكن بينهما حائل كذا في بعض الشروح قلت سلمنا ان ترتيب المقام من خواص اجتماع
النساء مع الرجال لكن لا نسلم انه من خواص الصلوة بالجماعة لم يجب تاخيرهن عن صف الرجال مطلقا في مجلس
الصلوة والعلم والتذكير والطعام بالطلاق بهذا النص وذلك ان الامر بالتاخير انما للمبالغة في سترهن
او لنقصانهن في المرتبة فلا يختص بمجلس دون مجلس ثم المراد باول الصفوف اقربها الى الامام واخرها ابعدها
منه والجنائز اذا اجتمعت واراد الامام ان يصلي على الجميع بصلوة واحدة يجعل الرجال مما يلي الامام والصبيان
بعده والنساء مما يلي القبلة فلا فرق بين الجنائز وغيرها في الاصطفاف والترتيب على ان المراد بالحديث ما اذا
صلى الامام بالرجال والنساء وهو اذا صلى على جنازة بالرجال والنساء كان الافضل اول صفوف الرجال
واخر صفوف النساء وان كان الافضل في صفوف الجنائز اخرها وما ذكر ان الامر ورد لغيره وهو تشويش الامام
فيه نظر لانه لو كان كذلك لفسدت الصلوة مطلقا سواء كانت الصلوة مشتركة اولا اتحدت الجهة اولا وسواء
حاذته حال اداء فعل من افعال الصلوة او لا ثم نقول حيث عبارة عن المكان والمكان الذي يجب تاخيره هو مكان الصلوة

عند استجماع الشرائط المذكورة لان عند عدمها لا يجب بالاجماع وانه ايضا غير تام اذ لا وجه للموافقة مع الخصم عند
انعدام بعض الشرائط والتي لنا منع عند وجودها مع انه لا توقف في ظاهر النص والاقرب ان يقال الامر بالتاخير
لا يتصور الا عند اجتماعهن مع الرجال واتصاف المكان ووجه المحل بما فيه فاشترط اتحاد المكان وعدم
الحائل ثم التعارف احق من الاجتماع معهم هو اجتماعهن في الصلوة بالجماعة لعدم حاجتهن الى الاجتماع
معهم في غيرها والعرف اي المتعارف احق ثم الصلوة بالجماعة في الغالب يكون مع اتحاد الجهة لانه لا يتصور
مع اختلافها الا في جوف الكعبة وانه نادر بالنسبة الى سائر الامكنة وكذا المراة انما تخرج الى الجماعة
غالبا اذا ابلغت حد الشهوة لا تصح لاداء الصلوة بدونها في غالب وكذا اجتماعهن معه في الطريق
بذ بها انتبوضنا في غاية الندر فلما قدرنا الاجتماع وصرفناه الى المتعارف والغالب جاءت الشروط
كلها ونية الانصاف مثله لا يصلح دليلا امرنا يحتج على الخصم ثم الظاهر من قوله فيراعى فيه جميع ما ورد
النص ان النص ورد في الصفوف ايضا الا انه كانت مستجمعة لجميع الشروط ولو ثبت ذلك
فالامر في اشتراط هذه الامور بين ولكنهم ما ذكروا الحجة والدعوى ولم يذكروا عليه دليلا والله اعلم قوله
ولا يصلي الطاهر خلف من به … في الفتية اذا كان برجل جرح سائل فتوضأ وكان
فرمان قال … لا يجوز وقال محمد بن … مع صلوة القوم جائزة كالمتيمم مع المتوضئين قال رضي الله
وبهذا قول صحيح فقد قال في الجامع الاصغر صاحب الجرح السائل لم للاصحاء قيل للمعتمدين
وقيل لا يجوز لهم وبه اخذ ابو يوسف رحمه الله وعلى هذا الخلاف المبطون والمستحاضة بهذا كلامه
قوله والشيء لا يتضمن ما فوقه فان قلت الشيء كما لا يتضمن ما هو فوقه لا يتضمن ما هو مثله
ايضا صرح به المصنف في المضاربة حيث قال ولا يضارب لان الشيء لا يتضمن مثله لتساويهما في القوة
بخلاف الايداع والابضاع لانه دونه فيجب ان لا يصح الاقتداء عند التماثل على ان في تضمن المثل روايتين
فلعلها ان يمنع وفيها نظر اما في الاول فلان هذا الاجماع دليل ظاهر على ان الاقتداء ليس من باب
التضمن او لو كان منه لم يتضمن عند تماثل حال المقتدي مع حال الامام واما في الثاني فلان المختار عند
المصنف رحمه الله ما كان روايته عدم تضمن الشيء مثله كما نص به في المضاربة ثم يمكنه ان يلتزم
هنا روايته جواز تضمن المثل قوله ويجوز ان يؤم المتيمم المتوضئين قلت اذا اقتدا متوضئ بمتيمم فراى
المتوضئ ما دون المتيمم تفسد صلوة المتوضئ وذا دليل على ان اقتداء المتوضئ بالمتيمم انما يجوز اذا كان
المتوضئ فاقدا للماء كما حقق والله اعلم قوله لانه طهارة ضرورية جعل محمد رحمه الله طهارة المتيمم هنا ضرورية
في مسئلة الرجعة مطلقة فان المعتدة اذا انقطع دمها في الحيضة الثالثة لاقل من عشرة ايام فتيممت
تنقطع حق الرجعة عنده كما اذا اغتسلت وهما جعلاها مطلقة هنا ضرورية في الرجعة حتى لا ينقطع حق
الرجعة عندهما بالتيمم ما لم تصل به وذلك انها طهارة مطلقة من حيث انها غير موقتة كطهارة
المستحاضة ضرورية من حيث انه تكون لا يرتفع الثوب الحدث مطلقة حتى اذا وجد الماء
تكون محدثا بالحدث السابق محمد رحمه الله اخذ في المسئلتين بالاحتياط وهما اعتبرا جانب الاطلاق

في الامامة

في الامامة لان الشرع اعطى لها حكم الطهارة المطلقة في حق الصلوة حيث قال ليطهركم ولكنها في الحقيقة
ملوثة فعملنا بهذه الحقيقة في غير الصلوة فلا ينقطع حق الرجعة ما لم يتايد بما هو الصلوة لانها
لانها مقصودة بالتيمم والشيء يتايد بما تقابل ما هو المقصود منه وتوضيح ذلك ان الاصل في جعل التيمم
مطهرا هو الصلوة لانها احوج الى الطهارة من غيرها وغيرها تبع له فاعتبرت طهارته في حقها مطلقة وفي
حق غيرها ضرورية ولم يعكس لانها لو اعتبرت مطلقة في حق غير الصلوة لكانت اولى باعتبارها مطلقة
في حقها لانها الاصل وح لم يتحقق العمل بالوجهين والله اعلم ولكن بهذا اشكل على اصل محمد رحمه الله بالماسح يؤم
الغاسل فانه جائز مع ان المسح كالتيمم من حيث انه يعود الحدث السابق بانقضاء المدة او نزع الخف
كما يظهر الزائل بالتيمم عند رؤية الماء بل المسح اولى لكونه موقتا دون التيمم فاعتبار التيمم ضرورية عند محمد رحمه الله
واعتبار المسح طهارة مطلقة عندهم جميعا بجواز الاقتداء عند محمد رحمه الله الان يكون مستحسنا بالاجماع فانهم
اجمعوا على ان المسح على الخفين كالغسل وما حلد بالخف ولهذا المسح وقد يقال نعم بهذا المسح ولكن
ازالة موقتة بمضي المدة او نزع الخف والغسل يزيل الحدث مطلقا فكان الغاسل اقوى حالا في الطهارة
من الماسح قوله لان الحدث لم يعتبر شرعا مع قيامه حقيقة يعني ان الحدث في حق الماسح وان كان حقيقة
فيظهر في حق المقتدي فيصح الاقتداء في حق المستحاضة قائم حقيقة لكنه لم يعتبر شرعا في حقها تمكينا لها من اداء
الصلوة ضرورية فلا يظهر في حق المقتدي فلا يصح اقتداؤه قوله ونحن تركناه بالنص لرواية عائشة
رضي الله عنها انها قالت رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء بلال باذانه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان
يصلي بالناس فصلى ابا بكر تلك الايام ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم وجد في نفسه خفة فقام يهادى
بين رجلين ورجلاه يخطان الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر فاومى اليه رسول الله
عليه السلام ان لا يتاخر فجاء حتى جلس جانب ابي بكر فكان ابو بكر يصلي قائما وكان رسول الله عليه
السلام يصلي قاعدا يقتدي ابا بكر بصلوة النبي عليه السلام والناس يقتدون بصلوة ابا بكر وفي
روايته ابا بكر يسمع التكبير فان قلت روي انه عليه السلام قال لا يؤم احد بعدي جالسا ولم يرد اقتداء الجالس
الى لس لانه جائز بالاجماع فكان المراد اقتداء القائم بالجالس اجيب بانا معناه لا يؤم احد جالسا
بجالس مع القدرة على القيام بدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سقط من فرس فجحش شقه الايمن
او الايمن فلم يخرج اياما فدخل عليه اصحابه فوجدوه يصلي قاعدا فافتتحوا الصلوة خلفه قياما
فاشار اليهم ان اقعدوا فلما فرغ من صلوته قال انما جعل الامام اماما ليؤتم به فلا تختلفوا عليه
اذا صلى قائما فصلوا قياما واذا صلى قاعدا فصلوا قعودا اجمعين لا يؤمن احد بعدي جالسا
لا يؤم جالس بجالس وهو قادر على القيام كما قلنا فاني كنت مخصوصا به وفي المصابيح قوله فصلوا جلوسا
منسوخ بحديث عائشة رضي الله عنها قوله ولا يصلي الذي يركع ويسجد خلف الموميء لان حال المقتدي اقوى
قلت ربما يكون حال المومئ اقوى من حال الراكع والساجد وذلك بان يقتدي عار يصلي قائما يركع ويسجد
بعار يصلي قاعدا يومي ايماء فان صلوة العاري قاعدا بالايماء افضل من صلوته قائما يركع

وسجود على ما مر في الكتاب فيجب ان يصح اقتداء الراكع والساجد بالمومي في هذا الوجه **قوله** وفيه
خلاف زفر رحمه الله لان الايماء خلف فيجوز الاقتداء كالمتيمم والمتوضي والماسح والغاسل **قلنا** ان المسح
بان اداء الاركان بالاصل وهو الركوع والسجود اقوى منه بالخلف وهو الايماء اما اداؤها مع التيمم ومسح
فليس بادنى منه مع التوضي والغسل اذ ضعف الحال في الشرط لا يوجب ضعفاً في المشروط لانه
غير مقصود وفيه بحث لان الاقتداء الصحيح بالمعذور لا يصح مع ان التفاوت قوة وضعفاً هناك في الشرط لا في
الركن فلو كان المعتبر هو التفاوت في الاركان دون الشروط يصح الا ان يقال التفاوت قوة وضعفاً
في الاركان معتبر مطلقاً وفي الشروط انما يعتبر اذا فحش كما بين طهارة المعذور والصحيح الطاهر للتفرقة بين
الاصل والتبع **قوله** ولا يصلي المفترض خلف المتنفل خلافاً للشافعي رحمه الله لحديث جابر رضي الله عنه قال كان معاذ
يصلي مع النبي عليه السلام العشاء ثم يرجع الى قومه فيصلي بهم العتمة وهي له نافلة **قلنا** معنى قوله
وهي له نافلة اي الصلوة التي صلى مع النبي عليه السلام له نافلة على ان اهل العلم قد ذكروا بان قوله
وهي له نافلة في حديث جابر رضي الله عنه غير محفوظ ونقل عن عبد الله بن احمد قال حديث معاذ اخشى
ان لا يكون محفوظاً لان عيينة يزيد فيه كلاما لا يقوله احد **ثم** روى عن جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
وكان يصلي بالناس صلوة الظهر في الخوف ببطن نخل فصلى بطائفة ركعتين ثم سلم ثم جاءت طائفة
اخرى فصلى بهم ركعتين ثم سلم وهو دليل على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل فالنبي عليه السلام كان
متنفلاً فيما صلى مع الطائفة الاولى والثانية وهم كانوا يصلون الفرض وذلك انه عليه السلام لما سلم
على رأس الركعتين علمنا انه كان مسافراً فاقتصر على الركعتين فيقع احد الشفعين فرضاً والاخر نفلاً فيلزم
اقتداء المفترض بالمتنفل في احدهما **قلت** روي انه عليه السلام صلى صلوة الخوف بطائفة ركعة ثم ذهب
قائماً واتموا لانفسهم ثم انصرفوا وجاءت اخرى فصلى بهم الركعة الثانية ثم ثبت جالساً واتموا لانفسهم
ثم سلم بهم فلو كان الاقتداء بالمتنفل جائزاً لاتم مع طائفة صلوته ثم يصلي بالاخرى متنفلاً ولم يتوقف في الصلوة
الى ان يتم للطائفة الاولى او الاخرى صلوته من غير ضرورة **قلنا** يحتمل انه فعل كذلك لينال كل طائفة مع
مع النبي صلى الله عليه وسلم الجماعة في اداء فرض الوقت فان اقتداء المفترض بالمتنفل ان كان
جائزاً او هو بالمفترض افضل **قوله** وعند الشافعي رحمه الله يصح في جميع ذلك الظاهر انه اشارة
الى جميع ما تقدم من قوله ولا يصلي الطاهر الى هنا وعليه يدل كلام صاحب الكافي ولكن ذكر في
شرح الطحاوي ان اقتداء القارئ بالامي غير جائز لان الامام يتحمل القراءة عن المأموم بدليل
المسبوق فاذا لم يحسنها لم يصح التحمل **قوله** وفيه خلاف الشافعي رحمه الله لقوله عليه السلام ايما
رجل صلى بقوم ثم تذكر جنابة اعاد ولم يعيدوا وروي انه عليه السلام دخل في صلوة واحرم الناس
خلفه ثم ذكر انه جنب فاشار اليهم كما انتم ثم خرج واغتسل ورأسه يقطر ماء ولم يأمر بالاعادة
وروي انه عليه السلام قال اذا صلى الامام بقوم وهو على غير وضوء اجزأهم صلوتهم وهو يعيد **قلنا**
هذا كان في بدء الاسلام ثم نسخ بما روينا وهو قوله عليه السلام من ام قوماً ثم ظهر انه كان محدثاً او جنباً

الجزاء

الجزاء ان صرنا الى اثر الصحابة وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه اصابته الجنابة فخفي ذلك عليه حتى صلى ثم تذكر
فامر منادياً ينادي في المدينة الا ان امير المؤمنين صلى وهو جنب فمن صلى خلفه فليعد الصلوة ولانه
لما تعارض الاخبار فالاحتياط في وجوب الاعادة **قوله** بناء على ما تقدم ان الاقتداء عندنا على سبيل
الموافقة دون التضمن **قلت** لو كان الاقتداء عند الاداء به على سبيل الموافقة دون التضمن وجب ان لا تفسد
صلوة المأموم بفساد صلوة الامام سواء كان الامام منسوباً الى التقصير بعدم التحفظ كما اذا عرف حدث
الامام ولم يتوقفا ولم يظهر ثم له واقتدى به او لم يكن بان اقتدى ثم بان حدثه بعد الفراغ من الصلوة
وليس كذلك بل يفسد صلوة المأموم اذا كان منسوباً الى التقصير ويبطل صلوة المأموم عند الشافعي اذا اقتدى بمن
ظن مسلماً فبان كافراً او ظن قارئاً فبان انه امي وكذا يبطل صلوته عنده اذا اقتدى بمن اقتدى شافعي يحقق
عليه ترك شرطاً كالوضوء من مس الفرج او ركناً كالاعتدال مع الطمانينة وبالجملة ان صلوة الامام اذا
كانت فاسدة باعتقادهما او باعتقاد المأموم فسدت صلوة المقتدي عند الشافعي رحمه الله ايضا غير
انه لا يقول بفساد صلوة المأموم عند فساد صلوة الامام بسبب لا يتيسر الوقوف عليه لكونه محدثاً لان الامر
بالوقوف عليه ثم الامر باعادة الصلوة عند تبين خلافه لا يخلو عن نوع حرج وهو منتف وذلك في الجواز
والفساد **فان قلت** اذا ام رجل في الظهر يوم الجمعة ثم صلى الامام الجمعة تفسد صلوته دون المقتدي
وهذا يناقض التضمن جوازاً وفساداً **قلنا** المفسد فيه اعترض بعد ما استحكم صحته بالفراغ ومثل
هذا لا يتعدى الى المقتدي كما اذا ارتد الامام بعد ما صلى وكما اذا سلم الامام وعليه سجدة التلاوة فتذكر
في مكانه بعد ما تفرق القوم فانه يسجد التلاوة ويقعد قدر التشهد فان سجد التلاوة ولم يقعد
فسدت صلوته لارتفاض القعدة ولا يفسد صلوة القوم لانقطاع المتابعة **قوله** فصلاتهم فاسدة
عند ابي حنيفة رحمه الله سواء علم الامام ان خلفه قارئاً او لم يعلم لان القراءة فرض فلا تختلف بين العلم
والجهل كما لو ترك القراءة ناسياً وقيل اذا لم يعلم لا تفسد صلوته وفي ظاهر الرواية لا فصل وتحقيقه
بالمسافر اذا نسي الماء في رحله وصلى بالتيمم اجزاه عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله لانه لا تكليف
بلا قدرة ولا قدرة بلا علم ولا علم مع النسيان فاذا لم يخاطب صار وجوده كعدمه فكذا ههنا القدرة
على جعل الصلوة بقراءة بالاقتداء لا يكون بلا علم ولا علم مع الجهل فوجب ان لا يخاطب به كالمسافر
بخلاف القارئ اذا نسي القراءة لانه نسي ما لم ينس فلا يعتبر كما لو نسي الماء في الماء المعلق في عنقه
وصلى بالتيمم فانه لا يجوز على ان القراءة ركن في حق القارئ وترك الركن ناسياً او عامداً يفسد
الصلوة اما في القادر على القراءة فالقراءة ليست بركن في حقه والقدرة لا تثبت بدون العلم فلا يخاطب به
اما القادر فمخاطب فافترقا الا ان يقال وجود القارئ فيما بين المصلين غالب والامي مقصر في ترك
البحث والتفحص عن حال المقتدي فلا يعذر في هذا الجهل بخلاف المسافر فان رحله ليس بمحل للماء الذي
يكفي للوضوء غالباً فلا يكون مقصراً فيكون معذوراً حتى لو ترك الثوب وصلى عارياً لم يجز لان المسافر
عن ثوب يستر به عورته فكان مقصراً في نسيانه **قوله** وقالا صلوة الامام ومن لا يقرأ تامة لانه معذور اما

قوما معذورين وغير معذورين فصار كما اذا ام القاري عراة ولابسين والمومي للمومين وغيرهم وصاحب الجرح
السائل للجرحى والاصحاء ذكر في الذخيرة ان الامي اذا ام قوما قارين فصلوة الكل فاسدة بلا خلاف
واذا ام اميين وقارين فصلوة الكل فاسدة عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
صلوة الامام والاميين جائزة وصلوة القارين فاسدة هذا لفظه فهو لا يفرق بين امامته للقارين فقط
وامامته الاميين والقارين جميعا وهما فرقا فيقولان بفساد صلوة الكل اذا ام القارين فقط وبفساد
صلوة القارين دون غيرهم اذا ام الاميين والقارين ووجه الفرق صعب يجعل فيكونه قراءة وهو قادر
على الاقتداء قوله اذا ام ترك فرض القراءة الخ فان قلت هذا اعتبار القدرة الغير وهو خلاف مذهبه
قلنا بل هذا اعتبار القدرة لانه بالاقتداء كذا في الكافي قلت لا نسلم ان قدرة الاقتداء قدرة
بالذات كيف وانه بناء على وجدان القاري وشروعه في الصلوة فصار كقدرة الاعمى على السعي عند وجدان
قائد يقوده الى الجامع وهو غير معتبر عنده فكذا قدرة الاقتداء ولو سلم فلا يخفى ان صلوة الامي انما
يصير بقراءة بعد قراءة الامام لا بمجرد الاقتداء الذي هو فعله فكان القدرة على جعل الصلوة بالقراءة
بناء على قراءة الامام وهي قدرة بالغير على ان الامي القادر على الاقتداء بالقاري كالقادر على تعليم القراءة
والقدرة على التعليم لا تفسد الصلوة فكذا القدرة على الاقتداء يوضحه ان الاقتداء لا يجعل الصلوة بقراءة الا
بعد قراءة امامه كالتعليم لا يجعلها بقراءة الا بعد ان قرا فلا فرق الا من حيث ان الاقتداء يجعله قارئا
حكما بعد ان قرا الامام والتعليم يجعله قارئا حقيقة بعد ان قرا بنفسه لكن القدرة على التعليم لا يفسد
فكذا القدرة على الاقتداء فالظاهر ان ابا حنيفة رحمه الله انما لا يعتبر القدرة بالغير فيما يسقط بالاعذار
كالجمعة فانها تسقط بعذر السفر والمرض عندنا وبالاعذار ايضا اخر ايضا عند الشافعي رحمه الله فيصلح
العجز بالذات عذرا يسقطها بخلاف القراءة في الصلوة فانها لا تسقط بشيء من الاعذار فلا يعتبر العجز مع القدرة
بالغير عذرا فيه وقد اجيب في بعض الحواشي بان ابا حنيفة رحمه الله لم يعتبر القدرة بالغير اذا كان العجز
لا باختيار العاجز كالعمى اما العجز عن القدرة فهو اختياري لانه مع القدرة على تحصيلها ترك تحصيلها فيجعل قادرا
حكما لتقصيره هذا لفظه وهو منقوض بما اذا ام الاخرس خرسا وقارين فانه يفسد صلوة الكل عند ابي حنيفة
رحمه الله ايضا بالعلة المذكورة مع ان الاخرس غير مقصر في تحصيل القراءة قوله سبق الحدث اي هو قصد
وارادة وحصل قصده اياه وانه كناية عن حصوله بلا قصده لانه لازمه قوله لانه لم يظهر منهما رغبة
وتحقيقه ان الامي عند وجود القاري قادر على القراءة من وجه دون وجه لانه قادر بالغير عاجز بالذات
على ما حققناه ثم اذا وجد منهما رغبة في الجماعة يترجح جانب القدرة على جانب العجز فيعتبر قادرا مخاطبا
بجعل صلوته بقراءة اماما اذا لم يوجد منهما رغبة فيها فلا يترجح جانب القدرة ظاهر فيعتبر عاجزا
او العاجز يتأتى في الخطاب والله تعالى اعلم قوله ولا تعذر في حق الامي لانعدام الاهلية فان قلت
يجعل قراءة الامام قراءة في حق الامي تقديرا مع انعدام اهلية قوله قراءة الامام نفذت على المقتدي
بطريق الولاية ومن ثم ورثنا بحجر الموسى عليه فلما وجب بحجر من هو اهل للولاية تحقيقا للولاية لا تثبت الولاية

على من ليس من اهل لها اولى كذا في الكافي باب الحدث في الصلوة قوله ولنا قوله عليه السلام من قاء الحديث فان قلت
هذا الحديث معارض بما روي عن علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا احدث
احدكم في الصلوة فلينصرف وليتوضأ وليعد الصلوة ولما تعارضت الاخبار وجب الرجوع الى القياس وهو
يوجب الاستقبال على ما بينا اجيب بان التوفيق مقدم على التساقط ونحن نوفق بين الحديثين فيحمل الاول
على سبق الحدث من غير تعمد والثاني على صورة التعمد لا يقال لان للتوفيق وجها آخر ايضا وهو ان يحمل
الاول على جواز البناء والثاني على ارادة الاعادة واذا تعارضت جهة التوفيق بطل التوفيق اذ
التوفيق بالكل متعذر وبالبعض ترجيح بلا مرجح لانا نقول ذلك اذا لم يوجد المرجح لاحد الوجهين الوجوه
وقد وجد هاهنا من ذلك ان التوفيق بالوجه الثاني لا يمنع من الحمل على صورة السبق للاجماع على انه لا يجوز
البناء فيما اذا تعمد الحدث فيلزم فيه ترك الاطلاق في الحديثين اذ جواز البناء واولوية الاعادة
ليس الا في صورة يوجب التقييد في صورة السبق ويلزم فيه ترك موجب الامر اعني فليعد في الحديث الثاني
وفي الاول ليس الا ترك الاطلاق في الحديث الثاني لبقاء الامر على حقيقة الوجوب فكان الوجه
الاول اولى قوله وقال عليه السلام اذا قاء احدكم في صلاته او رعف فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق
بشيء قلت هذا القدر من هذا الحديث يصلح دليلا على قوله استخلف لا على قوله توضأ وبنى حيث
لا يدل على جواز البناء وعدم فساد صلوة الامام كما هو المتنازع فيه بيننا وبينه انما يدل على صحة
الاستخلاف والخصم لا يخالفنا فيه الا ان يقال صحة الاستخلاف يدل على بقاء صلوة الامام اذ لو
فسدت لفسدت صلوة القوم ايضا على ما حققنا من ان صلوة الامام من يتضمن صلوة المقتدي جوازا
وفسادا لقوله عليه السلام الامام ضامن فلا يفيد الاستخلاف فيكون دليلا على المجموع وحجة
على الخصم ثم الاولى هو ان يذكر هذا الحديث باخره وهو قوله عليه السلام اذا قاء احدكم فقاء او رعف
فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق بشيء من صلوته ولينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم
يتكلم هكذا ذكر هذا الحديث هاهنا في الكافي فكان المصنف رحمه الله لم يذكر تتمة الحديث لشهرته او قصد
الاستدلال به على نحو ما ذكرنا لو جعله دليلا على بعض المدعى لا على المتنازع قوله والاستيناف افضل
فان قلت فيه ابطال العمل قلت نعم ولكن للاكمال فان الاداء من غير شبهة والقطع للاكمال ابطال
صورة تتميم معنى قوله وان كان استخلف فسد لانه عمل كثير من غير عذر وان استخلف القوم فسدت
صلوتهم لا صلوة الامام فان قلت استخلف بقصد الاصلاح لان خروج الامام من المسجد بلا استخلاف
يبطل الصلوة على القوم فيجب بحقيقة الاصلاح كالمشي والانحراف اجيب بان الاستخلاف في غير موضعه
مناف كالخروج من المسجد وانما يحتمل عند العذر ولم يوجد وقصد الاصلاح انما يلحق بحقيقة اذا لم يوجد
المفسد حكما كالمشي والانحراف قبل خروجه من المسجد فانه ما دام فيه يجعل قائما في مكانه كانه لم يزل
عن مكانه والانحراف تبع للمشي والتجاوز عن مكانه فاذا كان كالقائم في مكانه كانه لم ينحرف والاستخلاف
وجد حقيقة وحكما وهو مناف للصلوة بغير عذر فيفسد كالخروج من المسجد ثم المصنف حكم بفساد الصلوة

عند الاستخلاف في هذه الصورة مطلقاً وذكر في الذخيرة امام توهم انه رعف فاستخلف فقبل ان
يخرج من المسجد ظهر انه ماء قال الشيخ ابو بكر لو كان الخليفة ادى ركناً لم يجز للامام ان يأخذ الامامة
مرة ثانية لكنه يقتدي بالخليفة وان لم يؤد ركناً لكنه قام في المحراب قال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله له ان يأخذ الامامة مرة اخرى وقال محمد رحمه الله لا يجوز في منثورات ابي جعفر ظن الامام
انه احدث فاستخلف ثم تبين له قبل ان يخرج من المسجد انه لم يحدث ان كان لم يأت بالركوع جاز صلوتهم
وان لم يأت بركن واذا لم يتم جازت صلوتهم وكان الشيخ يفتي بهذا هذا الكلام ثم تعليل المصنف بقوله لانه
عمل كثير محل تأمل اذ الاستخلاف يحصل بالاشارة ونحوها وانه عمل يسير على انه لا يخفى على انه اشار فيما الى ان
الاستخلاف بنفسه ليس بفساد وسنذكره من بعد **قوله** قيل الاصل فيه انما قال قيل لان بعض مشايخنا
قال ليست هذه المسائل مبنية على هذا الاصل لان الخروج من الصلوة قد يكون بمعصية لا يتصف بالوجوب
بل الفساد عنده باعتبار ان التحريمة باقية عند فراغه من التشهد فاعتراض هذه الاشياء في
هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلوة ولكنا نقول الخروج واجب عليه وهو من حيث هو لا يتصف
بالمعصية فالكذب مثلا من حيث انه سبب للخروج من الصلوة ليس بمعصية **قوله** ان الخروج عن الصلوة
بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة رحمه الله **فان قلت** اذا حاذته المرأة في هذه الحالة يتم صلوته
بالاتفاق ولا صنع منه **اجيب** بان المحاذاة ان كان ليس بصنع منه فتركه التأخير الذي يعترض
عليه عند المحاذاة صنع منه يؤاخذ به ويفسد به الصلوة عليه فصار كالقهقهة فان قلت التأخير
عند المحاذاة فرض لا يصلح منهما كما لو ترك السجدة او القعدة **اجيب** بان التأخير ليس من فروض الصلوة و
واجزائها كالسجدة والقعدة حتى يبطل الصلوة بتركه انما هو فرض جزء يلاقيه المحاذاة فتركه يفسد ذلك
الجزء ولا يفسد جميع الاجزاء لانا جعلناه شرطاً ضرورة الامر به ونحن ما امرنا بالتأخير الا في الجزء الذي حاذته
فلا يكون شرطاً الا لذلك الجزء اذ لا دليل على اشتراطه لجميع الاجزاء وافساد جزء من الصلوة قبل ان يتم
اجزاءها يمنع بناء الاجزاء الاخر عليه فيفسد جميع الصلوة ضرورة فاما بعد ما قعد قدر التشهد فيوجب الخروج
عن الصلوة لعدم الحاجة الى بناء جزء آخر فصار كما لو قهقه في هذه الحالة وبالجملة ان ما هو من اجزاء
الصلوة كالسجدة او شرط جميع اجزائها كالتحريمة والقعدة الاخيرة فتركه يبطل الصلوة فاما ما هو شرط
كل جزء على حدة كاستقبال القبلة وستر العورة او شرط جزء خاص كالتأخير فتركه يفسد ذلك الجزء
خاصة غير انه ان بقي شيء من اجزائها يمتنع من البناء فيجب الاستقبال ضرورة ولا يتم صلوته او نقول
الصنع من المصلي يراد لحاجة الخروج عن الصلوة لا لعينه فمتى خرج منها بامر آخر كالمحاذاة سقط
عند الصنع كما يسقط السعي الى الجمعة انما حمل البناء او كان في المسجد والله اعلم فان قلت
فيجب ان يتم الصلوة بطلوع الشمس في الفجر بعد ما قعد قدر التشهد لانه ايضا يفسد ذلك الجزء كالمحاذاة **اجيب** بالمنع بان طلوع الشمس لا يفسد الجزء الذي يقارنه بل يصير ذلك الجزء ناقصاً
فيمتنع اداء الكامل به فلا يقع فرضاً ويصير صلوته نفلاً ولا يبطل به الصلوة حتى يتحقق الخروج

عنها وقد **اجيب** في الشرح بوجهين احدهما ان المحاذاة صنع من جهته لان المفاعلة تقتضي الفعل
من الجانبين وكان الفعل موجوداً منه كوجوده منها والثاني ان وجود الصنع من غير المصلي اذا
كان عن ذي اختيار وقد اتصل ذلك الفعل بالمصلي جعل كانه فعل منه الا يرى ان المرأة اذا مسها
زوجها بشهوة او قبلها وهي تصلي تفسد صلوتها فكذا في المحاذاة **قوله** ولابي حنيفة رحمه الله
انه لا يمكن اداء الصلوة الاخرى الا بالخروج من هذه وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضاً
الاوضح في التعليل من قبل ابي حنيفة رحمه الله ان يقول ان اتمام الصلوة واجب اذا اتمها
منه وهي واجبة فكذا اتمامها واتمامها بانهائها وانهاء شيء بما يضادها اذ الشيء انما ينتهي بما
ينافيه كالليل ينتهي بالنهار والسواد بالبياض وتعليل المصنف لا يخلو عن نوع اشتباه اذ
للخصم ان يقول لا نسلم ان التمكن من الصلوة الاخرى يتوقف على الخروج من جزئية هذه بل الفراغ من اجزائها
يكفي لتمكنه من اداء غيرها لظهور انه متى فرغ من اجزاء هذه تمكن من اداء غيرها لا سيما عند من يقول ان
من تحرم للفرض جاز له ان يؤدي بتلك التحريمة فرضاً آخر ثم الشروع في غيرها يستلزم الخروج عنها فكان من
ضرورات الشروع ولا يكون الشروع موقوفاً عليه حتى يكون فرضاً وايضا لما كان الخروج من وسايل صلوة
اخرى لزم ان يكون شرطاً لتلك الصلوة لا ان يكون من فرايض هذه وايضا يلزم من ذلك ان لا يفترض الخروج
الا عند افتراض فرض آخر عليه فمن لا فرض عليه في الحال وجب ان لا يفترض عليه الخروج بصنعه وهو فرض
مطلقا وجوابه ان الخروج بصنعه ليس بواجب في الحال حتى لو اخره الى ان افترض عليه الشروع في صلوة
جاز **قوله** اي قاربت التمام كما قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وقد بقي عليه طواف الزيارة وهو فرض و
وانما حملناه على هذا بدلالة النص والاجماع لان اتمام الصلوة واجب بالنص والاجماع واتمامها بانهائها
وانهاؤها لا يضادها **فان قلت** آخر الحديث اعني قوله عليه السلام ان شئت ان تقعد فاقعد يرد هذا
الخ وبل **اجيب** بان قوله ان شئت الخ كناية عن عدم لزوم فعل خاص عليه اي اذا قلت هذا وفعلت
هذا فقد قاربت الصلوة التمام ولم يجب عليك فعل خاص تؤاخذ باتيانه بل عليك ان تفعل ما شئت ثم
للخصم ان يقول ما اريد ان اتمام ذات الصلوة لا يكون الا بما يضادها محدودة شرعاً بالاشياء المعهودة
وكل ما هو محدود فنهايته بحدوده لا بما يضادها اعتبر بالحدود الحسي كالحيوانات والجمادات وان
اريد ان انهاء وجود الصلوة لا يضاده فنهاية وجود كل شيء بطريان العدم عليه كنهاية وجود الجواهر والاعراض
المنزالة فيكون نهاية وجود الصلوة بطريان العدم عليه بعد وجودها لا بفعل آخر ينافيها فانها تنعدم كما
توجد لانها اعراض لا تبقى ولئن سلم انها في حكم الجواهر الباقية باعتبار ان الشرع قد حكم ببطلان العمل
بطريان الردة وبطلان الظهر بالسعي الى الجمعة وانما يقبل البطلان اذا كان في حكم الباقي فنقول الثانية
ايجاد الصلوة واخراجها من العدم الى الوجود لا ابقاؤها بعد ايجادها اذ الامر بالايجاد لا يستدعي الامر
بالابقاء على ان البقاء الحكمي لا يزول بفعل المصلي حتى لو خرج من الظهر بفعله ثم سعى الى الجمعة وارتد
والعياذ بالله بطل الظهر ايضا فلا يؤثر فيه الصنع منها وجودها الحقيقة لا يحتاج الى الصنع لحصول الفناء

شرطا هي

كما وجد من حيث انها اعراض غير قار وما بقي من حيث وجودها الاعتباري الشرعي فلا ينفي الصنع فاشتراط
الصنع ضايع وان اريد ان انهاءه تحريمها بما يضادها فلا نزاع فيه لكن توقف انها تحريمة عليها ينافيه لا
يستلزم توقف الصلوة عليه فان الصلوة غير التحريمة وانها ليست من اجزائها بل من شرايطها على ما م قوله
والاستخلاف ليس بمفسد اذ يحصل بالاشارة ونحوها فلا يحصل الخروج باختياره ولهذا لو استخلف قاريا
لم يجزه كذا في الكافي وقد يشكل بما مر من قوله وان كان استخلف فسد لانه عمل كثير وهو تصريح بان
الاستخلاف مفسد غير انه يحل عند العذر للضرورة ولا ضرورة الى استخلاف من هو ليس باهل له فيكون
مفسدا وجوابه ان في كون الاستخلاف مفسدا الكلام فيما بينهم فما اشار اليه من كونه مفسدا فهو على اختيار
من يجعله مفسدا وما ذكرها هنا فهو على قول من لا يجعله كذلك والعذر على قول من لم يجعل مفسدا فيما
اذا ظن الامام الحاطر رعافا فاستخلف حيث تفسد صلوته وصلوة القوم خرج من المسجد او لا ان
الفساد هناك ليس للاستخلاف بل لاقتدائهم بمن هو في محل الاقتداء وهذا المقتدي والاقتداء به
يفسد الصلوة على ان الاستخلاف في مثل الظن ليس بمفسد في بعض الروايات على ما ذكرنا قلنا ان يمنع
ان نقول معناه ان الاستخلاف في موضع الحاجة اليه غير مفسد حتى يجوز في حق القاري والاستخلاف
هنا في موضع الحاجة فلا يكون مفسدا بل الفساد ضرورة في حكم شرعي فما من صنعه ليس بمفسد وما هو
مفسد فليس بصنعه نعم ثم يشكل بما اذا استخلف امرأة وقد سبقه حدث وخلفه رجال ونساء حيث يفسد
صلوته وصلوة القوم لاشتغاله باستخلاف من لم يصلح خليفة فيفسد صلوته وصلوة القوم كذا في الكافي
فلو لم يكن استخلاف من لا يصلح اماما مفسدا بل كان الفساد لعدم صلاحيته للامامة وجب ان لا يفسد صلوة الامام
في هذه المسئلة بالاستخلاف حتى تفسد صلوة القوم بل تفسد صلوة من لا يصلح المرادة للامامة وهم الرجال
خاصة كما هو مذهب زفر رحمه الله قوله وفي ضمنهم بعد تمام اركانها يوجد ما يفسد الاجزاء الاخيرة
من غير استثناء والفساد اما اول الصلوة وفي مسايل الاثني عشرة ما وجد من المفسد اما مفسد لها من الاصل
واما مفسد لوصف الفرضية لا لاصل الصلوة كطلوع الشمس فلا خروج عن حرمتها واذا وجد الخروج هنا
بفساد الجزء الذي لاقى القهقهة او الحدث العمد كيفية منونة الصنع فسقط عنه ذلك قوله وهو عدم
صلاحية الامامة لكونه كما في هذه المسئلة او لكونه مقتديا بغير خارج عن حيز الاقتداء الى فعل الامامة كما في
المسئلة التي سبقت قوله اجزاه وقد يقال يجب ان لا يجوز لورود الامر بتقديم المدرك في قوله عليه السلام
ولم يقدم من لم يسبق بشيء الا ان يحمل على الاستحباب بدلالة ان تقديم المسبوق جائز بالاجماع كالمدرك
وبدلالة هذا النفي ايضا لان الاستخلاف شرع لاصلاح الصلوة واتمامها والمسبوق في هذا المدرك لانه
ايضا يقدر على اتمام صلوة الامام غير انه يحتاج الى استخلاف غيره للتسليم والمدرك لا يحتاج فكان افضل
قوله لان تمام الركن بالانتقال فان قيل السجدة تتم بالوضع عند ابي يوسف رحمه الله قلنا التمام على نوعين
تمام من حيث الماهية وتمام بخروج عن العهدة فان من حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد حلف لا يصوم
فصام ساعة لوجود تمام ماهية وان لم يتم تماما خارجا عن العهدة كذا في الكافي وفيه بحث لما سيأتيك

فيه من تعليل ابي يوسف رحمه الله بقوله ان السجود عبارة عن الانحناء قد حصل بمجرد الوضع فمن شرط الرفع
فقد زاد على النص بالرأي فهذا يشعر بان الخروج عن عهدة السجدة يحصل بمجرد الوضع عند ابي
يوسف رحمه الله وان لم ينتقل ضرورة ان المأمور هو الوضع والاتيان بالمأمور به يوجب الخروج
عن العهدة وايضا لو كان تمام السجدة من حيث الخروج عن العهدة بالانتقال عند ابي يوسف
رحمه الله لما بطل الصلوة فيما اذا انتهى عن القعدة وقام الى الخامسة اذا الخروج عن الفرض انما
يتحكم بتمام الركعة الخامسة وهي على هذا لا تكون تامة عنده ايضا اذ تمامها بتمام اركانها المأمور بها
ولم يتم بعد فالظاهر ان التعليل بقوله لان تمام الركن بالانتقال بناء على قول محمد رحمه الله والتخريج على قول ابي
يوسف ان السجدة وان تمت فالانتقال مع الطهارة فرض عليه حيث من اداء ركن اخر الا به وما لا يتوصل
الى الفرض الا به يكون فرضا ولم يوجد مع الطهارة فلا يوجد فيجب الانتقال مع الطهارة ولا يمكن الا بالعود الى ما
كان فيه فيجب العود اليه ضرورة والله اعلم قوله وهذا بيان الاولى وهو مخالف رواية الاخرة وقد ذكرنا عند
قوله والترتيب فيما شرع مكررا فعليك به قوله ليقع الافعال مرتبة بالقدرة لمكن فان قلت الترتيب فيما شرع مكررا
في كل ركعة واجب فينبغي ان يجب اعادة الركوع لرعاية الترتيب الواجب اجيب بان الترتيب وان كان واجبا فرعاية
الواجب انما يجب اذا امكن وقد عجز عنه متى اخره عن محله الا من حيث التقريب من وضع باعادة ما هو في محل الرفض
من الركوع والسجود الذي تذكر فيه لانه قبل ان يتم في محل الرفض فلو كان قادرا على رعاية الترتيب من كل وجه
وجب ولو كان عاجزا من كل وجه لم يستحب ايضا فلما كان عاجزا من وجه قلنا بان الافضل هو ان يعيد فان
قلت الترتيب يسقط بعذر النسيان كما بين الفائتة والوقتية قلت نعم ولكن يسقط في حق ما تم اداؤه
وخرج منه اما ما تذكر فيه قبل ان يخرج عنه فلا لتذكر الفائتة قبل ان يخرج منه من الوقتية ولو بعد ما قعد قدر التشهد
على ان الترتيب بين ما اتحدت شرعيتهم لا يسقط بعذر النسيان فكذا هنا باب ما يفسد الصلوة
وما يكره فيها قوله وموضعه الحديث المعروف وهو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا
عليه والمراد رفع الحكم لوجود الكل حسا وسمي الحكم يشتمل الدنيوي من الصحة والفساد والاخروي فينتفيان
جميعا قوله بطلت صلوته يشير الى ان الكلام مبطل للجزء الملاقي له من الصلوة غير انه ان كان محتاجا
الى بناء الشيخ لم يصح البناء كما لو تكلم قبل ان يقعد مقدار التشهد وان لم يكن محتاجا الى البناء تمت
صلوته كما اذا تكلم بعد ما قعد قدر التشهد وقد سبق ان الكلام بعد ما قعد قدر التشهد منه للصلوة لا
مبطل لها حتى لا يبطل صلوة المسبوق بكلام الامام بعد ما قعد قدر التشهد بخلاف القهقهة والحدث العمد فانهما
يبطلان الجزء الملاقي له من الصلوة غير ان بطلان هذا الجزء بعد القعدة لا يضر الامامة لعدم احتياجه
الى البناء ونظر المسبوق لاحتياجه اليه قوله ولنا قوله عليه السلام ان صلوتنا هذه لا يصلح فيه شيء
من كلام الناس انما هي اي اعلى كلامها التسبيح والتهليل وقراءة القرآن والاحكم في الباب حديث عبد الله
ابن مسعود قال كنا نسلم على النبي عليه السلام قبل ان يأتي ارض الحبشة فيرد علينا فلما رجعنا من ارض
الحبشة اتيته فوجدته يصلي فسلمت عليه فلم يرد علي حتى اذا قضى صلوته قال ان الله يحدث من امره ما يشاء وان

عما احدث ان لا يتكلموا في الصلوة فرد على السلام وقال انما الصلوة لقراءة القرآن وذكر الله وان كنت فيها
فليكن ذلك شانك وما روى انه عليه السلام قال من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن
على صلوته ما لم يتكلم ففيه اشارة الى ان التكلم مفسد والا لم يكن انتفاء عن البناء فان قلت الشيء انما
يفسد بما ينافي فرضا من فروضه ركنا او شرطا والكلام لا ينافي شيئا من فرايض الصلوة قلت بل ينافي
لان التكلم لما حرم في الصلوة صار ترك التكلم والسكوت عن كلام فرضا فيها فاذا تكلم فقد ترك فرضا
من فرايض الصلوة فان قلت ما جاء في تحريم الكلام في الصلوة من اخبار الاحاد والفرضية لا تثبت بخبر الواحد
قلت ما جاء فيه قد تلقته الامة بالقبول حتى قال الشافعي بتحريمه وكون العمد منه مفسدا فكان كالمشهور
فيثبت به الفرضية العملية قوله وما رواه محمول على دفع الاثم توفيقا بين الحديثين وفيه بحث لانهم صرحوا
بتحقق الاثم في الخطاء فقد ذكر المصنف في الجنايات قالوا المراد اي من قولهم لا اثم فيه اي في القتل
الخطاء ثم القتل اما هو في نفسه فلا يعرى عن الاثم من حيث ترك العزيمة والمبالغة في التثبت اذ شرع
الكفارة يؤذن بهذا المعنى لانها كاسمها استار ولا ستر بلا اثم وكذا صرحوا باثم المكره على الزناء
والقتل اذا زنى او قتل الا ان يقال الكلام فيما صدر من المكلف خطاء وذلك هو الخطاء ولا اثم فيه
ان الاثم في ترك التثبت وهو فيه عامل على ان كلام المصنف من قوله قالوا يشعر باختلاف في لحوق الاثم في قتل
الخطاء قلنا ان نمنع وقوله اذ شرع الكفارة يؤذن بهذا المعنى قلنا شرعت الكفارة في حنث المجنون ولا اثم
فيه اصلا واما قوله وما المكره هو اعليه فليس على عمومه بالاجماع فانه لو اكره على قتل غيره فقتله ياثم به عندنا
ويقتص عنه فيحمل على ما اذا كان الاكراه مما يرخص الاقدام على الفعل كاتلاف مال الغير وافساد الصوم
وفي الكافي ومرويه محمول على رفع الاثم اذ الحكم ثبت اقتضاء والمقتضي لا عموم له وحكم الآخرة مراد اجماعا
فلم يبق حكم الدنيا مرادا وعليه يحمل قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وفيه بحث اذ لا نسلم انه من
باب الاقتضاء بل من باب الحذف لتغير النسبة عند تقديره او من باب المجاز على ما صرح به بعد الحذف
وكل من المحذوف والمجاز يحتمل العموم وجوابه ان ما ذكر من الفرق بين المقتضي والمحذوف من حيث ان
النسبة اذا تغيرت عند التصريح بالمقدر فهو محذوف والا فمقتضي وان المحذوف يحتمل العموم دون المقتضي فهو
اختيار الامام فخر الاسلام رحمه الله ومن تبعه فاما القاضي الامام ابو زيد والقاضي الامام ابو جعفر محمد بن الحسين
ومن تبعهما فلم يفرقوا بين المحذوف والمقتضي وجعل الحكم في الحديث مقتضى واسقطوا عموم ذلك فما ذكر في
الكافي فهو على اختيار القاضي فلا يرد عليه الفرق الذي ذكره فخر الاسلام من تغير النسبة في المحذوف وعدمه
في المقتضي وعموم المحذوف دون المقتضي فان قلت قال عليه السلام في صلوة الكسوف أف أف الم تعدني ان
لا تعذبهم وانا فيهم وحديث ذي اليدين معروف وكل ذلك يدل على جواز الكلام في الصلوة اجيب بانه محمول
على ما قبل تحريم الكلام فانه كان مباحا ثم نسخ على ما ذكرنا فان قلت ان معاوية بن الحكم تكلم في الصلوة خلف
النبي عليه السلام فلما فرغ من صلوته دعاه فقال ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ولم يأمره
بالاعادة ولو كان الكلام مفسدا لامره بها اجيب بان الكلام كان مباحا ثم انتسخ والنسخ لا يثبت في حق المكلف

لابلوغ

لا ببلوغ الناسخ اياه ولم يبلغ الناسخ معاوية حين تكلم في الصلوة وانما بلغه بعد الفراغ منها فكان الكلام مباحا له
قبل تعليم النبي صلى الله عليه وسلم او قبل ان يعلم من القوم الذين رموه بابصارهم انه قد صار حراما فلا يكون
مفسدا في حقه فلذلك لم يأمره بالاعادة قوله فيعتبر ذكرا في حالة النسيان وكلاما في حالة العمد مشكل
اذ السلام في غير حالة القعود اعتبر كلاما وان سلم ساهيا بعد ما قعد قدر التشهد اعتبر كلاما وسلام من عليه
السهو اعتبر ذكرا وان كان عمدا او على قصد قطع الصلوة حتى لو اقتدى به احد بعد السلام صح اقتداؤه
وهذا الوجه يقتضي ان يعتبر السلام كلاما في حالة التعمد مطلقا وذكرا في حالة السهو مطلقا وليس
الامر كذلك نعم يمكن الجواب عن فصل السلام في غير حالة القعود بان ذلك السهو لكونه مع المذكور في حكم
العمد لان النسيان لا يبقى عادة ان النقص عما سواه يحتاج الى التامل قوله وهذا لا يقوى والصحيح
ان اعتبار الزايد الذي ليس من نسج الكلمة كالعدم كما ان وجه فاما الحرف الذي هو من نسج الكلمة ولكنه من
الحروف التي من ساكنها ان يؤتى بها زايدا على حروف الاصول في الجملة باعتبار في حكم العدم ليس بوجه بل
الزايد الذي ليس من نسج الكلمة ولكنه زائد مفيد يجب ان لا يعتبر كالعدم قوله ينبغي ان يفسد انما قال
لما فيه من اختلاف المشايخ واكثرهم على انه لو تنحنح لتحسين الصوت فحصل به حروف لا يفسد الصلوة لان تحسين
الصوت جعل من القراءة وان لم يكن في الاصل قراءة قوله بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع
الحمد لله لما روى رفاعة بن رافع قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فعطست فقلت الحمد لله حمدا
كثيرا طيبا فيه مباركا عليه كما يحب ربنا ويرضى فلما صلى النبي صلى الله عليه وسلم قال من المتكلم قال رفاعة
انا يا رسول الله فقال والذي نفسي بيده لقد ابتدرها بضعة وثلثون ملكا ايهم يصعد بها ثم
يشكل الفرق بينها اذا قال العاطس الحمد لله حامدا لا مالها واما اذا قال المصاب انا لله وانا اليه
راجعون مسترجعا بالبناء حيث لا يفسد الصلوة بالاول ويفسد بالثاني مع ان كلا منهما لا يذكر بقصد التلاوة
وكلاهما لفظ القرآن مقتبس منه قوله لما فيه من كاف الخطاب هذا العذر لا يكفي لكونه من كلام
الناس الا يرى انه لو قال اسئلك الجنة واعوذ بك من النار لا يفسد صلوته مع انه يشتمل على كاف الخطاب
فلو قال لانه خطاب للقوم والحفظة لكان اظهر قوله على ما قالوا اشارة الى الاختلاف فقد روى
عن ابي حنيفة رحمه الله في العاطس يحمد الله في نفسه ولا يحرك لسانه ولو حرك يفسد صلوته قوله ولو كان الامام
انتقل الى اية اخرى ففتح يفسد صلوة الفاتح ويفسد صلوة الامام لو اخذ بقوله والصحيح انه لا يفسد صلوته ولا
صلوة الامام لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في صلوته سورة المؤمنين فاسقط شيئا فلما فرغ اخبر به
قال الم يكن فيكم ابي قال نعم قال هلا فتحت علي فقال ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لاخبرتكم
وقوله لوجود التلقن من غير ضرورة تعليل بمقابلة النفي قوله واذا قرأ الامام من المصحف فسدت
صلوته سواء قرأ قليلا او كثيرا وبعضهم شرط مقدار آية مقدار الفاتحة وقال بعضهم اذا كان للقرآن ونظر حافظا صح
في المصحف وقرأ جازت صلوته لان هذه القراءة مضافة الى حفظ لا الى تلقنه من المصحف فكان
الامام محمد بن الفضل يقول اجمعنا على ان الرجل اذا امكنه ان يقرأ من المصحف لا عن ظهر القلب اذا صلى

بغير قرآءة يجزى فلولا ان القراءة من المصحف لما ابيح الصلوة بغير قرآءة الا انهم لايلون هذا كذا في مبسوط
شيخ الاسلام قوله وعلى الاول يفترقان فان قلت انما يدل التعليل الاول على الافتراق اذا كان عدم
العلة يوجب عدم الحكم وقد عرف ان انتفاء العلة لا يوجب انتفاء الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى فيجب
اثباته عند وجود علة والانعدام عند عدمها اجيب بان التعرض في التعليل الاول لحمل المصحف والنظر فيه وتقليب
الاوراق اشارة الى نفس التلقن ليس بعيد والا لم يكن لهذا التطويل وجه فيقتضي الافتراق بحكم منع الاشتغال
لا باعتبار ان انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم قوله ويحاذي اي يأتم اذا ام في موضع سجوده بشرطين
احدهما ان لا يكون بينهما حائل والثاني ان يحاذي اعضاء المار اعضاء المصلي لو كان يصلي على الدكان فان
قلت كيف يتصور المرور في موضع السجود اذا كان بينهما حائل او كان المصلي على الدكان والمار
اسفل منه اجيب بان المراد بموضع السجود فكان تقرب من المصلي بقدر ما يقع فيه السجود لو سجد على وجه الارض
سواء امكن فيه السجود او لا قوله لانه لا يبدو للناظر من بعيد فان قلت انه ان كان لا يبدو له من بعيد
فكيف يبدو له من قريب المنوع عنه هو المرور بين يديه في موضع السجود على ما من مختار المصنف رحمه الله
ولا شك ان ما دونه يبدو لمن اراد ان يمر في موضع سجوده فهذا التعليل يشعر بان المرور بين يديه
ممنوع مطلقاً سواء كان في موضع سجوده او بعيد منه ولكنه ليس بمختار للمصنف رحمه الله وجوابه
ان الامتناع عن المرور في موضع السجود انما تيسر لمن يهابه لذلك قبل ان يبتلي به اما اذا ابتلي بذلك
بغتة فربما لا يتيسر له والتهيأ لذلك انما يمكن اذا بدا له من بعيد قوله لانه سلام معنى حتى لو صافح بنية
السلام تفسد صلوته وقد يحتاج الى الفرق لكن رد السلام باليد وبين السلام بالمصافحة من حيث
ان الاول مكروه والثاني مفسد مع ان كلا منهما معنى والفرق ان دلالة المصافحة على السلام اظهر من
دلالة الاشارة باليد على رده لمن يرى اختصاص المصافحة بالسلام لانها سنة بعد السلام ويكون
غالباً بعده وجعل كالتسليم من كل وجه واما الاشارة باليد فلا اختصاص له برد السلام فجعل رداً من وجه
دون وجه فقلنا بان المصافحة بنية السلام تفسد والاشارة باليد بنيته لا ذكره فان قلت قال ابن
عمر قلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو في الصلوة قال كان
يشير بيده فهذا دليل على ان رد السلام باليد ليس بمكروه اجيب بحمله على ما قبل تحريم الكلام يدل عليه ما روينا
من حديث عبد الله بن مسعود انه قال كنا نسلم على النبي عليه السلام وهو في الصلوة فلما رجعنا من ارض الحبشة
اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فسلمت عليه فلم يرد علي حتى اذا قضى صلوته قال ان الله يحدث من امره ما يشاء
وان مما احدث ان لا تتكلموا في الصلوة فرد عليه السلام فالنبي عليه السلام حين حرم الكلام في الصلوة لم يرد
السلام على عبد الله بن مسعود بالاشارة باليد فلو لم يكن مكروهاً لرده ثم يشكل بانه ذكر شمس الائمة
الحلواني في احكام القرآن ولا بأس للمصلي ان يجيب المتكلم معه براسه بورود الاثر عن عائشة رضي الله عنها
فلا وجه للفرق بين رد السلام باليد وبين جواب المتكلم معه بالرأس قوله ولا يعقص شعره لانه عليه رخص
ان يصلي الرجل وهو معقوص ومعنى النهي منع الشعر من ان يسجد اذا سجد هو وقد روي انه عليه السلام

قال قد امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وان لا اكف ثوباً ولا شعراً وهذا كله دليل على ان حبس الشعر عن
السجدة مكروه على اي وجه كان قال النووي اتفق العلماء على النهي عن الصلوة وثوبه مشمر او كمه او نحوه
او راسه معقوص او مردود شعره تحت عمامته او نحو ذلك فكل هذا منهي عنه باتفاق العلماء وهو كراهة تنزيه
فلو صلى كذلك فقد اساء وصحت صلوته واحتج في ذلك ابو جعفر بالاجماع وحكى ابن المنذر الاعادة فيه عن الحسن
البصري ثم مذهب الجمهور النهي مطلقاً لمن صلى كذلك سواء تعمده للصلوة ام كان كذلك قبلها لا لها بل لمعنى
آخر وقال الداودي يختص النهي ان فعل ذلك للصلوة والمختار الصحيح هو الاول والظاهر المنقول عن الصحابة
وغيرهم قوله بخلاف ما اذا كان سجوده في الطاق وقدماه خارجها حيث لا يكره وعليه اجماع المسلمين
وهذا لان المعتبر موضع القدوم اصله ما اذا حلف لا يدخل دار فلان فادخل رجليه فيها يحنث وان كان جميع
اعضائه خارج الدار ولو ادخل جميع اعضائه في الدار ورجلاه خارجها لا يحنث كذا في الكافي والنهاية
وهذا يخالف ما ذكر في كشف البزدوي نقلاً عن فتاوى قاضي خان حيث قال في قوله والله لا اضع قدمي
في دار فلان ان وضع القدم صار مجازاً عن الدخول فيحنث باعتبار الدخول لا باعتبار كونه حافيا او
راكبا الا يرى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضي خان هذا كلامه قوله
الى ظهر قاعد يشير الى انه لو صلى الى وجه يكره لانه تعظيم له وقد روي ان عمر رضي الله عنه رأى رجلاً يصلي الى
وجه غيره فعلاهما بالدرة وقال للمصلي استقبل الصورة في صلوتك وللقاعد استقبل المصلي بوجهك
قوله لان ابن عمر رضي الله عنه ربما كان يستتر بنافع في بعض اسفاره اي ابن عمر اراد ان يصلي اقعد نافعاً
على الارض وكان يصلي الى ظهره فيثبت به اباحة الصلوة الى خلف انسان وليس في سعة منعه من الحديث
والتكليف مقيد بالوسع كذا في الكافي وفيه نظر لان الاباحة وهو يتقيد بما ليس في الوسع
الا يرى ان من له القصاص اذا استوفاه ثم سرى الى النفس ومات ضمن دية النفس عند ابي حنيفة
رحمه الله وعلل بان استيفاء القصاص مباح فيتقيد بوصف السلامة والاحتراز عن الرواية
ليس في وسعه مع ذلك يتقيد الاباحة بالسلامة عنها فلا تمسك باباحة الصلوة خلف قاعد مع اعتبار
الحدث نعم روي ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يصلون وبعضهم كانوا يتعلمون
الفقه وبعضهم كانوا يذكرون المواعظ فلم ينههم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ويمكن الجواب
بان المباح انما يتقيد بشرط السلامة مع عدم امكان الاحتراز عنه اذا لم يكن من الحوائج اللازمة للانسان
كاستيفاء القصاص فانه مباح لا يحتاج اليه بل المستحب فيه العفو اما المباح الذي هو من حوائجه
كالمشي في الطريق فانه انما يتقيد بشرط السلامة اذا امكن الاحتراز عنه كالاتلاف بالوطئ اما الاتلاف
بالنفخ بالرجل فلا يمكن الاحتراز عنه فلا يتقيد بشرط السلامة عنه والصلوة خلف قاعد يتحدث من حوائج
البشر فانه ربما يحتاج اليه لا يتيسر الاحتراز عنه فهو كالمشي في الطريق المقيد بشرط السلامة اذا امكن الاحتراز
عنه لا كاستيفاء القصاص الذي هو مقيد بشرط السلامة مع عدم امكان الاحتراز عنه فتأمل وسيأتيك زيادة
وقوف عليه في الجنايات ان شاء الله تعالى قوله لحديث جبريل انا لا ندخل بيتاً فيه كلب وصورة قيل

في وجه التمسك ان البيت الذي لا يدخل فيه الملائكة شر البيوت والصلوة في شر البيوت مكروه وفيه نظر حيث
يلزم ان يكره الصلوة في بيت فيه كلب او صورة سواء كانت بحذائه او لا وفي كل بيت لا يدخل الملائكة
كبيت فيه طنبور او رجل متضمخ بخلوق على ما ورد به الحديث الا ان يلتزم الكراهة في جميع هذه الصور
لكن بعضها اشد كراهة من البعض فكذا قيد بما اذا كان فوق رأسه او بحذائه لان الكراهة فيما اذا كانت
الصورة خلفه اضعف صور الكراهة فالوجه ان الملك انما لا يدخل في بيت فيه صورة استهانة للصورة
تضمخ بالطيب تلطخ به وتضمخه تضمخا الخلوق ضرب من الطيب يتخذ للاصنام واجبا للامانة فيكره الصلوة
اذا كانت بحيث يكون فيها تعظيم الصورة صورة كما اذا كانت فوق رأسه او بين يديه او بحذائه بخلاف
ما اذا لم يكن كذلك لانه انما يلزم تعظيمها اذا كانت على وجه يعبدها الكفار ولو شبهة كما اذا كانت فوقه او بحذائه
لما فيه من شبهة الاستقبال اليها بخلاف الكلب وسائر ما يمنع من دخول الملك لانها لا تعبد ولا يكون في الصلوة و
الاستقبال اليها تعظيما لها فلا يكره فان قلت الصورة اذا كانت خلفه يكره ايضا كما يجيء في قوله واشد ما كره
ان يكون امام المصلي ثم من فوق رأسه ثم عن يمينه ثم عن شماله ثم خلفه قلنا نعم ولكن اضعف وجوه
الكراهة من حيث الاماكن في البيت ومثل هذه الكراهة ثابتة في كل بيت لا يدخله الملائكة كبيت فيه كلب
وغيره قوله لان الصغار لا يعبد وكان على خاتم هريرة ذبابان ووجد خاتم دانيال النبي عليه السلام على
عهد عمر رضي الله عنه وكان على فصه صورة اسد ولبوة وبينهما صبي يلحسانه فلما نظر اليه عمر اغرورقت عيناه
ودفعه الى ابي موسى الاشعري واصله انه القي في غيضة وهو رضيع لانه حكي ان بخت نصر حين استولى اخبر
ان بعض ما يولد في زمانك يفسدك وكان يتبع الصبيان فيقتلهم ولما ولد دانيال عليه السلام القته امه
في غيضة رجاء ان ينجو من القتل فقيض الله تعالى له اسدا يحفظه ولبوة ترضعه وهما يلحسانه فاراد بهذا
النقش ان يحفظ منة الله عليه قوله اي يمحو الرأس انما فسر لان مجرد قطع الرأس بان فصل على البدن او خيط
ما بين الرأس والبدن بشيء يخالف لونه لون الجثة لا ينفي الكراهة لان من الطيور ما هو مطوق فيصير هذا
الفعل شبيه الطواف اما اذا محي رأسه بان خيط موضع جميع الرأس بصوف او شيء يخالف لون الصورة
يزول الكراهة كذا في بعض الشروح وفيه نظر لان من الطيور ما يخالف رأسه لون جسده قوله والاستدبار في رواية
لقوله عليه السلام لا تستقبلوا القبلة بغائط او بول ولا تستدبروها قال الشيخ هذا في الصحراء واما في البنيان
فلا بأس به لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ارتقيت فوق بيت حفصة لبعض حاجتي فرأيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام باب صلوة الوتر قوله وقالا سنة
اي ليس بفرض اعتقادي ولا عملي اما الاول فلانه لا يكفر جاحده واما الثاني فلانه لا يؤذن له واذا انتفى
ذلك كان سنة لعدم القائل بكونه غير سنة ولا فرض عملي وهذا على الرواية التي جاءت من ابي حنيفة رحمه الله
انه فرض عملي واما على ما روي عنه انه واجب فالاستدلال لهما عليه غير هذا قوله لظهور آثار السنن فيه
اي آثار عدم كونه فرضا اعتقاديا او عمليا وقيل المجموع من عدم الاكفار والاذان دليل السنية
لا ان كل واحد منهما دليل على حياله قلت قوله لظهور آثار السنن يأباه على ان عدم الاذان

يصلح

يصلح دليلا على السنة بانفراده فلا وجه لضم النكتة الاولى وهو عدم الاكفار معه وكيف يضم ولا اثر له في السنية
بوجه وكذا في الكافي لظهور آثار السنة فيه حيث لا يكفر جاحده ولا اذان له ولا اقامة ولا جماعة في غالب العالم
ويؤدى في الثالثة ويؤدى في وقت العشاء قلنا اداؤه في وقت العشاء لا يدل على عدم الوجوب
فالمغرب يؤدى في وقت العشاء في المزدلفة والعصر يؤدى في وقت الظهر بعرفة مع انهما فرضان في ذلك
اليوم وايضا لا منافاة بين كونه فرضا واداؤه في وقت فرض آخر لا عقلا وهو ظاهر ولا شرعا اذ الشرع
لم يرد بعدم جواز فرضين في وقت بل ورد بخلافه فالتهجد كان فرضا على النبي صلى الله عليه وسلم وانه يؤدى
في وقت العشاء في جميع السنة فليكن الوتر في حق الامة كالتهجد في حق النبي صلى الله عليه وسلم قوله ولابي
حنيفة رضي الله عنه قوله عليه السلام ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر اخبر بالزيادة وانما تزاد على الشيء
اذا كان المزيد عليه محصورا فيكون زيادة على الفرائض لانها معلومة المقادير فان قيل السنن ايضا محصورة
قلنا زيادتها على الفرائض اولى احتياطا واعمالا لحقيقة الامر وهو الوجوب ولانه لما احتمل هذا وذاك
يتعين ما ذكرنا بقوله عليه السلام الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وعن الحسن والطحاوي اجمع
المسلمون على ان الوتر واجب لا يقال يعتبر قولهما بقوله عليه السلام ثلث كتبت لكم وهي لكم سنة الوتر والضحى
والاضحى ان فيه بيان انها ليست بمكتوبة كالخمس عملا او اعتقادا وهو كذلك كذا في الكافي وفيه بحث لان الصلوة
الى قبله كانت مشروعة شفعا فلما شرعت الوتر اخبر النبي عليه السلام باذن الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر
اي شرع الشفع ثم زادكم عليه بشرع الوتر فجاز ان يراد الزيادة على النوع الذي شرع لنا اولا لا على افراد
الصلوة المشروعة لها حتى يحتاج الى كونها محصورة يدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله امركم بصلوة
هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فقوله امركم دليل ان شرعها لا علينا بعد ان لم يكن شيء مشروعا واما قوله
تعين ما ذكرنا بقوله الوتر حق واجب فللخصم ان يقول تعين ما ذكرت من انه زيادة على النوع الذي
شرع لنا او على السنن بقوله عليه السلام امركم وبانه عليه السلام كان يوتر على راحلته يومي ايماء
ولو كان فرضا لما اوتر على الدابة بالايماء وبانه عليه السلام قال للاعرابي حين سأل هل علي غيرهن لا الا ان
تطوع واما قوله فيه بيان انها ليست بمكتوبة قلت بيان انها ليست بمكتوبة اما بيان انه واجب او سنة
وقد بينه النبي عليه السلام ببيان انه سنة فانتفى الوجوب ضرورة على ان الوجوب انما ثبت في حقنا
واما النبي عليه السلام فالدلائل في حقه كلها قطعية فاذا بين انها ليست بمكتوبة عرفنا انها ليست
بلازمة علينا اذ لو كانت لازمة لكانت مكتوبة علينا في حكم النبي عليه السلام وقد تبين بالحديث انها
لم تكن مكتوبة علينا في حكم النبي عليه السلام فدل على عدم اللزوم قوله ولهذا يجب القضاء بالاجماع
كما في الذخيرة الوتر اذا فات يقضى في ظاهر الرواية عن اصحابنا وعن ابي يوسف في غير رواية الاصول
لا قضاء عليه وعن محمد انه قال احب الي ان يقضيها فان قلت الشيء لا يجب قضاء الا اذا وجب
اداء والوتر لا يجب اداء عندهما فكيف يجب قضاؤه قلت كانهما اوجبا القضاء بالنص
على خلاف القياس وهو انه عليه السلام قال من نام عن وتر فليصل اذا اصبح امرنا بالقضاء

وهو للوجوب وذكر شيخ الاسلام وجه وجوب القضاء عندهما ان الوتر سنة عندهما وانه لا يوجب القضاء وفرض
عنده وانه يوجبه فيجب احتياطاً فان قلت فليجب الاداء ايضاً قلت يزداد حينئذ عدد الواجبات على
خمس صلوات وانه نسخ وذلك لا يجوز بضرب من الاحتياط توضيحه ان الوتر لو كان واجباً لزم ان يكون عدد
الصلوة ستاً وانه يخالف اشارة قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى والوسطى لا يتحقق في الست
وما قيل وجوب الوتر لا يوجب الزيادة على النص لان ذلك في ثبوت الفرضية دون الوجوب فذلك غير مستقيم
لان الوتر عند ابي حنيفة رحمه الله فرض عملي حتى لا يجوز الفجر عنده مع تذكره وفيه نسخ النص وزيادة عليه لوجه
ان خبر الوتر مشهور تلقته العلماء بالقبول والزيادة على النص بالمشهور جائز قوله وهو يؤدى
في وقت العشاء فاكتفى باذانه واقامته كما في المزدلفة حيث يؤدى المغرب والعشاء فيه باذان و
اقامة واحدة فان قلت افضل وقت الوتر السحر وكره اداء العشاء فيه فكيف يكون اذان
العشاء او اقامته كافياً اذ الظاهر ان المصلي بالواجب ان الوتر في وقت العشاء المستحب يجوز
بلا كراهة فبالنظر الى جواز ادائه وقت اداء العشاء المستحب بلا كراهة يكتفى باذان العشاء واقامته
واما من حيث ان الافضل اداء الوتر في السحر فالجواب هو ما قيل ان الواجب بين المكتوبة والسنة
فالحق الوتر في بعض الاحكام بالمكتوبة كوجوب القضاء وفساد الفرض بتذكره فيه وفي بعضها بالسنن
وهو الجماعة والاذان والوقت قوله لما روت عائشة رضي الله عنها قلت عن عائشة رضي الله
عنها في هذا الباب روايات متعارضة فقد سالت عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليال
رمضان قالت كان قيامه في رمضان وغيره سواء كان يصلي بعد العشاء اربعاً لا تسأل عن
حسنهن وطولهن ثم اربعاً لا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم كان يوتر بثلاث وروى عنها
رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي فيما بين ان يفرغ من صلوة العشاء
الى الفجر احدى عشر ركعة يسلم من كل ركعتين ويوتر بواحدة وروى انها سئلت بكم كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر باربع وثلث وست
وثلث وثمان وثلث وعشر وثلث ولم يكن يوتر بانقص من سبع ولا باكثر من ثلث عشرة
فلما كانت رواياتها متعارضة وجب ان يتمسك برواية ابي وجماعة من الصحابة ان النبي صلى
الله عليه وسلم يوتر بثلث لا يسلم الا في اخرهن وروى ابو ايوب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
قال الوتر حق واجب على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بثلث فليفعل
ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل مثنى فاذا خشي
احدكم الصبح صلى ركعة واحدة يوتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة واحدة الافعال ولا قول اخذنا
بالقول اخذاً بالراجح او بالمتيقن وهو الايثار بواحدة قوله ويقنت في الثالثة قبل الركوع في
الذخيرة الكلام في القنوت في مواضع احدها انه لا قنوت الا في الوتر والثاني انه مشروع قبل الركوع
والثالث انه في جميع السنة والرابع انه مقدار القيام في القنوت قدر سورة اذا السماء انشقت

يلي

وليس فيه دعاء موقت لان القراءة اهم من القنوت فاذا لم يوقت في القراءة ففي الدعاء اولى وروى
عن محمد رحمه الله ان التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب قال بعض مشايخنا يريد به انه ليس فيه سوى قوله
اللهم انا نستعينك دعاء موقت فالصحابة على هذا في الوتر وقال بعضهم بل ليس فيه شيء موقت اصلاً لما ذكرنا
والاولى ان يقرأ اللهم انا نستعينك ويقرأ بعده اللهم اهدنا فيمن هديت هكذا علم رسول الله صلى
الله عليه وسلم الحسن بن علي رضي الله عنهما والخامس هل يعود الى القيام اذا تذكر القنوت في الركوع
فيه روايتان والسادس هل يجهر بالقنوت وقع في بعض النسخ ان على قول محمد رحمه الله يخافت
لانه دعاء والسبيل في الدعاء الاخفاء كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وعلى قول
ابي يوسف يجهر به لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجهر به حتى روي ان الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين تعلموا القنوت من قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقع في بعض الكتب الخلاف
على العكس وقيل ان كان الغالب في القوم انهم لا يعلمون دعاء القنوت فالامام يجهر ليتعلموا منه وان
كان الغالب انهم يعلمون يخفي وقيل يجهر به لانه اشبها بالقرآن فان الصحابة اختلفوا فيه قال بعضهم
هما سورتان من القرآن السابع ان المقتدي هل يقرأ القنوت ذكر الطحاوي ان على قول ابي يوسف
يقرأ وعلى قول محمد لا يقرأ وفي موضع آخر ان القوم يؤمنون عند محمد رحمه الله ويسكتون عند ابي
يوسف رحمه الله وفي موضع آخر على قول ابي يوسف القوم بالخيار قرؤا او سكتوا وقال محمد ان
شاؤا امنوا وذكر الطحاوي رحمه الله ان القوم يتابعونه الا قوله بالكفار ملحق واذا دعا فعند
ابي يوسف يتابعونه وعند محمد يؤمنون الثامن اختلف المشايخ في الصلوة على النبي عليه السلام قبل ليس
موضعها وقال ابو الليث هذا دعاء والافضل في الدعاء الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم فان صلى
فيه لم يصل في القعدة الاخيرة قوله وقال الشافعي رحمه الله بعده لما روي انه عليه السلام قنت
في آخر الوتر وهو بعد الركوع ذكر في شرح الحاوي واما الدليل على ان محله بعد الرفع من الركوع
فما روي عن ابن عباس وابي هريرة وانس رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت بعد رفع
الرأس من الركوع في الركعة الاخيرة هذا لفظه وهو واضح واما ما ذكر في الكتاب فلا يصلح دليلاً على مذهب
الشافعي لا بوجه بعيد وهو ان يقال اقل الوتر عند الشافعي ركعة والركعة الواحدة تزيد على النصف برفع الرأس
من الركوع والعود الى القيام لانه اتى بثمانية من الاركان النية والتحريمة والقيام والقراءة والركوع والقومة
والطمانينة ولما زاد على نصف الشيء آخره وكان ما روي انه قنت في الثالثة والترتيب وبقي سبع السجود والقعود
بين السجدتين والقعدة الاخيرة والتشهد والصلوة والسلام ونية الخروج من الصلوة وما زاد على نصف الشيء آخره
وكان ما روي انه قنت آخر الوتر تنصيصاً على انه قنت بعد ما زادت الركعة على النصف بناء على ان الوتر ركعة واحدة فلذلك
بعد الفراغ من الركوع والعود الى القومة غير انه تعين ما قبل السجود بالاجماع اذ لا قائل بجواز القنوت بعد لا يقال بل
بقي بعد عوده الى القومة عشر من الاركان السبع المذكورة من الطمانينة في القومة والطمانينة في الجلسة والطمانينة في السجود
فان كل ذلك عند الشافعي انا نقول ما يكون من الافعال في ركعة واحدة فله حكم شيء واحد كالسجدتين حتى تم

الركعة بسجدة واحدة فكانت الطمانينة في الركوع والقومة والسجود والجلسة كفرض واحد فحين اتى بها في الركوع
كانه اتى بها في الكل فلم يبق لا سبع فرايض حينئذ ان اعتبر القيام مع القومة والقعود مع القعدة شيئان
لاختلافهما طولا وقصرًا اما ان اعتبر كل منهما واحدا لاتحادهما جنسًا فالثاني من الفرايض سبع والباقي ست
فكان التمسك بالحديث المذكور مبنيا على اصلنا واما جواب المصنف عن ذلك بقوله ما زاد على نصف الشيء فالآخر
فبناء على اصلنا من ان الوتر ثلث ركعات او نقول اول الحديث على ان القنوت في آخر الوتر فيجب ان
يكون بعد تمام جميع الاركان الا انه لا قنوت بعد السجدة بالاجماع فتعين ما بعد الركوع قوله فيجعل في آخر الصلوة
بعد الانتقال ولنا ما روي انه عليه السلام قنت قبل الركوع قال عاصم بن الاحول سالت انس بن مالك عن
القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قبل انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع
شهرا انه كان بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلًا فاصيبوا فقنت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
الركوع ثم يدعوا عليهم لما روى ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت في صلوة الفجر شهرًا
ثم تركه قال الطحاوي ترك الدعاء على هؤلاء القبائل من الكفار فاما اصل القنوت في الصبح فلم يتركه حتى فارق
الدنيا كذا صح عن ابن مسعود رضي الله عنه وفي شرح الحاوي روي عن انس ان النبي عليه السلام قنت شهرا يدعوا
على قاتلي اصحابه ثم تركه فاما في الصبح فلم يزل يقنت حتى فارق الدنيا ويروى ذلك عن خلفاء الاربعة رضوان
الله عليهم اجمعين وفي المصابيح عن ابي مالك الاشجعي قال قلت لابي انك قد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه
وسلم وابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم اجمعين نحوا من خمس سنين كانوا يقنتون قال اي بني محدث
اي القنوت محدث في صلوة الفجر والله اعلم بالصواب قوله ولنا انه منسوخ ولا متابعة فيه قلت ذكر في
الذخيرة انه لو صلى الوتر خلف من يقنت في الوتر بعد الركوع تابعه فيه مع ان القنوت بعد الركوع منسوخ
لما روينا من حديث انس رضي الله عنه على ما روى عنه عاصم بن الاحول قوله لان الساكت اي غير المخالف
شريك للداعي فلا بد من المخالفة وهي بالانكار قولا غير ممكن قولا لمكان الصلوة فيظهر المخالفة معه في الفعل بالقعود
وترك المتابعة فان ذلك كالاعتراض قوله ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية قلت دلالتها عليه
غير ظاهرة لجواز ان يكون وضع المسئلة فيما اذا ام حنفي حنفيا في الفجر وقنت فيه فلعله اراد الدلالة الظاهرية
اذ الظاهر ان المصلي لا يقنت في الفجر الا اذا كان شافعيًا قوله ودل على المتابعة في قراءة القنوت في الوتر في
بعض المواضع ان القوم يؤمنون عند محمد رحمه الله ويسكتون عند ابي يوسف رحمه الله ان هذه المسئلة دلت
على انه يتابع الامام في قنوت الوتر اما عند ابي يوسف فظاهر الا ان يقول بالمتابعة في قنوت الفجر وانه
منسوخ مجتهد فيه ففي قنوت الوتر وانه غير منسوخ والمجتهد فيه بالنصف الاخير من رمضان اولى وعند محمد
فلانه لا يقول بالمتابعة في الفجر لمكان النسخ مع ان الاصل في الادعية هو المتابعة وذا منتف في قنوت
الوتر قوله لانه دعاء في الحديث وخير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكفي قوله وكان يواظب على الاربع في
الضحى فان قلت صلوة الضحى كانت فرضًا على النبي صلى الله عليه وسلم فلا يتم الاستدلال اجيب بان
النفل تبع للفرض والتبع لا يخالف الاصل فلما كان فرض النهار اربعًا كان نفله ايضًا كذلك لان الضحى اقرب

انا صح

بالاخبار

بالاخبار به لانه نفل في حقنا على ان السنة في حقنا هو ما كان فيه فرضا في حقه عليه السلام حيث قال ثلث كتبت علي
وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى والضحى في صحيح اجنبي عمر كان اربع بتسليمة فلذلك كان السنة في حقنا فيدل على
فضيلة الاربع في النهار قوله ولانه ادوم تحريمة الى قلت فعلى هذا لزم ان يكون الست والثمان والعشر فصاعدًا
بتسليمة افضل لان الصلوة كلما كانت اكثر مشقة كانت افضل وقوله الافضل عند ابي حنيفة رضي الله عنه فيها اربع
يدل على ان الزيادة على اربع بافضل الا ان يقال معنى قوله ان لا ينتقص منه الا لا يزيد عليه ايضا وكثرة المشقة
فكلما كانت الصلوة اكثر وادوم تحريمة يقتضي ان لا يكره الزيادة على الثمان غير ان النبي عليه السلام لما لم يزد
على الثمان علم انه مكروه

فصل في القراءة

قوله القراءة في الفرض واجبة في الركعتين وروي
عن ابي بكر بن الاصم وسفيان بن عيينة القراءة ليس بركن اصلا لان الافعال اصل في الصلوة والاقوال
زينة ولهذا يخاطب العاجز عن الاقوال القادر على الافعال بالصلوة وبالعكس لا يخاطب قياسها على ساير
الاذكار وانما لم يذكر المصنف رحمه الله قولهما لانه يخالف الكتاب قوله وقال الشافعي في الركعات كلها
لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة وكل ركعة صلوة حتى لو حلف لا يصلي يحنث بالقيام والركوع والسجود ولانه عليه
السلام قرأ في الاربع وكان بيانا لمجمل الكتاب ولانه امر بالقراءة فاريد الادنى او الكل كقوله طلقي نفسك
والادنى غير مراد فتعين الكل وفي الاخيرين ضعف فلهذا لم يذكر المصنف اذ لا اجمال في الاية حتى يحتاج الى البيان
وارادة قدر من الاقدار المتخللة جائز عند الشافعي رحمه الله حتى صح نية الثنتين عنده في طلقي نفسك فلا تعيين
للكل عند امتناع ارادة الواحد على ان عدم ارادة الواحد ممنوع فعند الحسن لا يجب القراءة الا في ركعة ونحن
ايضا نزيد الواحدة الا ان نوجب القراءة في الاخرى استدلالا بالاولى لا بموجب النص قوله ولنا ان
الامر بالفعل لا يقتضي التكرار قلت هذا القدر لا يكفي اذ الامر ان كان لا يقتضي التكرار فهو يقتضي القراءة
في الصلوة وكل ركعة صلوة فيجب القراءة في كل ركعة من غير تكرار فهذا كانه بناء على ان المراد بالصلوة التي امرنا
بالقراءة فيها بقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة هو الصلوة الكاملة الخارجة عن العهدة لانه الصدوق عليه حينئذ
الصلوة والخارجة عن العهدة هي مجموع الركعات الواجبة عليها فليقتضي الامر بالقراءة فيها وجوبها فيها من غير تكرار و
وذا في ركعة واحدة ولكن للخصم ان يقول الصلوة المذكورة في الحديث وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة
انما يحمل على الصلوة الكاملة الخارجة عن العهدة لانها وقعت منصوصة مطلقة والمنصوص المطلق ينصرف الى الكامل وفي
الاية اعني قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن الصلوة ليست بمنصوصة بل الاية حملت على حالة الصلوة تصحيحًا
للامر الذي هو الوجوب فيكون مقتضى ولا ينصرف الى الكامل الا المنصوص المطلق فيقتضي الامر افتراض
القراءة في ما يصدق عليه ما فيه الصلوة وكل ركعة صلوة خاصة فيجب القراءة في كل ركعة من غير تكرار
قوله استدلالا بالاولى مشكل لان الامر يوجب القراءة في ركعة غير معينة سواء كانت في الشفع الاول
او الآخر لان جميع الصلوة محل القراءة وان تعين الشفع الاول بخبر الواحد فلا معنى لايجاب القراءة
في الثانية استدلالا بالاولى نعم لو كان الامر يوجبه في الاولى لصح الاستدلال وقد يتكلف
في الجواب بان المراد بالاولى احدى الركعات وبالثانية الاخرى منها ووجه الاستدلال ان الامر

يوجب القراءة في احدى الركعات الا على تعيين وههنا كل ركعة اخرى غير معينة يماثلها من كل وجه فيفترض
القراءة في احدى الركعات بالعبارة وفي الاخرى التي يماثلها بالدلالة لان ثبوت الحكم في احدى المثلين
ثبوت في الاخرى ففي اي الركعتين قرأ فقد قرأ في احدى الركعات وما يماثل احدى الركعات لا
يماثل احدى الركعات مثلا اذا قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين صدق عليه انه قرأ في احدى
الركعات وما يماثل احدى الركعات للقطع بان احدى الاخريين يماثل احدى الركعات وان كان لا يماثل
ما قرأ فيه من احدى الاوليين والواجب بالدلالة هو القراءة في ما يماثل احدى الركعات لا على سبيل التعيين
لا فيما يماثل الركعة الخاصة التي يقرأ فيها اذ الامر لا يتناول الركعة المعينة انما يتناول غير المعينة فقط لانه يفترض فيما
يماثل واحدة غير معينة وهذا مع كونه متكلفا بل غير متوجه على ما لا يخفى على الفطن لا يوافق قوله واما الاخريان
الى آخره الا بتكلف وكذا لا يتأتى في مثل ذلك في المغرب فان الثالثة منها لا يماثل احدى الركعات من كل وجه مع
ذلك لو قرأ فيها وفي احدى الاوليين جاز فالظاهر ان الواجب بالامر على ما اختاره المصنف رحمه الله هو القراءة
فيما يماثل احدى الركعات لا على سبيل التعيين لا فيما يماثل الركعة الخاصة التي يقرأ وان القراءة عنده من فرايض
الاوليين بخصوصهما بناء على ان الامر بالقراءة يحمل في حق المحل لاجماعهم على ان جميع الصلوة ليست بمحل لها فانه
لو قرأ في الركوع او السجود او القعود لا يجزيه اجماعا فكان محل القراءة بعضا مجهولا وقد سقط الشفع الثاني
عن القراءة بما روي من التخيير بين القراءة والتسبيح فيه فتعين الشفع الاول للقراءة بمقتضى التخيير المذكور في
الشفع الثاني وبقوله ثم القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين ثم الامر بعبارته يقتضي وجوب القراءة في احدى
الركعتين غير ان الحق الثانية بها لكمال المماثلة من كل وجه فيفترض فيهما جميعا وما ذكرنا من القراءة من فرايض
الاوليين صرح به في الذخيرة حيث قال اذا كانت المكتوبة من ذوات الاربع ففرض القراءة فيها في الركعتين
الاوليين وفي الاخريين هو بالخيار الا ان في قضية القياس الاكتفاء بالقراءة في الركعة الواحدة لان الامر لا يقتضي التكرار
الا ان الثانية مثل الاولى فاوجبنا فيها استدلالا بالاولى فاما الاخريان فزائدتان لان الصلوة كانت ركعتين فزيدت
في الحضر واقرت في السفر فلم يلحقا بها على الاوليين وهذا لانهما يفارقان عليهما في حق وصف القراءة وهو الجهر والاخفاء
وقدرها وهو السورة فكذا في اصل القراءة وان ترك القراءة والتسبيح لم يكن عليه حرج لكن القراءة افضل وهو الصحيح
لان الاصل في القيام فاذا سقطت في الاخريين بقي القيام المطلق فيكون قيامه كقيام المؤتم بخلاف الركوع
والسجود ولان القراءة فيهما ليست بمشروعة انما المشروع فيهما الذكر فلا يجوز اخلاؤهما عنه وعن ابي يوسف رحمه الله
انه يسبح فيهما ولا يسكت الا اذا اراد ان يقرأ الفاتحة فليقرأ على جهة الثناء لا على جهة القراءة وبه اخذ بعض
المتأخرين من اصحابنا هذا كلامه وفيه تنصيص على ان القراءة من فرايض الاوليين وبه صرح في السفناقي حيث قال
مسئلة القراءة في الفرايض من ذوات الاربع مختلفة قال علماؤنا رحمهم الله القراءة في الشفع الاول منها ركن
دون الثاني الى آخره ويدل عليه ما اذا ترك القراءة في الاوليين وقرأ في الاخريين فاقتدى به رجل فيهما يفترض
عليه ان يقرأ في قضاء ما سبق فلو لم يكن القراءة من فرايض الاوليين لانقلبت قراءته على الاخريين وقامت
عن قراءة المسبوق وكذا اذا اقتدى مسافر بمقيم خارج الوقت فقدم فيما بعد ان ترك القراءة في الاوليين

لا يجوز اقتداؤه فلو كانت القراءة فرضا في الركعتين ايهما كانتا لصح الاقتداء وحيث لم يصح علم انها من فرايض
الاوليين غير انه يجوز سجدة الاوليين واداؤها في الاخريين وهذا لان الترتيب ليس بفرض بين شيء من
اركان الصلوة حتى لو ركع قبل ان يقرأ وسجد قبل ان يركع جاز ويسجد للسهو بترك الواجب صرح به في الذخيرة
في باب سجود السهو وهكذا ذكر في بعض الحواشي عند قوله ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا واذا ترك
القراءة في الاوليين واتى بها في الاخريين جاز كما لو ترك سجدة منها واتى بها في الاخريين وينصرف تلك القراءة
الى الاوليين كما ينصرف السجدة الى المتروكة فبقي الاخريان بلا قراءة فلا يصح اقتداء المسافر في المسئلة الاخيرة ويفرض القراءة
على المسبوق في الاولى هذا ولكنه يشكل بما مر انه لو استخلف في الاخريين بعد ما قرأ في الاوليين تفسد الصلوة لان القراءة
فرض في كل الركعات وان كانت تؤدى في موضع خاص لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة فلا تخلو عن القراءة
الا ان القراءة الموجودة في الاوليين يجعل موجودا في الكل الحديث تقديرا لكن التقدير انما يصح في حق القادر
لا في حق العاجز اذ الشيء انما يثبت تقديرا ان لو امكن تحقيقا والامي عاجز لعدم الاهلية فلا يثبت القراءة تقديرا
في حقه ولا يصلح خليفة له واستخلاف من لا يصلح خليفة له مفسد للصلوة كذا ذكره في الكافي وذلك دليل
على ان الاوليين غير متعين بفرضية القراءة والا لصح استخلاف الامي ولم يصح التعليل المذكور في مسئلة
الاستخلاف وايضا التعليل ذكره المصنف رحمه الله بقوله استدلالا بالاولى الى آخره يخالف ما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين لانه يقتضي افتراض القراءة في كل الركعات والا لم يكن
القراءة في الاوليين نائبة عنها في الاخريين وما ذكر يقتضي ان لا يفرض القراءة الا في الاوليين ويحتمل ان
يكون هذا احتجاجا على مالك والشافعي على زعمهما فانهما اوجبا القراءة في احدى الاوليين فعلمنا لما وجبت في احديهما
وجب ان لا يجب في غيرهما اذ الامر لا يقتضي التكرار نعم ان الاخرى منهما مثلها من كل وجه فيلحق الحاقها فعلى ذلك الامر
ان يجب القراءة في الاوليين اما في كل ركعة او ثلاث ركعات فلا وجه له قوله لانهما تشاكلا من كل وجه
قلت تشاكلهما من كل وجه مبني على وجوب القراءة في كل منهما اذا لم يجب في الثانية لم تتشاكلا من وجه من سعار
فان من حيث ان القراءة فرض في الاولى دون الثانية فكان بناء وجوب القراءة في الثانية على تشاكلهما من
وجه زورا وانه باطل باجماع العقلاء فلعله اراد بالتشاكل من كل وجه التشاكل في الافعال التي هي الاصل في الصلوة
اذ الاقوال زينة الافعال حتى ان الصلوة تجب على القادر على الافعال العاجز عن الاقوال والعكس لا يجب والدليل على
انهم لا يعتبرون التفاوت بين الركعتين في وجوب التكبيرة في الاولى دون الثانية حيث حكموا بالتشاكل مع وجود هذا التفاوت
فعلم ان المعتبر هو التشاكل فيما هو الاصل في الصلوة وهو الافعال ولكن التشاكل في الافعال لا يوجب ان يجب في الثانية من
الاقوال ما يجب في الاولى الا ترى ان التكبيرة واجبة في الاولى مع انها ليست بواجبة في الثانية فليكن القراءة كذلك وهذا
لانهما لما تشاكلا فيما هو الاصل صار حقيقة كواحد ولو اتحدتا لاكتفي بقراءة واحدة فكذا اذا اتحدتا حكما دليله الاكتفاء
بالتكبيرة والثناء في الاولى قوله والصلوة فيما روي مذكور صريحا فينصرف الى الكاملة وهي الركعتان فيقتضي القراءة في
كل شفع لا في كل ركعة كما زعم الشافعي للخصم ان يقول لما وجب القراءة في كل شفع بقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة وجب في
كل ركعة لان كل ركعة من شفع يماثل الاخرى من كل وجه فاذا افترض القراءة في احديهما افترضت في الاخرى بالاستدلال

كما استدل المصنف رحمه الله الركعة والحج الثانية بالاولى الا ان يقال قوله وهو الركعتان بيان لاول ما يكمل به الصلوة
وتوضيحه ان المنصوص ينصرف الى الكامل فيراد بقوله لا صلوة حقيقة الكاملة وكمالها بكونها معتبرة في الشرع بحيث تخرجها
عن عهدة التكليف والمكتوبة لا يعتبر شرعًا من حيث الخروج عن العهدة لا بجميع اعدادها من الاربع او الثلث او الاثنين
فيفترض القراءة بحكم الحديث في المكتوبة لا في كل ركعة منها وبه نقول غير ان المصنف تعرض لاقل ما يتحقق به الكمال في
في الصلوة وهو الركعتان لان ما دونهما ليست بمعتبرة وكانه اراد واقلها الركعتان على حذف المضاف ثم
الاوضح هو ما يقال ان الحديث يقتضي وجوب القراءة في كل ركعة الا انا عرفنا بقوله عليه السلام القراءة في
الاوليين قراءة في الاخريين ان القراءة في الاوليين يكفي قوله بخلاف ما اذا حلف ان لا يصلي فانه يحنث بالقيام
والقراءة والركوع والسجود فان قلت دلالة قولنا لا يصلي على الصلوة دلالة قوله عليه السلام لا يجوز الهبة الا مقبوضة
على القبض وقد صرف المصنف رحمه الله القبض المدلول منه الى الكامل حتى استدل به على عدم جواز الهبة في المشاع
من حيث انه لا يقبل القبض الكامل على ما يجيء فينصرف الصلوة المدلول بقوله لا يصلي الى الكامل ايضا اجيب بان
ما يدل عليه قولنا لا يصلي من الصلوة بالمعنى المصدري فهو منصرف الى الكامل انصراف القبض اليه بمعنى المصدر يتحقق
باتيان جميع الاركان وكسبها حتى يترتب عليه ثواب كسب الصلوة ان مات عليه انما الكلام في الصلوة
بالمعنى الاسمي وانا نقول لا يصلي ثابتة اقتضاء ولا ينصرف الى الكاملة وهو الصلوة المعتبرة شرعا بكونها
مخرجة عن العهدة توضيحه ان الصلوة بالمعنى الاسمي عبارة الاركان المخصوص وبالمعنى عبارة عن اتيان تلك
الاركان واتيانها كامل وان لم تكمل هي بكونها معتبرة مخرجة عن العهدة وجاز ان يكمل اتيان الشيء مع كون
ذلك الشيء ناقصًا وبالجملة ان كمالها بالمعنى المصدري وهو كسب الاركان بكونها مما يترتب عليه ثواب الصلوة
وذا يتحقق بكسب ركعة واحدة وبالمعنى الاسمي بكونها مخرجة عن العهدة قوله لانه داوم على ذلك فان قلت
المداومة دليل السنة والمدعى هو الافضلية اجيب بان المراد بالافضل السنة او المراد بالمداومة الغلبة
والغلبة والكثرة فلا يكمل بدونها اما اعتبار كسب فيترتب الثواب عليه وانه يترتب بكسب ركعة واحدة فبالركعة
الواحدة يتحقق كسب الصلوة بلا قصور وان كانت الصلوة قاصرة وذلك لا يتحقق الا بالركعتين فما فوقها
فدون ذلك ان كمال كل شيء في الشرع انما هو باعتباره واعتباره اعتبار الاركان بكونها مخرجة عن العهدة قوله
الا ان كل شفع منه صلوة على حدة حتى يجب القعدة الاولى في الرباعي منه عند محمد رحمه الله غير انا استحسنا القعدة
فرض بغيرها وهو الخروج فلما صارت اربعًا لم يات اوانه فلم يفترض والقراءة مقصودة فصار تركها متعمدًا
فان النبي عليه السلام قال الصلوة مثنى مثنى تشهد في كل ركعتين وفيه اشارة الى افتراض القعدة الاولى
اجيب بانه معارض بما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان يصلي تسع ركعات لا يجلس الا في
الثامنة فيقعد ثم يسلم فلما تعارض الخبران صرنا الى القياس بقعدتم قوله ثم اخذ قضاها الاحاديث في هذا
الباب متعارضة فقد روي عن النبي عليه السلام الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر وقالت
عائشة رضي الله عنها دخل النبي عليه السلام ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا ثم اتى اذا صائم ثم اتانا يوما
آخر فقلت يا رسول الله اهدي لنا حيس فقال ارنيه ولقد اصبحت صائما فاكل وعن النبي عليه السلام

انه اتي بشراب فشرب ثم ناوله ام هاني فشربت ثم قالت يا رسول الله اني كنت صائمة لكني كرهت ان ارد سؤرك
فقال عليه السلام ام قضا كنت تقضيت فقالت لا فقال لا يضرك وان شئت فاقضي لا بد من علم اللزوم
وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت اصبحت وحفصة صائمتين متطوعتين فاهدي لنا حيس
فاكلنا فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فابتدرنا لنساله فبدرتني حفصة فقال عليه السلام اقضيا
يوما مكانه وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم في ضيافة رجل من الانصار فامتنع رجل من الاكل فقال ام
انما دعاك اخوك لتكرمه فافطر واقض يوما مكانه فكان امر بالقضاء وهو للوجوب ولما كانت الاحاديث متعارضة
استدل المشايخ بالراي قوله صونًا صيانة عن البطلان فان قلت بطلان حق الغير في غير التصرف في حقه
اذ الاجزاء الباقية حق المتطوع فله ان يمتنع عنها ومثله لا يوجب الضمان كمن سقى ارضه فغرق ارض جاره
او احرق حصائد جاره لا يضمن قلنا نعم اذا لم يكن التصرف مستلزما بطلان حق الغير اما اذا استلزم ذلك
فيضمن كمن احرق حصائده في يوم ريح فاحترقت حصائد جاره او اعتق نصيبه من عبد مشترك
حيث يضمن لصاحبه وان كان قد ابطل حق الغير في حقه وهنا كذلك فان قلت اذا كان الشروع
ملزما كالنذر وجب ان لا يحل الافطار بعذر الضيافة كالمنذور قلنا انما حل الافطار بعذر الضيافة نظرًا
لحق العبد لحق الشرع لحاجة العبد وعن الشروع والزم بالشروع مما يجتهد فيه ليس في القوة مثل النذر فجاز
ان يقدم فيه حق العبد اما الوجوب بالنذر فمتفق عليه وحق العبد هنا ليس بقوي فلا يجوز تعطيله قوله
وفساده بترك القراءة في الركعة الواحدة مجتهد فيه لان عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة لا يوجب
الفساد فان قلت الفساد بترك القراءة في الركعتين ايضا مجتهد فيه فعند ابي بكر الاصم لا يجب القراءة
في الصلوة اصلًا اجيب بان خلافه غير معتبر لانه خلاف الاجماع وخلافه غير قادح في انعقاد الاجماع
بحث لان ابي بكر بن الاصم غير معروف بالقول بعدم فرضية القراءة في الصلوة فقد روي ذلك عن علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه وعن محمد ابي صفوة فلا ينعقد الاجماع مع مخالفة هؤلاء وقد ذهب بن عباس الى انه
لا قراءة في الصلوة النهار اصلا متمسكا بقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اي ليس فيه قراءة اصلا تمسكا
بقوله تع وما يقال بان القول بعدم فرضية القراءة في الصلوة مخالفا للدليل القطعي وهو قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القران فلا يكون مجتهدا فيه ما لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع
فلم ينظر فيه اذ ليس دليل قطعي على ان الامر بالقراءة محمول على الصلوة حتى يكون قطعيا في افتراض اللزوم القراءة
في الصلوة قوله والسنن الرواتب كلها نوافل واما الوتر فيخالفه عند ابي حنيفة لانه واجب ولا يترك
عندهما لانه سنة وفيه بحث اما اولا فلما روي عن عمر انه عليه السلام كان يوتر على دابته واما ثانيا فلان
سجدة التلاوة واجبة عندنا مع انه يصلي الا بجامع الراحلة الا ان يقال بان القياس في سجدة التلاوة
ان لا تتادى راكبا الا انها جوزت كيلا ينقطع السؤال قراءة القران عما يكثر في النزول السجود التلاوة
مما يؤدي الى قطع السؤال قوله من غير عذر فان قلت خوف الانقطاع عن القافلة عذر حتى جوز به الايماء راكبًا
اجيب بانه عذر مانعا للزوم الركوع والسجود لا دافعا لما ذكر من الركوع والسجود وذلك عذر ضعيف فجعل مانعا

لا رافعا بخلاف العذر السماوي فانه قوي بعيل رافعا **فصل** في قيام شهر رمضان **قوله** ويجلس بين كل ترويحتين كانه اراد بالجلوس بين كل ترويحتين اعم من ان يكون بالجلوس والسكوت او الصلوة او بالطواف او بالتسبيح او بالتهليل لانه استدل على استحباب الجلوس بعادة اهل الحرمين وهم لا يجلسون بل اهل مكة يطوفون واهل المدينة يصلون واهل كل بلد بالخيار يسبحون او يهللون او ينتظرون سكوتا **قوله** ذكر لفظ الاستحباب والاصح انها سنة ذكر لفظ الاستحباب في اجتماع الناس على التراويح واداؤها بالجماعة فانه لا ينافي الا ان يكون التراويح نفسها سنة مؤكدة حتى يكون ما هو الاصح من كونها سنة مؤكدة ينافي ما ذكر من لفظ الاستحباب كما يدل عليه ظاهر لفظ المصنف **قوله** كذا روي في الخلاصة اعلم بان المشايخ اختلفوا في كون التراويح سنة والقطع لخلاف برواية الحسن لكن على وجه الكفاية عند اكثر المشايخ ومنهم من صلى التراويح منفردا كان تاركا للسنة بمعنى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى التراويح صلى بجماعة وهكذا الصحابة رضي الله عنهم ومنهم من قال يكون تاركا للفضيلة ولا باس به فقد صح عن عمر وسالم ونافع رضي الله عنهم كانوا ينصرفون ولا يقيمون وذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن ابي يوسف ان من قدر ان يصلي في بيته كما يصلي مع الامام في شهر رمضان فاحب الي ان يصلي في بيته وذكر عن مالك وكان نافع يتولاه القديم صلوة المنفرد في قيام رمضان احب قال الطحاوي وقد قال قوم الجماعة في ذلك افضل وذكر الطحاوي في مختصره استحب له ان يصلي التراويح في بيته الا ان يكون فقيها يقتدي به يكون في حضوره ترغيب لغيره في الامتناع عنه تعطيل الجماعة فلا يستحب له ان يصلي في بيته **قوله** لان افراد الصحابة رضي الله عنهم يروى عنهم التخلف حول تخلف افراد الصحابة دليلا على كونه سنة على وجه الكفاية مع احتمال انهم تركوا لانها فضيلة والمحتمل لا يصلح دليلا **قوله** واكثر المشايخ على ان السنة فيها هو الختم مرة في الشهر واذا ختم القرآن في التراويح ليلة العشرين فلان يترك من حيث شاء بقية الشهر وقال ابو علي النسفي اذا ختم القرآن وصلى العشاء بقية الشهر من غير تراويح جاز من غير كراهة التراويح ما شرعت لحق نفسه بل لاجل القراءة فيها والسنة هي الختم مرة ولو ختم فلو امرناه بالتراويح بعد ذلك امرنا به لحق نفسه وانه ما شرع لحق نفسه وقول المصنف ان السنة فيها الختم يشعر بان السنة محصورة على الختم اذ المسند اليه اذا كان معرفا بلام الجنس يقتضي حصره على المسند نحو الكرم التقوى اذ هو التقوى اي لا كرم الا التقوى فيكون المعنى ههنا لا سنة في التراويح الا الختم ثم قد يطلب الدليل على ان السنة هو الختم وان التراويح ما شرعت لذاتها بل لاجل الختم فيقام لا يجوز ان يكون سنة لذاتها اجاب الليالي شهر رمضان بالقيام فيما لا بد عليه قوله السلام سننت لكم قيامه وفي حديث آخر ان الله فرض عليكم صيامه وسننت لكم قيامه اذ القيام لا يتوقف على الختم في الصلوة بل على الصلوة نفسها ولو ثبت ان الصحابة رضي الله عنهم اذا اطبقوا على الختم فيها يثبت سنية الختم ايضا واما ان يكون الختم هو السنة دون الصلوة نفسها فلا يعرف له وجه **باب**

ادراك الفريضة **قوله** صيانة للمؤدى عن البطلان فان قلت كيف يستقيم على مذهب محمد وان الوظيفة اذا بطلت عنده بطل اصل الصلوة اجيب اولا بالمنع فقد قيل لا خلاف منهم فان من شرع في صوم الكفارة ثم ابر

بقي نفلا اجماعا وثانيا بان اصل الصلوة انما تبطل ببطلان وصف الوظيفة عنده اذا لم يتمكن من اداء نفسه على الوصف بالمضي فيها كما اذا طلعت الشمس في الفجر او قيد الخامسة بالسجدة وههنا يتمكن منه بالمضي كذا قيل ولكن ما ذكر المصنف في باب قضاء الفوائت دون التعليل لمحمد بقوله لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الوظيفة بطلت التحريمة لا يفرق بين ما اذا امكن المضي في الفرض او لم يمكن فان قلت ان يصح هل يقال ببطلان الوظيفة انما يبطل اصل الصلوة عنده بمعنى انه يخرج عن حرمة الصلوة كالكلام حتى لو قهقه في هذه الحالة لم ينتقض طهارته لا بمعنى انه انما عند بطلان وصفها يقع باطلة من اصلها والخروج بنا الباقي عليه ولا يوجب بطلان ما ادى من الشفع الثاني قلت ذكر في المحيط ان من اصل محمد انه فرض اذا فسد بسبب من الاسباب يبطل التحريمة اصلا لان الصلوة جهة واحدة فاذا فسدت جهة الوظيفة بطل اصل الصلوة هذا لفظه فقد نص على ان لا جهة للصلوة عند محمد الا واحدة اما الفرض او الوفي او النفل وفيه اشارة الى انه اذا بطل جهة الفرض بطل الصلوة ويصير فاسدا من الابتداء لانه يخرج من حرمة الصلوة ويصح ما ادى من الشفع اللهم الا ان يقال تامل تتوق قوله فيحوز الفضيلة الجماعة قلت لو في الصلوة في منزله ثم سمع الاقامة في مسجد او ولا يقطعها والتعليل يقتضي ان يقطعها ويدخل في صلوة الامام كما لو افتتحها في المسجد ثم اقيمت **قوله** بخلاف ما اذا كان في النفل لانه ليس بالاكمال قلت لو قعد في الرابعة ثم قام ولم يسلم عاد الى القعدة ما لم يسجد للخامسة وسلم فهذا رفض النفل لا لاكمال الفرض على الوجه المشروع اجيب بانه فرض لا لاكمال النفل حيث دخل فيه لا على الوجه المسنون ثم رفضه لا يدخل فيه على ذلك الوجه ولو سلم انه فرض لا لاكمال الفرض فالنفل المبني على تحريمة الفرض تابع له فكان رفض لاكمال الرفض كرفض الفرض لاكماله **قوله** وانما الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد في تقديمها على الركعتين قلت ذكر في الذخيرة ما يشير الى هذا الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه حيث قال اذا فاتته الاربع قبل الظهر هل يقضيها بعد الفراغ من الظهر قيل لا يقضيها وعامتهم على انه يقضيها وهكذا روي عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وهو الصحيح فقد روت عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته قبل الظهر يصلي بعد ثم اختلفت العامة بعضهم قالوا يكون نفلا وهكذا روي عن ابي حنيفة وبعضهم قالوا يكون سنة وهكذا روي عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وهو الاظهر فان عائشة رضي الله عنها اطلقت اسم القضاء عليها ثم على قياس قول من يقول انها نفل مبتدأ ابتداء يأتي بها بعد الركعتين لانه لو اتى بها قبلهما يفوتان عن وقتهما وعلى قياس من يقول انها سنة يأتي بها قبل الركعتين لان كلا منهما سنة الا ان احدهما فائتة ولو كان فرضان احدهما فائت يبدأ بالفائت كذا ههنا هذا كلامه فقد جعل الاختلاف في تقديم الاربع بناء على الاختلاف في كونها سنة او نفلا وجعل القول بانها نفل هو المروي عن ابي حنيفة رحمه الله والقول بانها سنة هو المروي عنهما فكان هذا الاختلاف بين ابي حنيفة رحمه الله وصاحبيه والله اعلم **قوله** وقال محمد قد ادرك فضل الجماعة قيل انما خص محمدا بالذكر مع انه مسلك فضل الجماعة عندهما ايضا لان الشبهة انما هي على قوله لانه اذا ادرك الامام في الجمعة في القعدة كان مدركا لها عندهما لا عند محمد حتى يصلي عندهما

نابا [illegible]

ركعتين وعند اربع ركعات فيتوهم ان محمدا لا يدرك فضيلة الجماعة لما ادرك الاقل فكذا خصه بالذكر وقد نفى ما اراد بقوله قال محمد رحمه الله ذكر في الاصل وذكر في كتابه لا يترك على كونه مخصوصا به وان مذهبهما على خلافه حتى يحتاج الى وجه التخصيص فتامل قوله من ادرك الامام فقد ادركه لا يتم قوله لكراهة التنفل بعدها وروى عمر عن النبي عليه السلام انه قال اذا صليت في رحلك ثم اتيت اماما قدم فصل معهم المغرب والصبح باب قضاء الفوائت قوله فلا يكون شرطه بعينه ولا يلزم عليه وجوب الترتيب بين الظهر والعصر يوم عرفة فانه لو قدم لم يجز لانه لا يحل اداء الظهر مترتبا فان وقت العصر لا يدخل الا بعد اداء الظهر في هذا اليوم خاصا حتى لو كان ناسيا الظهر لم يجز ايضا وهذا اوفق للاداء والترتيب بعضها على بعض فلا يبطل لا بعد مضيه فلم يجز الاداء قبل الوقت فاما وقت القضاء فواسع غير مرتبا الا ترى انه يجوز اداؤه في وبالنسبة ان لا يبدأ الوقت فيثبت ان ادلته الاول شرط للاداء ولا نظير له كذا في المجيد فان قلت ذكر في الكافي قبيل باب الاذان ان عند الشافعي رحمه الله اذا طهرت الحائض في وقت العصر تقضي الظهر والعصر وان طهرت في وقت العشاء تقضي المغرب والعشاء بناء على ان وقت المغرب والعشاء واحد عنده حتى يجوز ان يجمع بعد السفر والمطر فهذا تصريح بان وقت الظهر والعصر واحد عند الشافعي لانه عرفه بل جمع الامام فاذا كان وقتهما واحدا والترتيب بينهما فرض عنده كان اداء الاول شرطا للاخر فيشكل قوله كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرطا ولا يتم ما ذكر في المجيد من ان وقت العصر لا يدخل الا بعد اداء الظهر في هذا اليوم خاصا للتنصيص على الكافي على ان وقت العصر والظهر واحد عند الشافعي اجيب بان وقت الظهر والعصر ان كان واحدا عنده في حالة العذر الضرورة لكن وقت العصر وقت الظهر لا على سبيل التبعية للعصر حتى يجوز تقديم الظهر عليه بل هو الاصل عند الجمع بالتاخير لكان وقت العصر وقت الظهر من غير توقف على فعل الظهر فاما وقت الظهر فانما يكون وقت العصر على سبيل التبعية للظهر بدليل عدم جواز تقديم العصر على الظهر عند الجمع فلم يكن وقت الظهر وقت العصر مطلقا بل اذا فعل الظهر وجمع اليها العصر وعن هذا يلزمه الظهر اذا ادرك العصر ولا يلزمه العصر اذا ادرك الظهر الى هذا اشير في شرح الحاوي فيتم ما ذكر في المجيد واما ما ذكر في الكافي من ان وقت الظهر والعصر ووقت المغرب والعشاء واحد عند الشافعي فيجب ان يحمل انه واحد في الجملة ليلائم المذكور في الحاوي من انه واحد عند العذر والضرورة لا مطلقا واما وجوب الصلوة على الحائض التي طهرت في وقت العصر او العشاء فلان مبناه الاحتياط فكيف اتحاد الوقت في الجملة ثم لا يشكل بالايمان فانه اصل بنفسه مع انه شرط لجميع العبادات مقصود حتى لا يكون القول بكونه شرطا من حيث ان كل ما هو شرط صحة العبادات تابع له وجوبا وسقوطا كالطهور والسعي والايمان لا يحتمل السقوط بحال بل هو موجب لكون المكلف اهلا ثم الاهلية شرط لصحة العبادات وكذا لا يشكل بان الصوم المقصود شرط الاعتكاف عبارة بنفسه لان الشرط هو مطلق الصوم لا الصوم المقصود قوله ولنا قوله عليه السلام من نام الحديث فان قلت امر النبي عليه السلام باتمام ما هو فيها من الصلوة التي هو فيها هي الغير بنفسه فكان امرا باتمام الغير وصيته وذا دليل على وقوعها فرضا ولانه امر بالعبادات هو اتيان

الادا وترتيبا

فقطعه

البني

البني من بعد اداوي وذا لا يتحقق الا بصحة الاول والا كان اتيانا به ابتداء اعادة اجيب بان ما هو فيها هو الظهر او العصر مثلا وكون ظهر التسمية وتحريمة لا يستلزم وقوعه فرضا كظهر الصبي فهو مامور باتمام ما نوى وتحرم لما هو الظهر مثلا غير انا عرفنا انه ظهر غير مخرج عن العهدة لما كان الامر بالاعادة ثم لما كان هو مامورا باداء الظهر مثلا من غير ان يقع فرضا امكن الامر باعادتها وادائها ثانيا فكان ذلك اعادة من حيث التسمية وان لم يكن اعادة في جميع الاوصاف كيف والاعادة مع اتفاق الثاني مع الاول ذاتا او صفة وتسمية غير ممكن ان لا بد وان يقع احدهما فرضا والاخر نفلا وكذا الفائتة في الاعادة عند اتفاق الثاني مع الاول في جميع الوجوه فان قلت الحديث من الاحاد فلا يثبت به الوقتية اجيب بالمنع فانه خبر مشهور ولو سلم فقد ورد بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى واقيموا الصلوة وانما تتحقق المعارضة ان لو اقتضى الكتاب جواز الوقتية قبل الفائتة وليس كذلك فان الكلام عند سعة الوقت والخلاف انما يتوجه في اخر الوقت كذا ذكر في الكافي وفيه بحث اما اولا فلان رعاية الترتيب شرط ابطاء دون الاركان ولا اجمال في النص من حيث الاركان لانه لا يحتمل التغيير الا بالاركان ولا يثبت بالاجمال الا في حق ما يحتمل التغيير واما ثانيا فلان الكتاب ان لم يوجب الاداء في قوله يستدل على جواز ادائها بعد وقتها مطلقا سواء ادى قبل الفائتة او بعدها فتوقف الجواز على اداء الفائتة نسخ لا محالة فلا نقتضي عن عهدة الاشكال بعد تسليم كونه من الاحاد سوى ما نقل ان الخبر موافق للكتاب قوله تعالى كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله حافظوا على الصلوات اي ادوها في وقتها فان من ضرورة الامر باداء كل صلوة في وقتها الامر بتقديم بعضها على البعض وبعد ما فاتت ان تعذر للاول في الوقت لم يتعذر عليه مراعاة الترتيب فيجب عليه ما قدر كما قلنا في المظاهر اذا جامع في خلال الصوم انه يستانف محافظة على الاخلال الواجب بقدر وجوب التقديم على المسيس وخبر الواحد اذا وافق الكتاب القطعية يصير قطعيا فيصح اثبات الشرط به ويمكن ان يجاب عن الشبهة الاولى بان الصلوة المامور بها في حق الاركان والشروط وذكر ان للصلوة تغيير من تغير من حيث الماهية وتغير من حيث الخروج عن العهدة وتغيرها بالشروط ان كان لا يجوز من حيث الماهية فهو صحيح عن العهدة فالصلوة من حيث الماهية هي القيام والركوع والسجود ومن حيث الخروج عن العهدة هي هذه الاركان مع جميع شرائطها الا ترى انه شرط الصوم بالامساك عن المفطرات البيت بها رافع البينة فقد ذكروا البيتة في تعريف الصوم مع انه شرط للصوم لا ركن لما صار داخلا في الصوم المعتبر الخروج عن العهدة تعرض الشرط ايضا اذ لا اعتبار للشيء الا بشرطه عن الثانية وعن الشبهة المذكورة في شرح البزدوي عبد العزيز البخاري ان غاية ما تقتضيه الكتاب اعني قوله تعالى كانت على المؤمنين كتابا موقوتا هو اشتراط الوقت للاداء بمعنى انه يجب ادوها في وقتها ولا يجوز تاخيرها عنه ولا يتوقف صحة الاداء على مخالفة الوقت ولا يلزم من ذلك عدم توقف صحة الاداء على شرط اخر حتى يعارضه الخبر الموجب لشرط الترتيب فان قلت اليس قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس مطلق في جواز اقامتها وقت الدلوك سواء قدمت على الفائتة او اخرت قلت الاية ليست محكمة في هذا الجواز ان يكون اللام للعلة اي اقم الصلوة الواجبة عليك بسبب الدلوك فيكون التعرض فيها على هذا التقدير لبيان سببية الوقت لكون الوقت موجبا

الحاج

بالوقت لا لوجوب الاداء وقت الدلوك مطلقا وخبر الواحد يصلح معارضا للاية ثم نقول من جملة المشاهير
انه لا يجوز الوقتية مع تذكر الفائتة حتى لا يحكم بالجواز عنده الا بسقوط الترتيب ومن جملة الاحاد وتوقيتها
بالاعادة ما دام الوقت باقيا عملا بالخبر ما امكن اما اذا انقضى الوقت ولم يعد اجزأه عملا بما نقل صاحب الكشف
عن الامام فخر الاسلام وموجب الكتاب بدلالة جوازها وهو لا يبطل بالامام بالاعادة قوله بالحديث وهو قوله
عم من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها مع الامام الحديث اوجب النبي عم اعادة الوقتية وذا دليل
على ادائها في وقت اللاحق عن اداء الفائتة عند تذكرها قوله اجيب ومن ضرورة ذلك ان لا يبقى وقت
تذكر الفائتة وقت الوقتية اذ لا معنى لوقت الصلوة سوى انه يصح اداؤها مع شرائطها فيه واداء الوقتية
مع شرائطها قبل الفائتة مع تذكرها عنده متعذر لان من شرائط الوقتية عند اداء اللاحقة واداؤها مع
هذا الشرط قبل اداء الفائتة محال لا يكون وقتا بالضرورة فان قلت وجوب الترتيب بين الصلوتين
لا يقتضي خلاف وقتها الا يرى ان وقت العشاء والوتر واحد عند ابي حنيفة مع افتراض الترتيب
منهما قلت بان حاصل الاختلاف بينه وبينهما في ان وقت الوتر مع العشاء واحد ام مختلف راجع الى
ان وقت الوتر مع وقت العشاء كوقت الظهر مع العصر او كوقت الوقتية مع الفائتة فعندهما اصل الوقت
مختلف كوقت الظهر مع وقت العصر وعنده اصل الوقت واحد وانما يختلف بعارض التذكر فوقت الوتر
تذكر العشاء يدخل بعد اداء العشاء بالاتفاق انما التنازع في صورة عدم التذكر بناء على ان الاختلاف
في الوقت متى لم يعارض تذكر العشاء فان قلت اذا لم يكن وقت التذكر وقت الوقتية قبل اداء الفائتة
وجب ان لا ينقلب الوقتية جائزة اذا صلى ست صلوات هكذا ولم يعد الوقتية كالوصلى الظهر قبل وقته لا ينقلب
جائزا بحال كذا هذا اجيب بان وقت تذكر الفائتة انما يسقط عن كونه وقتا للوقتية سقوطا موقوفا الا يرى
بخلاف بطلان الظهر قبل وقته فانه باطل بطلانا باتا وما قبل الزوال لا ينقلب وقتا له بحال فافترقا قوله
ابوى الى تفويت الوقتية مشكل لان هذا الفوات انما ياتي بتقصير من العباد فانه لو لم يفوتها او قضاها كما
فاتت لم يفته الوقتية وما كان بتقصير لا يكون عذرا الا يرى انه لو خاف فوت الوقتية اشتغل بالوضوء لم يجز
له ان يتيمم او خاف ان اشتغل بتقديم الطهارة فانه الصلوة لا يسقط عنه لانه بتقصير منه فكذا هنا قوله
فقضاهن حزيته في حاشية بعد هوى من الليل وفي التاج الهوي بكر باس ز شب قلت فعلى هذا لم يكن
العشاء من الفوائت لانها لا تفوت الا بمضي جميع الليل وقد فسر في الحاشية الحميدية اربع صلوات سواء عنها
النبي بالظهر والعصر والمغرب والعشاء وانه يشعر بان العشاء كانت من الصلوة التي شغل عنها النبي
عليه السلام وبينهما تنافر ظاهر ويهاف بين ثم ذكر في التاج ايضا الهوي بفتح الهاء وزود افتادن از بالا
وبكذشتن زود فيمكن ان يحمل الهوي على المصدر بالمعنى الثاني فيكون المعنى بعد مضي الليل فلا يخالف قوله شغل
عن اربع صلوات الا قوله تقضاهن الا ان قوله من الليل يابى هذا المعنى اذ لا معنى لقوله بعد مضي من الليل
بل الوجه ان يقول بعد هوي الليل بالاضافة وكذا ذكر في الحديث عليه السلام اذ اربع صلوات
الظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى ذهب هوي من الليل وانه ايضا يابى حمل الهوي على المصدر بالمعنى الثاني

اذ لا معنى لقوله حتى ذهب مضي من الليل وذلك ظاهر ثم ذكر في الصحاح معنى هوي من الليل فقيل اي هزيع
منه وفيه ايضا هزيع من الليل اي طائفة وهو نحو من ثلثه او ربعه فيكون المراد بالشغل عن اربع
صلوات شغله عنها اما عن اصل وقتها او عن وقتها المستحب وهو ما قبل ثلث الليل قوله ثم قال صلوا كما
رايتموني اصلي فيه التمسك به مشكل لان اقتضاه ان يدل على وجوب الترتيب لكن تركه لا يدل على العناد
لجميع واجبات الصلوات قلت الخبر موافق اشارة الكتاب على ما بينا فيثبت به الوضيعة قوله الا ان يزيد
الفوائت على ست صلوات فان قلت هذا يشعر بان فوات السابعة شرط لسقوط الترتيب والتعليل بقوله
لان الفوائت قد كثرت ثم تفسير الكثرة بصير الفوائت ستا يشعر بان فوات الست يكفي لسقوط الترتيب وهاهنا
لا تنافي بينهما قلت بعضهم شرطوا فوات السابعة وحملوا قوله الا ان تزيد الفوائد على ست صلوات على حقيقته
قالوا انما اشترطت الزيادة على الست ليكون بين الفائتة التي يقضيها وبين اخر صلوات صليها جنس صلوات
لان الفوائت قد كثرت ثم تفسيره بان تصير الفوائت ستا يشعر بان فوات الستة يكفي لسقوط الترتيب على
هذا كان المراد بالكثرة في قوله وحد الكثرة يعني كثرة الفوائت المتخللة بين اخر صلوة صليها واول ما يريد ان
يصليها فائتة او وقتية وبعض الكثرة المتخللة فيما بين اخر صلوة واول فائتة يريد ان يصليها لا تتحقق
الا بصيرورة الفوائد سبعا وبعضهم اولوا قوله الا ان يزيد الفوائت على ست صلوات بان المراد بالطلق
الادنى واليه قال صاحب الكافي حيث قال اي ستة اوقات ومن ان تصير الفوائت ستا ودخل وقت السابعة
مجوز اداء المتابعة ولو حمل على حقيقته لم يجز السابعة هذا كلامه ولكن ظاهر كلام المصنف لا يوافق شيئا من
من الوجهين اما الاول فظاهر وكذا الثاني لانه حد الكثرة بقوله ان يصير الفوائت ستا بخروج وقت الصلوة
السادسة فوض بخروج وقت السادسة ولم يتعرض لدخول وقت السابعة ولو كان المراد زيادة الفوائت
الفوائت على ستة اوقات بدخول وقت السابعة لاشترط دخول وقت السابعة لان الدخول في قراهم
التكرار يحتاج الى دخول وقت السابعة بل يكفيه مضي اوقات واقرب الثناء وسيلا ان يجعل قوله على ست صلوات
حالا عن الفوائت لا صلة لقوله تزيد اي تزيد الفوائت كائنة على ست صلوات اي معدودة بهذا العدد
من الصلوات اي حاصرة ست الا انه لو كان المراد ذلك لانعم على قوله على ست ولم يذكر المعدود وقوله صلوات يوهن
بانها مما يختلج في الصدر ان يقول انه كان اراد الزيادة على الست التي واحدة منها الوتر وذلك
في المعنى اشتراط الزيادة على وظيفة يوم وليلة لذكر يدخل الوظيفة في حد التكرار قوله لان الفوائت
قد كثرت فيسقط الترتيب فيما بين الفوائت بنفسها كما يسقط بينها وبين الوقتية وقد قيل انما يسقط
الترتيب بينها وبين الوقتية لان اعتباره يؤدي الى فوات الوقتية عن وقتها وهذا المعنى منتف فيما بين
الفوائت لان القول سقوط الترتيب بين الفوائت والوقتية يستلزم سقوطه بين الفوائت انفسها لتعذر غاية
فيما يتخلل الوقتية بينها اذ الترتيب عبارة عن تقديم البعض على البعض من غير ان يتخلل بينهما موضعه اولى وجه اذا قضى فائتة
ثم تعذر عليه ان يراعي الترتيب بين الفوائت بان يؤدي كل واحدة
من غير ان يتخلل بينهما موضعه اولى لانا نقول اذا سقط الترتيب بين الفائتة

والوقتية بالنسيان او ضيق الوقت لا يسقط بينها وبين وقتية اخرى مع ان رعاية الترتيب
على الوجه المذكور يتعذر بتخلل الوقتية المؤداة وتحقيقه ان الترتيب ان كان تعذر رعايته بتخلل الوقتية
في كل وجه فلا يتعذر من حيث تقديم البعض فينبغي ان يحث عليه ما قدر من الترتيب ويسقط
ما عجز فالظاهر ان يقال ان الترتيب انما يسقط بين الفوائت والوقتية دفع للحرج فان من فاتته
الصلوة شهرا او شهرين قضاها على الا يتمكن من تقديم جميع الفوائت على الوقتية ويتعسر ان ياتي الفوائت
ما استطاع الى ان الوقت فلا بد من القول بالسقوط عند كثرتها الا ان الكثرة غير مضبوطة فضبطناه
بما يدخل الصلوة في التكرار وكما يتعذر رعاية الترتيب عند الكثرة بين الفوائت والوقتية يتعذر فيما
بين الفوائت ايضا فرعا لا يحفظ المرء اول الفوائت عند كثرتها فلو امرناه بالترتيب لتحرج قوله وهو الاظهر
فانه روي عن محمد استدل بهذه الرواية على ان الفوائت اذا كثرت ثم عادت الى القلة يعود الترتيب وهو
مشكل لان الكثرة المسقط لم يثبت الا ان يؤول بانه صلى الوقتية الى اخر الوقت ثم ادى الفائتة بعد خروج
الوقت لانه لو ادى الفائتة في الوقت لما صح القول بعود الترتيب لانه انما يسقط بخروج وقت السادسة
ولكن لا بد ان يكون شروع الوقتية في سعة الوقت اذ لو كان الضيق لكانت الوقتية صحيحة والا يمكن ان يحمل
على ما روي عن محمد انه اعتبر دخول وقت السادسة لان الوقتيات خمس وعلى تلك الرواية سوى الوقتية
يكون صحيحة كذا في الكافي فان قلت كيف يصح قوله وعلى تلك الرواية يكون صحيحة ولا يصح على تلك الرواية سوى
الوقتية الاولى ان قدم الوقتيات او العشاء الاخيرة ان اخرها اجيب بان دخول وقت السادسة على تلك
الرواية كفائتة اخرى فاذا دخل صارت الفوائت ستا حكما فيسقط الترتيب فلما ادى الوقتية صحت
ثم لما قضى احدى الفوائت صارت الفوائت خمسا اقامة لوقت السادسة مقام فائتة ثم لما دخل وقت
السابعة صارت ستا اقامة للوقت مقام الفائتة فيسقط الترتيب ايضا فيصح السابعة ثم هكذا الى الاخر
لا يقال دخول وقت السابعة انما يعتبر مسقطا للترتيب من حيث انه يوجب شغل الذمة بصلوة اخرى فاذا
اديت تلك الصلوة سقطت عن الذمة وبطل عمل الوقت في الوجوب فيجب ان لا يعتبر مسقطا لانا نقول
عمل الوقت ينتهي بالاداء والشيء بانتهائه يتقرر والمتقرر في حكم الباقي فيكون الوجوب كالباقي فكان الامر
بعد الاداء كما هو قبله هذا لو حمل الكلام على حذف المضاف اي على تلك الرواية يكون بعضها صحيحة
وهو اول الوقتيات فالامر هين فان قلت التاويل بان مد الوقتية الى اخر الوقت مع كونه خلاف الظاهر
غير مسلم عند الخصم اذ لا دليل عليه فلا يكون المسئلة بالتاويل المذكور حجة عليه اجيب بان التاويل
المذكور مما لا بد منه بدليل التعليل الذي ذكر في قول محمد وبيانه في المحيط حيث قال وروى ابن سماعة عن محمد في رجل
ترك صلوة يوم وليلة ثم صلى من الغد مع كل صلوة صلوة اميته ان الاميات كلها جائزة قدمها او اخرها واما اليوميات فان
بدء بها فهي فاسدة كلها لانه متى ادى شيئا من الوقتيات صارت سادسة المتروكات الا انه اذا قضى متروكة بعدها عادت
المتروكات خمسا لا ابدال فكذا ابدا يعود الى الجواز وان بدء بالفوائت فاليوميات فاسدة الا العشاء الاخيرة فهذه
الرواية هي التي ذكرناها انه على احدى الروايتين عن محمد اذا كثرت الفوائت وسقط الترتيب ثم عادت

الى القلة يعود الترتيب هذا كلامه فالتعليل بقوله لانه متى ادى شيئا من الوقتيات صارت
سادسة المتروكات ادل دليل على التاويل المذكور للقطع بان الوقتية انما تصير متروكة بخروج الوقت
باقيا فكلام المصنف رحمه الله كانه استدل على عود الترتيب بعد السقوط بالتعليل الذي
اشار اليه بقوله لدخول الفوائت في حد القلة ولا شك في صحة الاستدلال به لانه تصريح بعود
الترتيب بعد عود المتروكات خمسا ثم لو سلم ان الرواية مؤولة فنقول انا عرفنا بهذه الرواية
ان الفائتة بعد القضاء يسقط اعتبارها كانها لم تفت اذ لو لم يسقط اعتبارها لسقط الترتيب
في هذه المسئلة بعد خروج الوقت السادس فلم يفسد جميع الوقتيات فلما يسقط اعتبارها بالقضاء
قبل تحقق الكثرة المسقطة وجب ان يسقط بعده ايضا فيعود الترتيب اعتبارا للحقيقة بالعدم
فهذا استدلال بسقوط اعتبار الفائتة وجعلها كالعدم بقضائها قبل تحقق الكثرة على اعتبارها وجعلها
كالعدم بقضائها بعده او نقول الفوائت في هذه المسئلة تصير ستا بخروج الوقت السادس غير انه
لما لا يسقط به الترتيب لمكان قضاء البعض فعلم ان قضاء بعض الست يمنع ابتداء السقوط فيمنع بقاؤه
كالمحرمية في النكاح وهذا لان سقوط الترتيب بعد الازمنة المشغولة بكثرة الفوائت وما يرجع الى المحلية
والابتداء والبقاء سواء او نقول من قال بان الترتيب لا يعود بعود الفوائت الى القلة يرد
عليه ان العلة الموجبة للسقوط هي الكثرة وقد انتهت والحكم ينتهي بانتهاء علته ولا تخلص عنه سوى ما يتوهم ان
الصلوة بعد فواتها تصير دينا في الذمة والدين لا يسقط بالاداء بل يتقرر اذ الاداء حكم والشيء بانتهائه حكم
يتقرر والمتقرر كالباقي على ما مر وهو في غير موضعه فكان الحال بعد القضاء له هو قبله ولا يبطل الكثرة المسقط
بالقضاء فرد المص بهذه المسئلة فانها دليل على ان الفائتة بعد القضاء لا يبقى حكما والا لسقط الترتيب
في هذه المسئلة بخروج الوقت السادس كانها لم تفت شيئا منها وحيث لا يسقط علم ان الفائتة بعد قضائها
تلحق العدم كانها لم تفت فبالضرورة يبطل الكثرة المسقط بقضاء البعض فيزول بطلانها انتهاء
السقوط عود الترتيب اذ الحكم ينتهي بانتهاء علته فالمسئلة رد لما عسى ان يتوهم الخصم وتحقيق لما يبنى عليه
عود الترتيب من انتهاء الحكم بانتهاء العلة قوله الا العشاء الاخيرة في الكافي واما العشاء الاخيرة
فمحموله على ما اذا كان الرجل جاهلا لانه صليها وقد صلى جميع ما عليه فصار كالناسي فان كان عالما
لم يجز العشاء الاخيرة ايضا لانه صليها وعنده ان عليه اربع صلوات هذا كلامه وهذا يخالف لما ذكر فيه
بعد هذا حيث قال صلى الظهر بلا وضوء والعصر به ذاكرا او قضى الظهر صح المغرب مع ذكره وعند
زفر لا يصح لانه صلى المغرب مع تذكر الفائتة ولنا ان النص ورد بعدم جواز الوقتية عند تذكر
الفائتة بيقين وهذه فائتة بالاجتهاد دون الواحد وعند زفر رحمه الله ليست بفائتة هذا
كلامه وهو تصريح بان الوقتية انما تفسد مع تذكر ما هو فائتة بيقين الا ما فائتة بالاجتهاد
دون الواحد ولا يخفى ان الفوائت اذا قدمت لم يبق عليه عنده الا العشاء الاخيرة الاربع وقضيا ان
فائتة بالاجتهاد دون الواحد فيجب ان لا تفسد العشاء بتذكرها وان كان الرجل عالما كما لا تفسد المغرب

فان قلت هل يمكن ان يحمل على ما اذا ظن صلى المغرب لما انا بان العصر جائز كما ذكر في المحيط حيث قال
صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر على الوضوء ذاكرا للظهر وهو يحسب ان يجزيه فعليه ان يعيدهما جميعا
فان اعادة الظهر وحدها ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر جائز لجازت المغرب ويعيد العصر فقط ولو كان
عنده ان العصر لا يجزيه لا يجوز له المغرب نص عليه ابن سماعة عن محمد قلنا لو حمل على ذلك لم يثبت
خلاف زفر اذ الرواية منصوصة انه لو صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر على وضوء وهو ذاكر
ان صلى الظهر بغير وضوء وهو يحسب ان ذلك يجزيه ثم على قول زفر لا يعيد العصر لانه متاول فكان في معنى
الناسي فلما صح العصر عنده مع تذكر الظهر اذا ظن الجواز وهو غير جائز اجماعا فلان يجوز عنده المغرب
مع تذكر العصر اذا ظن فساده مجتهدا فيه اولى وايضا التعليل الذي ذكرناه في حمله على ذلك يعرف
بالتامل والجواب ان المروي عن محمد فيمن ترك صلوة يوم وليلة الى اخر المسئلة فهو رواية ابن
سماعة عن محمد وقد نص ابن سماعة عن محمد اذا صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر ذاكرا ثم اعاد
الظهر وحدها ثم صلى المغرب وعنده ان العصر لا يجزيه وذلك اشارة الى ان الوقتية مع تذكر الفائتة
فاسدة سواء كانت فائتة بيقين او بالاجتهاد دون خبر الواحد فلا بد من ان يحمل ما روى ابن سماعة
عن محمد في مسئلة من ترك صلوة يوم وليلة من قوله الا العشاء الاخيرة على ما اذا كان الرجل جاهلا بالحكم
لانه لو كان عالما وكان عنده ان عليه اربع صلوات فاسدة كانت العشاء الاخيرة فاسدة على رواية
ابن سماعة لان تذكر الفائتة باليقين او الفائتة بالدليل الظني سواء في فساد الوقتية على ما رواه
واما ما اشار اليه الشيخ فيما سيأتي من قوله فائتة بالاجتهاد وخبر الواحد فهو كانه رواية اخرى قوله
لانه فائتة عليه في ظنه اشارة الى انه انما يجوز اذا لم يكن الوقتية فائتة في ظنه اما اذا كان يظن فسادها
فلا وهذا لان الظن بجواز الوقتية صادف موضع الاجتهاد فيكون معتبرا او جهل كالناسي للمتروكة
بخلاف ما اذا صلى الظهر بغير وضوء ثم صلى العصر ذاكرا له يحسب ان الظهر لا يجوز العصر لان الظن
بجواز الظهر المؤدى بلا طهارة لم يصادف موضع الاجتهاد فلا يعتبر ولا يجعل كالناسي فان قلت
لما اعتبر الظن بجواز الوقتيات المؤديات لجواز العشاء الاخيرة هلا اعتبر ذلك الظن بجواز الوقتيات اجيب
بان الظن بجواز شيء حكم الشرع بفساده لا يجعله جائزا غاية الامر ان الظن اذا كان صحيحا يكون عذرا
لجهله كالناسي ما ظنه صحيحا ثم ذكر في المحيط ان الحسن بن زياد كان يقول انما يجب مراعاة الترتيب على من
علم فاما من لم يعلم به وذكر في الذخيرة اذا صلى العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فهو فاسد عند ابي حنيفة موقوفا
حتى لو صلى ست ولم يعد الظهر يعود العصر جائزا ~~وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فهو فاسد~~ الى ان قال قال
مشايخنا انما لا يجب اعادة الفوائت عند ابي حنيفة ان كان عند المصلي ان الترتيب ليس بواجب وان صلوته
جائزة واما اذا كان عنده فساد الصلوة لمكان الترتيب فعليه اعادة الكل لان المرء انما يكلف بما عنده
هذا كلامه فان قلت الظن بجواز الوقتية مع تذكر الفائتة ان كان في موضع الاجتهاد فالظن في موضعه
انما يعتبر اذا كان الاجتهاد صحيحا ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع والقول بجواز

الوقتية

الوقتية مع تذكر الفائتة مخالف للخبر المشهور لان الحديث المشهور وان ثبت الكتاب ايضا كما بينا قلنا في كون الحديث
مشهورا كلام فيما بينهم وفي الكتاب المذكور خفاء فلا يكون فسادا في صحة الاجتهاد قوله وعندهما يبطل
فان قلت اذا شرع في الفرض الرباعي وسلم على راس الركعتين ليدخل مع الامام او ان الظهر في بيته يوم الجمعة
ثم سعى الى الجمعة فادركها مع الامام يقع المؤدى تطوعا لا يبطل اصل الصلوة مع بطلان صفة الفرضية اجيب التزام
ان معنى بطلان الصلوة ببطلان الفرضية هو خروجه عن حرمة الصلوة حتى لا ينتقض طهارته لو قهقه لا انها تبطل الاصل
ويظهر اثر الشروع فيما كان باطلا فلا يبطل الشفع المؤدى ببطلان وصف الفرضية واما خروجه عن حرمتها قبل بطلان
فرضيتها كالظهر المؤدى في يوم الجمعة بعد ادراك الجمعة فان قلت قوله ثم فليصل التي هو فيها من اين الدلائل على عدم
بطلان فرضيتها اجيب بان المقتدي يبني تحريمه على تحريمة الامام وتحريمه باق فيجعل تحريمة المقتدي باقية تبعا
وذلك ان التحريمة عقدت للاصل والوصف جميعا فاذا بطل الوصف وهو المقصود ضعفت فبقي تبعا فلا يبقى
اصالة فيتمها اذا كانت مع الامام ويقطعها ان كان منفردا وما ذكر في المحيط بعد ذكر حديث الترتيب من قوله
وبهذا الحديث اخذ ابو يوسف من قوله الا في ... ولم ياخذ ولو ... يقطع الصلوة التي هو فيها عند تذكر
الفائتة فيحمل انه ... كانه اراد انه لم ياخذ محمد بقوله فيما اذا صلى منفردا فانه لا يدل على اتمام الصلوة مقتديا
بالامام فيما ان يدل على اتمامها منفردا بنوع اجتهاد فان قلت الحكم اذا اعتبر في قضاء الصوم نفلا اجماعا
اجيب بان الصلوة مبنية على التحريمة وقد بطلت ببطلان الوصف على ما مر فيبطل الاصل ايضا ولا كذلك في الصوم
وهو ابو العذر فيما اداء الست لا تعقلا ما يشير اليه الا ان يزاد الفوائت على الست صلوات ... لم يرخ ليسقط
الترتيب فيما بين الفوائت ان يصير الفوائت ستا كما هو ادعى ما قالوا من ان فوات الست يكفي ليسقط واولوا
قوله الا ان يزيد الفوائت على الست لما لم يتحقق اداء كثير تحقق اداء الخمس مع تذكر الفائتة حيث لم الفوائت
ستا المتروكة والخمس المؤداة ثم الاهم الا ان يمنع اشتراط اداء الست مع تذكر الفائتة على هذه الرواية
ويحمل ما في الكتاب على ظاهره بما عليه قوله الا ان يزيد الفوائت على ست صلوات او نقل اشتراط الست هنا ليس
لاجل ان يتحقق الكثرة في الفوائت فيسقط الترتيب بينها وبين الوقتية السابعة بذلك حتى لا يحتاج الى الست
لغيره بل يتحقق الكثرة فيما بين المؤديات فيسقط الترتيب تخلل المؤديات الكثيرة بين المتروكة والسابعة من الوقتيات
فان تخلل المؤديات الكثيرة يسقط الترتيب كما يسقط الفوائت الكثيرة فقد ذكر في الذخيرة ان الحاكم
الشهيد ذكر في المنتقى عن ابي يوسف في ابي الليث وعليه الفتوى لان الترتيب بين الفائتة وبين
هذه الوقتية ليست بواجبة لان المتخلل بينهما كثير وهذا نقل حصل بتخلل الكثير في المؤديات سقط الترتيب
فاشتراط اداء الست لتكثير المؤديات فيسقط الترتيب بين الفائتة والسابعة فلان
تؤثر في سقوط المتروكة وبين اخريها اول او ... اشتراط اداء الست لتحقق
الكثرة في المؤديات فيسقط الترتيب بينها وبين الفائتة وذلك ان الترتيب
بين المتروكات والوقتية انما يسقط اذا صارت الفوائت ستا وكذا الترتيب فيما بين المؤديات والمتروكة
انما يسقط اذا صارت ستا اعتبارا واحدا للجانبين بالاخر فكان انقلاب المؤديات الى الجواز بناء على سقوط

الترتيب بينها وبين الفائتة لا على سقوطه بين الفوائت والوقتية السابعة كما لو وقعت الكل الى ان في كلام
بعضهم والا لبطل السقوط حيث يثبت لان سقوط الترتيب بين الفوائت والوقتية انما يكون بضرورة كثرة
الفوائت والكثرة يبطل بعود الموديات الى القلة لاسيما عند من يقول بعود الترتيب بعد زوال الكثرة الموجب
للسقوط ثم ذكر في الذخيرة من ترك خمس صلوات ثم صلى السادسة موقوفة فاذا صلى السابعة جازت بالاجماع
وجازت السادسة عند ابي حنيفة لان التوقيف كان لاجل الترتيب فاذا صلى السادسة سقطت
من الترتيب فعادت السادسة الى الجواز هذا كلامه وهو اشارة الى ان سقوط الترتيب وجواز الموديات بالكثرة
الفوائت دون ان الموديات لا يعلم كثرتها في هذه المسئلة فيشكل بما ذكر ان الكثرة في الفوائت يتحقق باداء
خمس صلوات ولا معنى لاشتراط الست وتوقف الجواز على اداء السابعة عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان التوقيف كان
لاجل الترتيب فاذا صلى السابعة سقطت الترتيب فعادت السادسة الى الجواز هذا كلامه وهو اشارة الى
ان سقوط الترتيب وجواز الموديات لانعدام كثرتها في هذه المسئلة بما ذكرنا ان الكثرة في الفوائت يتحقق باداء
خمس صلوات فلا معنى لاشتراط الست وتوقف الجواز على اداء السابعة عند ابي حنيفة وبطلان السادسة
عندهما في المسئلة المذكورة والاقرب ان نقول اراد بقوله ست صلوات الخمس المكتوبة والسادسة الوتر
الواجب وذكر في المغني اشتراط اداء الخمس فحسب الاوقات لا يشكل شيء والله اعلم **قوله** وعند نفوذ فساد
الاجزاء لجهل لان علة سقوط الترتيب الكثرة فانما يثبت الحكم اذا ثبتت الكثرة فيما بعدها لا في نفسها اذ العلة
لا يوثر في نفسها ولان الحكم مع العلة يقترنان والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب فاذا ثبتت صفة
الكثرة بوجود الاخر استندت الصفة الى اولها بحكمها فيجوز كذا في الكافي وفيه بحث اما على تعليلها فلانه يقتضي ان
لا يسقط الترتيب فيما بين الفوائت اذا كثرت ضرورة ان علة سقوط الترتيب هو الكثرة فاذا ثبت
يثبت الحكم فيما بعد لا في نفسها وقد تقرر ان الترتيب عند كثرة المتروكات يسقط بينها وبين الوقتية ويسقط
فيما بين المتروكات انفسها ايضا واما على تعليله فلما عرف ان العلة اذا كانت ذات وصفين يضاف الحكم الى الاخر
موجودا كما في المرأة في السفينة والقدح الاخير فان السفينة انما تغرق لثقل الحاصل بمجموع المتاع الموضوع عليه
مع ذلك يوجب الضمان على صاحب المن الاخير وكذلك السكر يحصل بجميع القدحات المشروبة مع انه يضاف الى القدح
الاخير فيجب ان يضاف الحكم هنا الى الاخر فلا يثبت قبله **باب سجود السهو قوله** فتعارضت
روايتا فعله فبقي التمسك بقوله والحاصل ان بقول الاقوال في هذا الباب ايضا متعارضة فقد روي عنه عليه السلام
اذا شك احدكم في صلوته فلم يدر كم صلى اثلثا او اربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين
قبل ان يسلم فيجب ان يصار الى القياس مع وجود النافي والنافية قبل السلام فكذا ما يخرج **ثم هنا بحث** وذكر
ان السنتين اذا تعارضا يجب المصير الى القياس وقول الصحابي المنقول معناه ولا يجب المصير الى سنة ثالثة
وفعل الرسول ايضا سنة فالمصير الى قوله او فعله عند تعارض القولين مصير الى السنة الثالثة عند
تعارض السنتين وانه باطل بل الواجب عند تعارضهما المصير الى القياس او قول الصحابي كما هو المذكور في الاصول
وجوابه ان المراد بقوله واذا تعارض السنتان يصار الى القياس او قول الصحابي هو انه اذا تعارض النسيان

احدها
من جنس القول او الفعل فصار الى جنس اخر من الدليل والقول مع الفعل جنسان متغايران فيصار الى
عند تعارض القولين او الفعلين وذلك ان السنتين القوليتين كالكلام يتناقض اوله مع اخره فيكون
خارجا عن حيز الاعتبار فلا يكون شيء منهما معتبرا على حدة حتى يعارض مع دليل اخر من نوع اخر فيبقى القول او الفعل
الذي لم يعارضه من جنسه معتبرا سالما عن المعارض وكذا الفعليين اذا تعارضا الى القولية
لانهما من حيث ان فاعلهما واحد بمنزلة قول واحد تناقض اوله مع اخره فكان خارجا عن حيز الاعتبار فلا يعارض شيء منهما
قوليته سالمة عن المعارض اما اذا تعارضت القولية مع الفعلية فيجب ان لا يصار هنا الى القياس
او قول الصحابي المنقول معناه لان شيئا منهما لا يخرج عن حيز الاعتبار ليكون كل منهما نوعا اخر من الدليل فلا يكون
كقول واحد متناقض مع اخره حتى يخرج عن حيز الاعتبار فيتعارض احدهما القياس الذي يخالفه فلا يكون
القياس سالما عن المعارض حتى يعمل به بل يجب الترجيح ثم يشكل بان المصير عند تعارض الدليلين انما يكون الى ما
دونهما اذ القول فوق الفعل وجوابه المنع فقد يصار عند تعارض الايتين القطعيتين الى المتواتر من السنة
مع ان المتواتر دليل ادنى من الايتين المتعارضتين ايضا هذا ليس من باب المصير بل هو عمل بالراجح عند تعارض
لتعارض احد الفعلين ليثبت العمل بالراجح بالطريق الاولى فان الادنى لو لم يكن متعارضا لوجب العمل
بالقول الراجح فكيف اذا كان متعارضا **قوله** ولان سجود السهو مما لا يتكرر والحاصل ان نقول السجدتان
تكفيان عن كل سهو في الصلوة سابق على السجدتين او لاحق بهما لما كان التداخل في الاسباب كسجدة التلاوة
فلا يتوهم التكرار او لزوم النقص بلا جبر على تقدير ان يسجد قبل السلام ومذهب الشافعي في التداخل والاكتفاء
بالسجدتين وان تكرر ما يقتضي السجود من نوع او نوعين قبل السجدتين او بينهما او بعدهما قبل السلام منصوص
عليه في شرح الحاوي الا ان يقال ان السجدتين وان كانتا تكفيان عن سهو لاحق فلا شك انه يبقى السهو اللاحق
ما اجبر صورة فيبقى صورة النقص وذلك يكفي الاولوية السجود بعد السلام فيكون التعليل الثاني لاثبات الاولوية
كما هو ظاهر الرواية والتعليل الاول وهو تساقط الافعال المتعارضة والعمل بالقول الراجح لاثبات وجوب
تقديم السلام على السجدتين كما هو رواية غير الاصول او يقال لا نم ان سجود السهو عبادة خالصة
بل هو عبادة في معنى العقوبة كالكفارات ودماء الحج وذلك ان السهو لا يخلو عن تقصير ما وانه جناية فوجبت
السجدتان زجرا له عن التقصير وترك التثبت والتداخل في الكفارات والدماء يكون في الاحكام دون
الاسباب فكذا التداخل في سجود السهو يجب ان يكون تداخلا في الاحكام دون الاسباب فيكفي عن سهو
سابق لا عن لاحق بخلاف سجود التلاوة فانها عبادة خالصة لان سببه عبادة خالصة فيكون التداخل فيه في
الاسباب دون الاحكام فيجزئ عن السابق واللاحق والشافعي وان قال بالاكتفاء بالسجدتين عن سهو لاحق
فلو مجوع في ما قلنا فيكون الالزام بما بينا ثم يشكل بان سجود السهو يرفع السلام لانه يوجب العود الى حرمة
الصلوة والمحلل عن حرمتها هو السلام فيجب الخروج عنها بالسلام فان وقع منه سهو في هذا السلام بان تاخر
لزم السجود اي السهو فان سجد تكرر السجود وانه غير مشروع والا بقي بعض اللزم **قوله** وبعد الخلاف في الاولوية
حتى لو سجد قبل السلام جاز في ظاهر الرواية لان فعله حصل في فصل مجتهد فيه فلا يحكم بفساده كذا في الكافي قلت

لما كان الخلاف في الاولوية لا في الجواز على ما مر في قوله وهذا الخلاف في الاولوية لم يكن للتعليل لانه فعله
حصل في فصل مجتهد فيه وجه لان السجود قبل السلام لما كان جايزا بالاتفاق لم يكن الاختلاف
في الجواز وجه ولم نظر لقول من يقول بالفساد فاين ولان استغل بما يكون مجتهدا فيه ولا يكون من جهة
غيره يقول بفساده كاداء الوقتية مع تذكر الفائتة فان اعتبار هذه الوقتية مجتهد فيه مع انه
ليست بجايزة عندنا وايضا لما كان الخلاف في الاولوية دون الجواز لم يكن للمصير الى قول النبي ثم
بعدما اختلف فعله لا الترجيح بالوجادة والمروي معنى بل الجايز حينئذ جميع ما روي في هذا الباب
عن النبي صلى الله عليه وسلم تعليم للجواز وترك الافضل تعليما للجواز ليس بمكروه من النبي عليه السلام
على ما عرف الان نظرا لما ذكر من ان الاختلاف في الاولوية فذلك رواية الاصول وروي عنهم انه
لو سجد قبل السلام لا يجزيه لانه اداه قبل وقته وما ذكر من المصير الى قول النبي عليه السلام والترجيح
بالرادي والمروي فلانه قال توجيه غير رواية الاصول واما على رواية الاصول فكل ما روي من فعله عليه
السلام وقوله محمول على بيان الجواز قوله صرف السلام المذكور الى المتعارف وفيه بحث اذ السلام
في الحديث مذكور بلفظ المفرد وذكر المفرد وارادة المتعدد لا يجوز كما في طلقي نفسك حيث لا يجوز نية
الثنتين فيه وصرف الى المتعارف وان كان هو المثنى لكن يجب المحافظة على مدلول اللفظ ومدلوله هنا
واحد ليس الافراد به الواحد المتعارف وهو السلام فاما ان لا دخل مدلوله بل يضاده فلا وجه له نعم
يجوز ان يراد بالمفرد المحلى باللام الجنس اثنان اذا كانا كل الجنس كما اذا كانت المنكوحة امة وقال لها طلقي
نفسك واراد الثنتين لا من حيث انه اثنان بل من حيث انه كل الجنس وكل الجنس من حيث انه واحد فكذا هنا
يراد بالسلام كل جنسه وهو اثنان ولكن الحمل على كل الجنس يحتاج الى القرينة الموجبة للحمل عليه
ولا قرينة هنا فيجب ان يحمل على الاقل المتيقن وهو السلام الواحد من كل وجه فالظاهر هو ما اختاره الامام
فخر الاسلام وصاحب الايضاح فانهم اختاروا انه يسلم تسليمة واحدة وذكر ان السلام كالكلام الا
ان التسليمة الاولى للتحليل والثانية تحية لا للتحليل لان التحليل يقع بالاولى فصار كأنه تكلم فكان الاحوط
ان ياتي بسجود السهو قبل السلام الثاني لان السلام الثاني كالكلام بعد التحلل والكلام بعده باطل
السهو فكان للسلام الثاني الشبهة معه قوله لان الدعاء محله اخر الصلوة قلت نعم ولكن اخرها القعدة
التي اتى بها قبل سجدتي السهو لانه نقض بالسجدتين حتى لو سجد للسهو ثم خرج من الصلوة ثم خرج من الصلوة
قبل ان يقعد جاز وبالجملة ان محل الدعاء انما هو القعدة الاخيرة والقعدة الاخيرة هي القعدة السابقة
على السجود فيكون المحل للدعاء قلت الدعاء انما شرع بعد التشهد وبالسجود به نقض التشهد فيجب
عليه ان ياتي به بعد السجود وكذا بالدعاء التابع له قلت هذا التشهد قضاء للتشهد المنتقض فيلحق
بموضعه فكان اتيانا بالدعاء بعد التشهد حكما قوله فعلا من جنسها فلما ان كان دليلا فيه نظر وان كان
يكفي فهو منع وقد يقال سجود السهو يلزم بتاخير الواجب او الركن وتاخيرهما ليس من افعال الصلوة وكذا ترك
الواجب يوجبه وليس من افعالها فيكون الزيادة من افعالها ليس بشرط للزوم السجود وجوابه ان

زيادة

زيادة فعل هو ليس منها انما يوجب السجود لانه يوجب ترك الواجب كانه قال اذا ترك واجبا فالشرط في المعنى
هو ترك الواجب كانه قال اذا ترك واجبا وسجود السهو لا يجب الا بترك الواجب قوله لانها تجب لجبر نقصان يمكن
في العبادة فكان واجبا في العبادة ان تقول لا نسلم انه تجب لجبر النقصان اذا كان يجوز له يجب للجبر لو كان واجبا
ثم شرعيته لجبر النقصان لا تقتضي وجوبها على الاطلاق بل اللازم حينئذ ان يجب اذا كان النقصان من ترك الواجب
وسن اذا كان بترك السنة وليس في معناه لانها شرعت لجبر نقصان حصل الواجب في العبادة فيكون الواجب
قلنا لما كان وجوبها لانها شرعت لجبر نقصان يمكن ترك الواجب لكان وجوبها بناء على وجوب تاخير صورتها
وقد بين الشيخ المص اشتراط وجوب ما يجبرها على وجوبها حيث قال واذا كان واجبا لا يجب
الا بترك واجب فيؤدي الى الدور على ان القول بان شرعيتها لاجل نقصان يمكن في العبادة مجرد واجب
مجرد دعوى وللخصم ان يقول بل شرعيته لجبر النقصان اعم من ان يكون النقصان ترك واجب او غيره لان
تركهما ايضا يوجب النقصان الان يقال ان سجود السهو لم ينقل عن النبي الا فيما ثبت لزومه علينا بدليل
ظني فلا نقول لا فيه قوله وكذا ذكر واجب مشكل لان القعدة الثانية فرض ولانه لا يتحقق تركها
الا بعد تقييده الصلوة بسجدة بان قيدها الخامسة بالسجدة لا يمكنه السجود ما لم يقيدها بالسجدة ما امكنه العود
فلا يتحقق الترك في الكافي وقيل ان يحمل على تاخير القعدة الثانية وفيه من الفساد ما فيه لانه ان اريد
بالواجب الفرض لم يرد به الواجب الحقيقي وقد اريدت الحقيقة في غير القعدة الثانية فلم يرد المجاز
لانه اريد حقيقة الترك في غيرها فلم يرد التاخير فيها لئلا يجتمع الحقيقة مع المجاز ولا تعالج الجمع بينهما
عند اختلاف المحل عند البعض ولنا ان نقول ياتي قوله وكذا ذكر واجب هذا التاويل اذ القعدة الثانية فرضة
وقوله كذا ذلك يتناول القعدة الثانية هذا كلامه قلت الظاهر ان هذا القائل حمل التشهد المراد به القعدة
على تعجيل القعدة بان الى الخامسة ساهيا ولم يقيدها بالسجدة حتى تذكر وعاد الى القعود فانه يجب
لتاخير القعود عن محله ساهيا فيكون المراد بالترك حقيقة الترك ويكون المراد بقوله كذا ذلك واجب
حقيقة الوجوب وهو ما يثبت لزومه بدليل ظني وقوله وكذا ذلك اشارة الى القعدة الاولى وتعجيل الخروج
الثانية والقراءة فيها فلا يتوجه عليه شيء من الاعتراض هنا قوله كان في لغو لا مامه لانه لو اشتغل بالسجود
يفوته المتابعة مع الامام في بعض افعال الصلوة لان العود الى ما يرفع التسليم وانه واجب الصلوة
ومتابعة فيما هو من افعال الصلوة واجبة بخلاف ما اذا زاد الامام سجدة او زاد في تكبيرات العيد
ما خرج عن اقوال الصحابة او كبر في الجنازة خمسا او قام الى الخامسة ساهيا حيث لا يتابعه المأموم لانه
ليس من افعال الصلوة فلا يلزم المتابعة فيه وبخلاف ما اذا لم يرفع الامام يديه عند الافتتاح
او لم يثن او لم يكبر عند الركوع او لا كان يحطاط او لم يسبح فيه او لم يقل التسميع او لم يقرأ التشهد
او لم يسلم او نسي تكبيرات التشريق حيث يفعله المأموم لان الاشتغال بهذه الاشياء لا يفوت المتابعة في شيء
من افعال الصلوة التي يجب فيها المتابعة بخلاف الاشتغال بسجدتي السهو وسجدة التلاوة او تكبيرات العيد او القعدة
الاولى او القنوت فانه اذا لم يفعله الامام لا يفعله المأموم لان الاشتغال به يفوت المتابعة فيما يجب متابعة الامام فيه

من افعال الصلوة فلا يجوز الاشتغال به قوله لثبوت السبب الموجب قيد بالموجب عن السبب كالسهو فان تعذر
في حق الاصل لا يوجب السقوط في حق التبع فان الامام اذا كان مسافرا سقط عنه الشفع الثاني ولا يسقط عن المؤتم
والوقت ان يتقرر السبب في حق الامام تقرر في حق المؤتم من وجه دون وجه فيوجب العبادة ان كان موجبا
لان بابها باب الاحتياط وهو في الوجوب ولا يسقطها ان كان مسقطا اذ الاحتياط في عدم السقوط فيجري باخذ
الاحتياط في كل فصل قوله ينقلب الاصل بمعاني العراق بتبع بعضي ليس روى كوجب وليس رود لس
حوران واحد وجمع بكسان قوله ولو كان الى القيام اقرب لم يعد وفي ظاهر الرواية ان لم يستو قائما يعود
لما روي عن مغيرة بن شعبة عنه اذا قام الامام في الركعتين فان ذكر ان يستوي فليجلس وان استوى
قائما فلا يجلس ويسجد سجدتي السهو كذا في المصابيح وانما لا يعود اذا استوى قائما لانه اشتغل
بفرض القيام ولا يترك الفرض للواجب وقد يحتاج الى الفرق بين هذا وبين ما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة
فانه يأتي بها ويرفض القعدة مع ان القعدة فريضة وسجدة التلاوة واجبة قال في الذخيرة والوجه
في ذلك ان القعدة الاخيرة ان كانت فرضا فهي لا تتم ما لم يخرج من الصلوة لانها ما شرعت بعينها بل للخروج
من الصلوة فلم يوجد ما هو المقصود منها الا بتم فلا يجوز رفضها لان رفض الفرض قبل التمام لمكان
الواجب جائز بخلاف ما لو ترك القعدة الاولى ساهيا وقام الى الثالثة فانه لا يعود لان القيام فرض
قبل التمام لعينه واذا وجد ادنى ما ينطلق عليه القيام تم الركن فلو عاد الى القعود يصير رافضا
للركن بعد التمام لمكان الواجب وانه لا يجوز وبخلاف ما لو ترك القنوت في الركوع حيث لا يعود الى القيام
لاجل القنوت في رواية لان الركوع ركن شرع لعينه فمن وجد ادنى ما ينطلق عليه اسم الركوع تم هذا كلامه
وفيه بحث اما اولا فلان القيام والركوع ايضا ما شرعا لعينهما انما شرعا ليتوصل بهما الى السجود ولو لم يقدر
على السجود وقدر عليهما لا يلزمه فصار كالقعدة فجواز رفض القعدة لمكان الواجب قبل اتصالها بما هو المقصود
منها دون رفض القيام والركوع قبل اتصالهما بما هو المقصود مما لا وجه له على انه صرح في الذخيرة فيما
بعد الركوع انما يتم بعد رفع الراس منه فاما قبله فليس بتام حيث قال اذا رفع راسه من ركوع الركعة
الثالثة وتذكر انه لم يسجد في الثانية الا سجدة فانه يسجد تلك السجدة ثم يتشهد الثانية يسجد للثانية
لا بعوده الى السجدة المتروكة لا برفض الركوع بعد تمامه وان تذكر وهو راكع فانه يسجد المتروكة ويتشهد ثم يقوم
ويصلي الثالثة بركوعها وسجودها لان الركوع قبل التمام قابل الرفض فاذا تذكر في الركوع وعاد اليها
فقد ارتفض هذا الركوع فيجب اعادته بخلاف ما بعد رفع الراس منه لانه قد تم وبعد التمام لا يقبل الرفض
على ظاهر الرواية هذا كلامه فان كان الركوع قبل رفع الراس منه غير تام محتملا للرفض وجب ان يصح
رفضه اذا تذكر القنوت فيه ثم ما اشتهر ان رفض الفرض لمكان الواجب قبل التمام جائز واما ثانيا فلان
المسبوق اذا لم ينتظر سلام الامام وقام وركع ثم سلم الامام وسجد للسهو رجع اليه وسجدهما معه واعاد
القراءة والركوع للسجود ولا سهو عليه ولو لم يتابع الامام لم تفسد صلوته فقد يرتفض القيام والقراءة والركوع
بعد التمام لمكان الواجب ويمكن ان يقال رفض الفرض لا يجوز الا للتكميل كرفض القعدة الاخيرة لسجدة التلاوة وللصيانة

عن البطلان كرفضها بالسجدة الصلبية ولا حاجة بنا الى رفض القيام اذا سهى عن القعدة الاولى فاستوى قائما
ولا الى رفض الركوع فيما اذا سهى عن القنوت لا للصيانة الصلوة عن البطلان لانها لا تبطل بترك القعدة
الاولى ولا بترك القنوت ولا للتكميل لا مكان التكميل بسجدة السهو واما المسبوق فلا يمكنه التكميل صلوته
الا بالرجوع والمتابعة فيلزم ذلك فان قلت اذا تذكر الامام تكبيرات العيد في الركوع او تذكر الفعل السورة
فيه يعود الى القيام للتكبير وقراءة السورة مع انه يمكن جبر التكبيرات او السورة بالسجدة ويمكن قضاء السورة
في الاخريين ايضا ولا حاجة الى رفض الركوع لا للصيانة ولا للتكميل اجيب بانه ذكر في بعض المواضع ان الامام
اذا انتهى عن تكبيرات العيد قيل يأتي بها في الركوع للصيانة وقيل يسقط قلنا ان يمنع واما السورة فتقع فرضا
اذا قراءها ورفض الفرض بعد الواجب الذي يقع عن الفرض جائز ثم الاظهر ان يقال رفض الفرض لتكميله
بالواجب جائز لان رفضه لتكميله بالجماعة وهي سنة جائز فلتكميله بالواجب اولى وتكبيرات العيد والقنوت
والسورة من واجبات القيام ومكملاته والركوع شبه بالقيام حقيقة وحكما اما عرفا فكانت مكملات
القيام مكملة للركوع حكما فكان رفضه لتكميل القيام كرفضه لتكميله وكان جائزا لان القعدة هي
فليست بواجبة من واجبات القيام ولا يصح رفضه لغيرها ان واجبات الصلوة على نوعين نوع
يتعلق بركن خاص كضم السورة والقنوت وتكبيرات العيد ونوع لا يتعلق بذكر خاص كالقعدة
وسجدة التلاوة فما هو من كل ركن خاص بالقصد ولا صالة فرض ذلك الركن لاتيانه مع
واجبه المكمل له قصدا جائز سواء امكن جبر النقصان بالسجدة ام لا لانه رفض صورة وتتميم معنى ثم تغيره
بالاصل وهو اتيان الفرض بعين ذلك الواجب احق من تغيره بخلفه وهو ان السجدة لان التكميل
بالخلف قاصر واما ما يتعلق بركن خاص فان امكن جبر النقصان بالسهو السجدة كالقعدة الاولى
لم يصح رفض فرض لاجله والا صح وذلك لان ما لا يتعلق بفرض من فروض الصلوة لا لاجله تكميله
لذلك الفرض من وجه لانه مكمل لجميع الصلوة تكميل لكل جزء منه وجه دون وجه لانه غير مكمل ازال الفرض
قصدا بل في ضمن الجميع فمن حيث انه مكمل صح رفضه اذا لم يكن التكميل بالاصل بسجدة كما في سجدة التلاوة
ومن حيث انه ليس بمكمل لا يصح رفضه اذا امكن تكميلا بها عملا بالاعتبارين وههنا فرق اخر لا يسعك
واضح وذلك ان ما وقع التصريح به من ان رفض الفرض لمكان الواجب لا يجوز لعلنا الله ان رفض
الفرض لتدارك ما فات من الواجب عن محله لا يجوز لانه ان فات عمدا فقد سقط فلا يصح الاشتغال
بانصافها برفض الفرض ولو اشتغل يفسد صلوته لانه ليس من اعمال الصلوة وان كان عن سهو
فقد امكن تداركه بالسجدة فلا ضرورة الى رفضه ورفض الفرض من غير ضرورة مفسد اما الواجب
الذي لم يفت عن محله فالمصلي مامور باتيانه فيجب اتيانه وان كان يرتفض في ضمنه الفرض لانه
رفض باذن الشرع وذلك كسجدة التلاوة فانها ما فاتت عن المحل لبقاء محلها ما دام المصلي في حرمة
الصلوة وكمتابعة الامام فان محل المتابعة باق ما لم يقيد الركعة بالسجدة وكذا القنوت والتكبيرات
وضم السورة فان محل الكل وهو القيام باق من وجه لشبهة الركوع به فيشتغل بها بالعود الى القيام وان

كان يرتفع الركوع في ضمنه قوله لانه اذ واجبا اراد به الواجب القطعي وهو الفرض كذا في الكافي وهذا
ايضا يحتاج الى التاويل اذ القطعي ثابت بدليل كالاية فيصير القعود الاخير ثبت بخبر الواحد الملتحق
بمجمل الكتاب او بالخبر المشهور وكل من ذلك ليس بقطعي فيراد القطعي ولو حكما والمشهور خبر الواحد الملتحق
بمجمل الكتاب في حكم القطعي وفي الشرح اذ واجبا وهو اصابة لفظ السلام وانه مشكل لان تاخير
الشيء انما يتصور اذا جاء وانه لم يات به في اول اوقات امكانه وما لم يقعد مقدار التشهد
لم يجئ اوان لفظ السلام فلم يتصور تاخيره والمسئلة فيما اذا لم يقعد وقام الى الخامسة لانه قام اليها
بعد ما قعد قبل ان يسلم حتى يصح ان يعلل بقوله لانه اخر واجبا في اداء لفظ السلام والله اعلم قوله
لانه استحكم فرضه الخ الاحكام استواكردن كار استحكام لازم منه قوله بوضع الجبهة لان السجود عبارة
عن الانخفاض وقد حصل بمجرد الوضع فمن شرط الرفع فقد زاد على النص فان قلت اذا احدث راكعا
او ساجدا توضأ وبنى ولا يعتد بالتي احدث فيها فلو كانت السجدة تتم بمجرد الوضع وجب ان يعتد
بالسجدة التي احدث فيها اجيب بان السجدة ان كانت بمجرد الوضع فالانتقال يجب الطهارة فرض
ايضا ولم يوجد فاوجب الاستيناف الانتقال موضع الطهارة لان السجدة لم تتم بعد قوله لان
تمام الشيء باخره واخرها الرفع اذ الشيء انما ينتهي بضده فان قلت الصلوة تتم عند مجرد
بعد اكمال فرائضه بغير صنع ينافيه فقد تمت الصلوة عنده وينتهي بغير ضده فلينتهي السجدة ايضا
بمجرد الوضع من غير فعل ينافيه اجيب بان القياس في الصلوة هكذا فقد تمت صلوته بغير خلاف
القياس او نقول الصلوة محدودة شرعا وكل ما هو محدود فتمامه بتحقق حدوده فاما السجدة
فليست بمحدودة وما لم يكن محدودة فاتمامه تحقق ضده كالتحريمة عند الكل لا يتم الا بضده او نقول
ان المراد بقوله الشيء انما ينتهي بضده هو الشيء الغير المحدود ولا محدودة شرعا والمحدود ينتهي بوجود
جميع اجزائه وحدوده بخلاف السجدة فانها غير محدودة فلا ينتهي الا بضدها بالفرد قوله ولم يصح
مع الحدث لم يقع موقعه ولو كان بالغاء لكان شيئا قوله صلى قاعدا واختلفوا في كيفية القعود
قال زفر يقعد كما يقعد المصلي وبه اخذ الفقيه ابو الليث لانه اليسر على المريض وقال العلماء
الثلثة يقعد في حال القيام متربعا او محتبيا فرق بين القعود الاخر والقعود الذي له حكم القيام
قوله ولا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه لقوله عليه السلام حين دخل على مريض يعوده فوجده
يصلي كذلك ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم برأسك وان مسعود رضي الله عنه دخل
على اخيه يعوده فوجده يصلي وترفع اليه عود فيسجد عليه فنزع ذلك من يد من كان في يده وقال
هذا شيء عرض لكم الشيطان فاوم بسجودك قوله فانه اي عجز المريض عن القيام حقيقة بان كان
معدا او حكما بان لحقه ضررا فانه عجز حكما دفعا للحرج قوله ولقوله عليه السلام صلى
قائما والحديث تمسك الشافعي فيما ذهب اليه من ان القيام فرض مطلقا سواء قدر
على الركوع والسجود اولا وعندنا انما يفترض عليه القيام اذا قدر على الركوع اما العاجز عنهما

فيصلي قاعدا يومي ايماء واما الحديث فقال الشافعي وهو محمول على ما اذا كان قادرا على الركوع
والسجود في حالة القيام بدليل انه ذكر الايماء حالة ما يصلي على الجنب دل ان المراد بحالة القعود على
الاركان كذا في المبسوط شيخ الاسلام هذا لفظه وفيه بحث لان ذكر الايماء في حالة ما يصلي بالجنب
متى كان دليلا على تقييد الامر بالقيام بحال ما اذا قدر على الركوع والسجود اذا كان دليلا على تقييد
الامر بالقعود بتلك الحالة ايضا وليس كذلك قوله لانه قائم مقامهما فاخذ حكمهما فيشكل ما ذكر في الكافي
ان الايماء في الركوع والسجود بعض الشيء لا يكون خلفا عن كله لما فيه من خلفية الشيء لنفسه وجوابه قدم تعليك
قوله والاولى هو الاولى خلافا للشافعي هو يتمسك بحديث عمران بن الحصين من قوله عليه السلام فان لم يستطع
فعلى الجنب وبما روي عن علي رضي الله عنه قال يصلي المريض قائما فان لم يستطع فجالسا فان لم يستطع
السجود اومى وجعل السجود اخفض من الركوع فان لم يستطع صلى على جنبه الايمن مستقبل القبلة واومى
بطرفه وان لم يستطع على جانب فقفاه مستقبلا ويجعل رجليه مستقبل القبلة ويتناول قوله الذين يذكرون
الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فانه ذكر الجنب في الاية قد نزلت في الصلوة واجيب عن حديث
عمران ان كان مرضه كان بالبواسير لا يستطيع معه الاستلقاء والترجيح بالعذر
لا يدل على اولوية واما حديث علي فمعارض بقوله عليه السلام يصلي المريض قائما فان لم يستطع فعلى قفاه
يومي ايماء فان لم يستطع فالله احق بقبول العذر منه ولان اشارة المستلقي الى هواء الكعبة
واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه تتأدى الصلوة اما الاية فالمراد بها هو الذكر
ساقطا على الارض يقال سقط على الجنب اي على الارض باي عضو كان قوله لانه يفهم مضمون الخطاب
وامتداد العجز اكثر من يوم وليلة مع العقل يفهم الخطاب نادر فلا يعتبر حرجا واما امتداده مع
العجز عن فهمه فغير نادر فاعتبر حرجا مسقطا وبهذا يسقط ما يقال ان المسقط هو الحرج اللاحق بالمكلف
في قضاء ما يدخل في حد التكرار دون العجز عن فهم الخطاب الا يرى ان الاغماء والجنون اذا لم يتم
يوما وليلة لا يسقط عنه الصلوة مع العجز عن فهم الخطاب لعدم الحرج في القضاء ويسقط عن الحائض
والنفساء لتحرجهما في القضاء مع القدرة على فهم الخطاب قوله للتوسل به الى السجود وفيه بحث اما اولا
فلان طول القيام احب من كثرة السجود عندنا لقوله عليه السلام افضل الصلوة طول القنوت اي القيام
ولما ورد في حديث عائشة في بيان صلوة النبي عليه السلام من قولها لا تسأل عن حسنهن
وطولهن فلو كان القيام للتوسل به الى السجود لكان كثرة السجود احب من طول القيام وجوابه ان طول
القيام انما صار احب لانه اجمع للقلب لما فيه من خلة الاضطراب الموجب للتوقف والسجود مع الجمع افضل
منهما مع التوقف فكان طول القيام لتكميل السجود فلا ينافي في شرعيته التوسل به اليه واما ثانيا فلان
هذا تعليل بمقابلة النص على قوله وقوموا لله قانتين فانه يقتضي وجوب القيام مطلقا فالتقييد
بما اذا قدر على السجود بالتعليل المذكور وجوابه ان هذا التقييد بالولاية وذلك انهم اجمعوا على ان الصلوة
عبادة تعظيم والتعظيم يتعقل في نفس القيام انما هو في السجود غير ان السجدة بالانحطاط في القيام عنا كان في التعظيم

منها بالانتقال من القعود فكان القيام فرضا لغيره فيسقط بسقوطه واما ثانيا فلما ذكر في الذخيرة انه
اذا كان قادرا على بعض القيام دون تمامه كيف يصنع قال الفقيه ابو جعفر يؤمر بان يقوم
مقدار ما يقدر فاذا عجز قعد حتى اذا كان قادرا على ان يكبر قائما ولا يقدر على القيام للقراءة
وان كان قادرا على القيام لبعض القراءة دون تمامها فانه يؤمر بان يكبر قائما ويقرأ ما يقدر عليه ثم يقعد اذا عجز
وبه اخذ الشيخ الاجل شمس الائمة الحلواني هذا لفظه فاذا كان ركنيته للتوسل الى السجود وسقطت ركنيته
اذا لم يتعقبه السجود وجب ان لا يفترض عليه بعض القيام اذا قدر على بعضه دون تمامه حيث لا يتعقبه
السجود اذ لا يمكنه ان يسجد من القيام لعجزه عن السجود بل لا بد وان يقعد ثم يسجد فلا يقع هذا القيام
وسيلة الى تكميل السجود وجوابه ان القيام لما كان مشروعا للتوسل به الى السجود كان الواجب منه هو
القيام الممكن من السجود ونفس القيام ممكن من السجود غير انه لا يتعقبه السجود لعارض وجوب الاقتداء
لضرورة تقديم القراءة ولكنه في نفسه ممكن من السجود فكان واجبا قوله لما فيها من نهاية التعظيم يعني ان الصلوة
عبادة تعظيم ولا تعظيم في القيام لكنه صار ركنا من حيث انه يكمل السجود فان السجود ما لا تتم اليه الا مع القيام
الكامل في التعظيم فكان معنى قوله التوسل به الى السجود انه للتوسل به الى تكميل السجود لما فيها الكمل
بالانتقال اليه من القيام نهاية التعظيم وعلى هذا الوجه يشكل ما ذكرنا انه يلزمه القيام اذا قدر على بعضه
كما قررناه ويشكل ايضا بان القيام على هذا كان مكملا للركوع ايضا فانه من القيام اتم فيجب ان لا يسقط اذا
اذا قدر على الركوع دون السجود لبقاء القدرة على بعض ما شرع له وعلى هذا يحتمل ان يكون المعنى ان
القيام كالتابع للسجود من حيث ان نفس التعظيم يحصل به ويتزايد بالركوع ويتناهى بالسجود فكان الاصل
في افعال الصلوة التي هي عبادة تعظيم هو السجود وباقي الافعال يجب تبعا فيسقط بسقوطه وهذا غير تام لان هذا
النوع من التبعية لا يوجب سقوط التابع الا يرى ان الايماء بالركوع والسجود لا يسقط بالعجز عنهما
كالتابع لعدم معنى التعظيم فلان لا يسقط القيام الذي هو ركن على حدة اولى ويحتمل ان يكون المعنى ان القيام
عبادة غير معقولة وما عرف عبادة الا على وجه يترتب عليه الركوع والسجود فاذا عجز عنهما لم يكن القيام عبادة يمكن
نعم لو ان يقول ان القيام كما عرف عبادة عند ترتيب الركوع والسجود وبفعل النبي عرف عبادة ايضا
عند العجز عنها والقدرة على الايماء باطلاق قوله عم يصلي المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا وان
لم يستطع فعلى قفاه يومئ ايماء فانه عم امر المريض بالصلوة قائما على الركوع والسجود امر بالقيام
حيث يكون قاعدا مطلقا قدر عليهما او لم يقدر ثم عين الايماء بالاضطجاع اذا لم يقدر على القعود حتى
انه اذا قدر على الايماء بالقعود واومى مستلقيا لم يجز فعلم ان المراد بالصلوة قاعدا ثم ان يكون
بركوع وسجود او بالايماء والا لم يتاتى الترتيب بين القعود والاضطجاع في الايماء فوجب ان يراد
بالصلوة قائما ايضا ما عم الصلوة بالركوع والسجود او الايماء بهما قوله لانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومي فان قيل
الايماء خلف فينبغي ان يجوز كالمتيمم او المتوضي والماسح والغاسل قلنا الايماء بعض الركوع والسجود وبعض
الشيء لا يصلح خلفا عنه كذا في الكافي قلت صرح المص فيما تقدم بان الايماء خلف عن الركوع والسجود ايضا ثم يكون الصلوة

الاكثر

الاكثر مقام الكل ولذلك لا يجعل الشيء خلفا عن كله واما ما ذكر من ان فيه جعل الشيء خلفا عن نفسه
فقد مر ما حله في باب شروط الصلوة فالظاهر ان يقال صاحب الخلف في شرط من شروط
الصلوة كصاحب الاصل في حق الكل اذ الشرط مقصود لا يؤثر ضعفه في ضعف المشروط بخلاف
صاحب الخلف في ركن من الاركان فما ساوى حاله حال صاحب الاصل اذ الشيء يضعف بضعف ركنه
فيجوز اقتداء الغاسل بالماسح والمتوضي بالمتيمم ولا يجوز اقتداء الراكع والساجد بالمومي قوله وان قعد بغير عذر
يكره بالاتفاق اي باتفاق الروايات عن ابي حنيفة رح بخلاف الاتكاء بغير عذر روايتان عن ابي حنيفة رح
واما القعود من غير عذر فانه مكروه باتفاق الروايات ولكن بهذا الوجه غير صحيح فقد قيل
عنده يكره الاتكاء بلا عذر بخلاف القعود فانه لو قعد بعد ما افتتح قائما لا يكره عنده والفرق انه مخير
ابتداء بين ان يفتتح التطوع قائما وان يفتتحه قاعدا فيبقى بهذا الخيار في الانتهاء فجاز القعود بلا كراهة
وفي الاتكاء هو غير مخير بين ان يصلي متكئا وبين ان يصلي غير متكئ بل كره له ذلك لما فيه من سوء الادب
واظهار التجبر فكذا في الانتهاء كذا في الكافي نقلا عن المحيط وقيل اراد الاتفاق بينه وبين صاحبيه
وعندهما ان كان لا يجوز الصلوة فعدم الجواز يستلزم الكراهة فيصح ان يقال يكره بالاتفاق وقيل نفس القعود
مكروه بالاتفاق غير ان اتمام الصلوة مع القعود لا يجوز عندهما ويجوز عنده قوله وعندهما من حيث
الساعات حد والكثرة ههنا بالزيادة على ساعات يوم وليلة وحد ابو حنيفة في سقوط الترتيب بين الفوائت
والوقتية وبين الفوائت انفسها على صلوات يوم وليلة فلا بد من الفرق ثم ما ذكر في وجه الاستحسان من قوله
ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيتحرج في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج يقتضي ان لا يعتبر الزيادة
على الساعات اذا لم يرد الفوائت على وظيفة يوم وليلة اذ الخروج انما يتحقق بالدخول في حد التكرار حقيقة
وذلك بالزيادات على صلوات يوم وليلة الا ان يقال الوجه المذكور للاستحسان يجري في الاغماء خاصة ولهما وجه
اخر وهو ان الاغماء لكونه ينافي فهم الخطاب يجب ان يكون مسقطا للصلوة قل او كثر غير انه اذا كان قليلا
يشبه النوم فالحق به ولا كذلك اذا كثر فاعتبر حكم نفسه والنوم لا يزيد على ساعات يوم وليلة فاذا زاد الاغماء
على ذلك لا يعتبر بالنوم بل يعطى له حكم نفسه واما الترتيب فانما يسقط عند الكثرة بان يزيد على صلوة يوم وليلة
ويحتمل ان يكون الوجه المذكور للاستحسان على قول الكل بان يقال المسقط معنى وهو الاغماء موجود
غير ان عدم الحرج في القضاء اوجب الحاقه بالنوم وفيما اذا زاد على ساعات يوم وليلة ان كان لا يتحقق الحرج
حقيقة لعدم دخول الوظيفة في حد التكرار حقيقة فهو يتحقق حكما حيث يتكرر الوظيفة حكما اذ الصلوة الخمس
وظيفة ساعات يوم وليلة فاذا زاد الوقت على ذلك صارت الوظيفة كالمتكررة كما ذكروا في الصوم
فاعتبار جانب عدمه يقتضي الحاقه بالنوم فلم يلحقه بالنوم بالشك فينبغي الاعتبار لذاته وانه مسقط
قوله وهو المأثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهما الظاهر انه متصل بقوله وعندهما من حيث الساعات
ولكن اثر علي وابن عمر رضي الله عنهما على ما في الكافي من ان عليا رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن و
ابن عمر رضي الله عنه اغمي عليه ثلثة ايام فلم يقض الصلوات لا يصح دليلا على اعتبار الزيادة من حيث الساعات دون الصلوات

على ما لا يجئ واستدل في الكافي باثر علي وابن عمر رضه على اصل المسئلة وهو قوله ومن اغمي عليه خمس صلوات
او دونها قضى وان كان اكثر من ذلك لم يقض وانه صحيح جدا ويمكن ان يعرف قول المصنف وهو المأثور
الى اصل المسئلة وان كان خلاف الظاهر **باب سجدة التلاوة قوله** السجود برا فيين نهادن وفرو بي
كردن واسم السجدة بالفتح في العراح **قوله** اربعة عشر وقال مالك لا سجدة في السبع الآخر لانه عليه
السلام لم يسجد فيها بعد ما هاجر الى المدينة **قلت** يحتمل انه لم يسجد فور انهم سجد بعد ولان هذا الحديث
لا يكاد يثبت لما روي في الصحاح عن ابي هريرة رضي الله عنه **قال** سجدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
في اذا السماء انشقت واقرأ وابو هريرة رضي الله عنه انما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السنة السابعة
من الهجرة ولو ثبت فالتاويل انه لم يسجد على فورة **قلت** هذا التاويل بعيد جدا كما وقع في رواية ابي
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يسجد في شيء من المفصل منذ تحول الى المدينة **قوله** الصلوة **قلت**
في الحج سجدة واحدة عندنا وعند الشافعي رحمه الله سجدتان لقوله عليه السلام في الحج سجدتان وبه نقول
لكن الثانية للصلوة كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو الظاهر فقد قرنت بالركوع قال الله تعالى اركعوا
واسجدوا والسجدة المقترنة بالركوع سجدة الصلوة كقوله تعالى واسجدي واركعي **فان قلت** روي عن
عمرو بن العاص رضي الله عنه ان النبي عليه السلام اقراه خمس عشرة سجدة منها ثلثة في المفصل وفي سورة الحج
سجدتان وعن عقبة بن عامر قلت يا رسول الله فضلت سورة الحج بان فيها سجدتين قال نعم ومن لم يسجدهما فلا
يقراهما **اجيب** بان الاول غريب والثاني ضعيف كذا في المصابيح **قوله** واجبة لما روي معاذ بن جبل
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان جبريل عليه السلام اذا اتى من القرآن فيه سجدة نراه
ثم نخرج ساجدا وامرني في ذلك ثم يقول يا محمد واجب عليك وعلى امتك وقال الشافعي رحمه الله سنة
مؤكدة لانه عليه السلام قراها ولم يسجد لها وقال زيد بن ثابت قرأت سجدة ص والقرآن على النبي
عليه السلام والنجم ولم يسجد فيها وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرا يوم الجمعة على المنبر سورة النحل
حتى اذا جاء السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه حتى اذا كانت الجمعة القابلة قراها حتى اذا جاء السجدة
قال يا ايها الناس انا نمر بالسجود فمن سجد فقد اصاب ومن لم يسجد فلا اثم ولم يسجد عمر رضي الله عنه
ان الله تعالى لم يفرض علينا الا ان نشاء **قوله** لنفاذ تصرف الامام عليه **قلت** بهذا القدر لا ينتقض دليلا على عجزه
لان التصرف في قبول الهبة عن الصغير العاقل نافذ عليه وانه غير محجور عن هذا التصرف حتى لو قبل الهبة
بنفسه جاز وكذا قنوت الامام ربما ينوب عن قنوت المقتدي حتى انه اذا ادرك الامام في الركوع في الركعة
الثالثة من الوتر في رمضان كان مدركا للقنوت مع ان المقتدي غير محجور عن القنوت بل
مامور به وكذا سجدة الامام عن التلاوة ينوب عن سجدة المامور اذا اقتدى في الركعة التي سجد الامام
فيها وهو لم يسجد معه مع انه ليس بمحجور عليه فعلم ان ولاية الامام ونفاذ تصرفه على المقتدي لا يوجب عجزه
عن ذلك التصرف فالتعليل غير مطرد ولو زيد عليه بان نقول نفاذ تصرف الامام عليه مع كونه ممنوعا
عنه كما اشير اليه في الكلام لم ينعكس لان الصبي محجور عليه في التصرف الضار مع انه لا يظهر نفاذها عليه

من عجزه

من عجزه وكذا السفيه والمريض مرض الموت والمفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس فجاز ان يكون
الحائض والجنب محجورين عن القراءة مع عدم نفاذ قراءة غيرهما ولا يتم الفرق على ان المقتدي غير ممنوع
عن القراءة في السرية عند البعض حتى لو قرأ لا يكره وهو اختيار الامام ابو حفص وبالجملة ان نفاذ
التصرف لا يدور مع العجز وجودا ولا عدما فلا ينفع للتعليل به ولا يجعل جزء العلة لو زيد في
التعليل كونه ممنوعا عن التصرف اورده واتقر فيه عليه الا ان يقال انه خرج مخرج الاستدلال وتقرير
ان المقتدي محجور عن القراءة غير معتبر شرعا حتى لو سقط به فرض القراءة عرفنا ذلك بنفاذ تصرف
الامام عليه لانه دليل الولاية والولاية دليل عجز المولى عليه والمقتدي ليس بعاجز عن
القراءة حسا فعلم انه عاجز شرعا فيلحق قراءته باصوات الطيور وذلك هو العجز وتصرف المحجور
لا حكم له واما الصبي فهو عاجز حسا اما قبل ان يعقل فظاهر وكذا بعد لنقصان عقله والناقص من وجه
من وجه معدوم من وجه فكان عاجزا من وجه قادرا من وجه فقلنا جاز قبول الهبة ونقل
قبول وليه عليه ايضا اعتبارا لجانبي القدرة والعجز جميعا **نعم** يشكل بان قراءة الامام تقع على
المقتدي بجهة الركن وسقوط الفرض فيدل على عجزه عن اداء الركن بقراءته واسقاط الفرض بها
لكن لا يلزم ذلك عجزه عن اصل القراءة بمعنى انه لو اتى بها لا يقع عبادة ولا يورث ثوابا بل الظاهر
ان المقتدي يثاب على قراءته وان كان يأثم ايضا كمن يصوم صوما يصح بقراءته يوجب عجزه عن اصل
القراءة لانه لو كان قادرا عليها يوم النحر والسجدة تجب بالقراءة من حيث هي الامر حيث انها ركن
الصلوة وجوابه ان العجز عن اداء الفرض فيها الى ما عليه من القراءة وحيث لم يصح علم انه عاجز عن نفس
القراءة وانها في حقه كصوت الطاير لا يتعلق به ثواب لا يقال هذا تعليل بمقابلة النص وهو قوله
عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها لانا نقول انه ليس بتعليل بل هو تمسك بما انعقد
عليه الاجماع من ان تصرف المحجور لا عبرة به **قوله** فلا يتادى به الكامل مشكل اذ النهي في غيره
لا يمنع الاداء كالصلوة في الارض المغصوبة واداء الغائبة في ضيق الوقت والنهي عن السجدة لمعنى في غيره
وهو تاخير الركن فينبغي ان يجوز وجوابه ان هذه السجدة كالتحريم من حيث انها موخرة واجبا بخروج
الامر باتمام الركن او الانتقال منه الى ركن آخر بتحريم من حيث انها فعل ليس من افعال الصلوة او التحريمة
كاسمها تحرم جميع ما سوى افعال الصلوة والاولى ان كانت لا تمنع الاداء لانها حرمة الوقتية
في ضيق الوقت فالثانية تمنع لانها حرمة صوم يوم النحر تعرف بالتامل فعلى هذا ينبغي ان يعبر
النهي بالنهي المستفاد من جعل التكبير تحريمة قوله عليه السلام تحريمها التكبير لا بالمستفاد من الامر
باتمام الركن او الانتقال منه على ما فسر في الكافي وتبعه الشارحون **قوله** لانها صلوتية المعنى
من الصلوتية بعد ان يكون للتلاوة التي هي من افعال الصلوة **فان قلت** كيف يتحقق عدم السجود
وسجود التلاوة لسجدة الصلوة والام ينو **قلت** نعم اذا قرأ آية السجدة وسجد لها على الفور اما
اذا لم يسجد وقرأ ثلث آيات وركع او سجد سجدة صلبية نوى بها التلاوة لم يجز لان السجدة صارت

وبنا عليه لفوات وقتها فلا يتادى في ضمن الغير كذا في الكافي بوضحه ان الواجب بالتلاوة هو السجود بعد وضع
الجبهة على الارض لقوله عليه السلام السجود على من تلاها السجدة على من سمعها خبر انها واجبة لاظهار التخالف
مع المتمردين او الموافقة مع المطيعين باظهار التواضع والخشوع لانها عند ذكر استكبار المتكبرين او الطاعة
المطيعين والموافقة او المخالفة انما يظهر اذا خر راكعا او ساجدا وقت التلاوة واكتفى به عن سجدة التلاوة
اما اذا لم يركع اولم يسجد على الفور لا يجري الى السجود لانها الواجب بالنص وغير الواجب لا يسقط
الواجب الا اذا ادي مقصوده ولا يتادى المقصود بالسجود الا اذا اتى بالركوع او السجود
الصلبية وقت التلاوة فاذا فات عن وقتها صارت السجدة دينا عليه بعد انها لم تسقط
الا بعينها وعلى هذا يجب ان يحمل كلام الشيخ حتى لا يشكل عليه بان السجدة لا تجب على الفور ولا يتحقق
فواتها ما دام في الصلوة **قوله** ولها مزية الصلوة فلا تتادى بالناقص ايضا مشكل لان صيام رمضان
افضل من صيام سائر الايام لان لوقت رمضان شرف ليس لغيره قال عليه السلام من فاته
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله مع ان قضاء رمضان في ايام اخر جائز اجماعا فعلم
ان هذا النوع من النقصان لا يمنع الاداء توضيحه ان النقصان المانع من الاداء هو النقصان الذاتي
كنقصان الصلوة بنقصان الوقت باعتبار رجوعه الى ذات الصلوة على ما عرف تحقيقه في الاصول يوثر
نقصانه في نقصان الصلوة نفسها اما التفضيل من حيث الاوصاف والفضيلة كنقصان الصلوة
بترك الواجب او السنة فلا يمنع الاداء الا ان يقال ان سجدة التلاوة لما صحت في الصلوة علم
انها اعتبرت جزءا لها لامتناع جبر افعالها بها ومتى اعتبرت جزءا وجب ان يودي بوصف الجزئية
لانه وصف مقصود والفضيلة الثانية بجهة كونها جزءا للصلوة واجب الرعاية كسائر اجزاء الصلوة
فانها لا تقضى خارجها وجب محافظة ما لها في فضيلة الجزئية كذا هنا بخلاف صوم رمضان
فانه وان كان افضل ولكن هذه الفضيلة ليست بواجب الرعاية شرعا حيث جوز الشرع
قضاءها في غيره نعم لقائل ان يقول التلاوة لم توجب الا من حيث انها تلاوة اية من القران
متضمنة لامر بالسجود او الاخبار من استكبار الكفرة عن السجود او الاخبار عن طاعة
المطيعين **قوله** ولا يختلف بمجرد القيام لان صاحب المجلس يقوم مرة ويقعد اخرى الا يرى انه
لو باع وهو قاعد فقام فقبل المشتري صح ولو تبدل المجلس بالقيام لا يصح قبوله كذا في الكافي
فان قلت قال في البيوع وايهما قام عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب اذ القيام دليل الاعراض
والرجوع وهو اشارة الى انه لو باع وهو قاعد ثم قام ولم يبرح عن مكانه بطل الايجاب
اجيب بان المسئلة روايتين على ما سنذكر لك ان شاء الله تعالى فلا يتناقض **باب صلوة المسافر** **قوله** لان الثانية هي المستتبعة اي الثانية هي التي يستتبع الاولى لكونها صلوتية دون
الاولى فانها لا يستتبع الثانية فلو اكتفى الاولى بها لزم استتباع الاولى الضعيفة للثانية القوية
قوله لان الثانية ان كانت قوية من حيث انها صلوتية فالاولى قوية من حيث انها سابقة

غير

غير ان الصلوتية ترجحت في المسئلة الاولى باتصالها بالمقصود والاتصال في ضمن الاولى فيجب
ان يجعل مترجحا به وما يقال في الجواب ان الترجيح بكونها صلوتية ترجيح بما يرجع الى الذات فيترجح
على الترجيح بالسبق الذي هو ترجيح بالحال وفيه بحث لان السبق وكونها صلوتية كل منهما ترجيح
بالحال بالقطع بان كونها صلوتية ليس بتمام براجع الى ذات السجدة وكذا ما يقال لو استتبعت الاولى
الثانية لزم خلو الصلوة من القراءة اذ ليس من ضرورة الاتحاد والسببية في حكم والحاجة داعية اليه
ان يتحد في غيره ولا حاجة اليه الا انه لو كرر اية السجدة في الركعتين ترجع بسجدة عند ابي يوسف
رحمه الله مع انه وصل بما ذكرنا انه ليس من ضرورة الاتحاد في حكم لحاجة داعية الاتحاد في حكم
اخر الا ان يقال بانه ان كان لا يوجب الاتحاد في حكم اخر فلا اقل من الشبهة فيما هنا لان
محمد رحمه الله لا يقال بالتداخل فيما اذا كرر اية السجدة في ركعتين لئلا تخلو الثانية عن القراءة
ودليله انه لم يكن موجودا فهو يورث شبهة وفرض القراءة لا يتادى بما فيه شبهة بخلاف شبهة
خلو الثانية عن القراءة او القراءة في الركعتين ليست بفرض منقطع **ثم هذا** انما ينافي
فيما اذا لم يعد في الركعات كلها سوى اية واحدة واحدة من اية السجدة قد قراها خارج الصلوة
ولا ينافي فيما اذا لم يتلها اية السجدة في غير الصلوة ثم شرع فيها في مجلس ذلك وقرأ في ركعة ثم قراها في ركعة
اخرى غيرها اذ ليس في هذه الصورة شبهة خلو الصلوة عن القراءة بل شبهة خلو ركعة واحدة عنها
وانه غير قادحة والاولى ان يقال ايضا بالقعود يجب من الامام ترتبه عليها انما ينقطع على الثانية
لو لم يكن موجبة اذ لو اوجب لو جبت السجدة وترتب عليها ترتبها على الاولى فيتوقف عدم
كونها موجبة على عدم الانتقال وعدم الانتقال متوقف على عدم كونها موجبة من ذلك دور فلم يبق
لترجيح الثانية الا كونها صلوتية والسبق القوة قرب ضعيف يكون سابقا الامر حيث ان السابق يرجع
موجبا لما وجد لعدم المزاحم ثم اذا وجد سبب اخر فاما ان يحكم ببطلان تاثير الاول باستتباع الثاني
اياه او بمنع الثاني ان يصير موجبا والمنقول الاسهل والكل لا يسلم انه يمنع موجبا لما وجب لا يجوز ان يكون الامر
مراعي ان وجد بعد ذلك سبب قوي يضاف اليه والا الى الاولى فلا تاثير للسبق اذن الا ان المصنف
رحمه الله عارض ما قالوا ان للاولى السبق للثانية الاتصال بطريق الجدل كانه عارض الفاسد بالفاسد
والتحقيق ما قال اولا من ان الترجيح لكونها صلوتية **قوله** لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة
والمسافر ثلثة ايام ولياليها عم الرخصة الجنس لان اللام فيه لاستغراق الجنس لعدم المعهود فاقتضى تمكن كل
مسافر من مسح ثلثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر هذه المدة الا ان يكون اقل مدة السفر
ثلثة ايام اذ لو كان اقل من ذلك بعض المسافرين عن استيفاء هذه الرخصة هذا تقرير الكتاب وفيه اشكال
اما الاول فلا مكان ان يمسح كل مسافر ثلثة ايام وان كان مدة السفر اقل منه لجواز ان يصير مسافرا
بقصد السير الى اقل من ثلثة ايام ويبقى مسافرا سنين بان لا ينوي الاقامة ولا يدخل مصره فيتمكن
استيفاء هذه الرخصة البتة واما ثانيا فلان المسافر القاصد مسيرة ثلثة ايام قد يقطع الطريق في يوم واحد كما

نبعد

البر يدون واما ثالثا فلان الرخصة بالمسح يوما وليلة تعم جنس المقيم فيجب ان لا يتحقق الاقامة اقل
من يوم وليلة ليشمل الرخصة الجنس وليس كذلك فان من دخل مصره يصير مقيما وان خرج منه بنية السفر
من ساعة وبالجملة انه ليس المراد بالحديث الاخبار بان لكل مسافر يمسح ثلثة ايام بل بيان الشرعية
والتمكن اي يتمكن لكل مسافر ان يمسح ثلثة ايام وجاز ان يكون اقل المدة ما دون ثلثة ايام ويتمكن لكل مسافر
من المسح ثلاثة ايام بان يمكث في الطريق ولا ينوي الاقامة ولا يدخل مصره وغاية ما يمكن ان يقال المراد هو بيان
التمكن غير ان التمكن على الوجه المتعارف لا يتصور ان يكون مدة السفر ثلثة ايام فان من كان بينه
وبين مصره يوم او يومين لا يتمكن من المسح ثلثة ايام الا بالمكث في الطريق والمكث فيه بلا حاجة غير متعارف
فلا يتمكن منه على الوجه المتعارف واما المقيم فيتمكن فيه من المسح يوما وليلة وان لم يكن مدة الاقامة
مقدرة به فانه ان اقام يمسح وان سافر يمسح ايضا ثم تشكل بان المسافر يمسح ثلث ليال وما بازائها
من الايام صرح بذلك في حاشية الكنز فكان المراد بقوله يمسح ثلثة ايام ولياليها هي ثلثة ايام مع ما بازائها
من الليالي او اربعة ايام فيتمكن لكل مسافر من المسح ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي فتعم الرخصة الجنس
وليس كذلك بل مدة السفر ثلاثة ايام مع ما يتخللها من الليالي لا يقال كان ينبغي ان يتقدر مدة السفر
بثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي ليتمكن من المسح غير انا لم نعتبر الليالي في مدة السفر لانه لا يسافر فيها
عادة لانا نقول تقدير اقل المدة يثبت ما يقتضيه شرعية المسح في ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي لكل
مسافر فلو قدر مدة السفر بثلثة ايام ما يتخللها من الليالي ليبطل المقتضي حيث لا يتمكن ح كل مسافر من المسح
ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي وان اريد التمكن ولو بالمكث في الطريق فذلك مع كونه غير متعارف
لا يقتضي التقدير بثلثة لجواز ان يتقدر باقل منها ويتمكن كل مسافر منه بالمكث في الطريق على ان اعتبار
الليل ان تقدر في مدة السفر فاعتبار اليوم الرابع ممكن فليعتبر اقل مدة السفر اربعة ايام مع ما يتخللها
من الليالي ليعم رخصة المسح ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي كل مسافر وايضا ابتداء مدة المسح
من وقت الحدث وربما يلحق بعد مضي شيء من مدة السفر وهذا المسافر لا يتمكن من استيفاء رخصة المسح
ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي اذا كان بينه وبين مصره ثلثة ايام بل لا يتمكن الا بقدر ما بقي وان
اعتبر التمكن ولو بالمكث في الطريق لم يحتج الى التقدير بثلثة ايام ايضا كما مر وبالجملة ان ابتداء مدة المسح
لما كان معتبرا من وقت الحدث لم يتمكن المسافر الذي سافر كما لبس الخف وبينه وبين مصره ثلثة ايام
من استيفاء مدة الرخصة ثلثة ايام فضلا ان يتمكن منه فيها مع ما بازائها من الليالي اذ الغالب
ان الحدث يلحقه بعد مضي شيء من ثلثة ايام وح ينبغي تمكنه من المسح ثلثة ايام اما بالمكث
في الطريق وانه غير معتبر كما ذكرنا قوله ولكن بالسنة حجة عليهما قلت في كون السنة حجة عليهما
خفاء لا يصلح مثله للاحتجاج على الخصم كما ذكرنا والله اعلم قوله ولا يعتبر السير في الماء ظاهره يقتضي
ان لا يعتبر السير في الماء ولا يدخل تحت الاعتبار بل المعتبر هو السير في البر حتى اذا سارت السفينة عند
استواء الرياح ثلثة ايام لا يترخص الا اذا كانت مدة السفر في البر ايضا هو المدة وليس كذلك بل

السير

السير في الماء معتبر نفسه كالسير في البر فكذا قال معناه لا يعتبر به في البر ولكن ظاهر قوله لا يعتبر السير في الماء
وقوله ان المعتبر في البحر ما يليق بحاله كما في الجبل يدل على ان المراد لا يعتبر السير في الماء بالسير في البر
كما هو عبارة الكافي وهو الموافق لما ذكر في بعض نسخ الهداية من قوله ومعناه لا يعتبر السير في فالنفي المكرر
كانه قلب قوله وقال الشافعي رحمه الله فرضه الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم اذ الوقت
سبب الاربع والسفر سبب القصر كما ان الشهر سبب الصوم والسفر سبب الفطر ثم لو صام في السفر
يقع فرضا فكذا الرابع هنا كذا في الكافي فان قلت الشافعي لا يقول بالاسباب ان الواجب عنده بخطاب
اجيب بانه ان كان لا يقول بكون الوقت ونحوه سببا لنفس الوجوب فهو يقول بانه سبب لعرفة توجه
الخطاب للقطع بان توجه الخطاب لا يعرف الا بالوقت ويحتمل ان يكون هذا قياسا على رحمها او سمى الوقت
سببا مجازا والله اعلم قوله وهذا اية النافلة فان قلت الزائد على القدر المفروض من القراءة يقع
فرضا وانه لا يقضى ولا يؤثم على تركه اجيب بان المفروض هو قراءة ما تيسر من القران والتيسر
مطلق واحوال الناس فيه متفاوتة فافهم دليل التيسر وهو قراءة ما قرأ والاقتصار عليه معناه اذ الظاهر
انه لا يقتصر الا على القدر المتيسر فعلى هذا ما قرأ من القران واقتصر عليه فهو التيسر الداخل تحت الخطاب فيقع فرضا
من حيث انه تيسر عليه قراءته وهو من هذا الوجه مامور به فيبيع تركه ووجه آخر ان التيسر هنا وقع مطلقا
فينصرف الى الكامل وكمال التيسر في ان لا يقدر عليه بقدر دون فيزاد التقدير بقدر لا يخلو عن نوع فيكون المعنى
فاقرؤا ما طابت به نفوسكم او فاقرؤا ما اردتم من القران فالمفروض هو ما يطلق عليه اسم القران وهو من
حيث انه كذلك يؤثم على تركه ثم تشكل باعان الصبي العاقل فانه يقع فرضا مع انه لو امن ثم نكث
ولو ترك لا يعاقب الا ان يقال المراد هو ان المامور به الذي لا يقضى ولا يؤثم على تركه
لا يكون الا نفلا واعان الصبي المذكور ليس بمامور به فلا يرد ولكن لقائل ان يقول انا لا نسلم
انه ليس بمامور بالايمان بل يجعل مامورا به اذ لا قدم على الايمان وذلك ان الايمان ما لم يكن متنوعا
الى نفل وفرض لا بد وان يقع ايمانه فرضا ونوعه فرضا يستلزم كونه مخاطبا وجوابه المنع وان وقوع
الشيء فرضا نفس الوجوب وان متحقق في حق الصبي فان قلت روي ان النبي عليه السلام كان
يقصر ويتم اجيب بان معناه وصفا لا اصلا وهو محمل النص يوبقه حديث عمر رضي الله عنه صلوة
المسافر ركعتان تام غير ناقص على لسان نبيكم وقال ابن عمر صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان لا يزيد في السفر على ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان كذلك فان قلت روي عن جابر قال اقبلنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كنا بذات الرقاع فنودي بالصلوة فصلى بطائفة ركعتين
ثم تاخر فصلى بالطائفة الاخرى ركعتين فكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم اربع ركعات وللقوم
ركعتان وهو دليل على ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتم الصلوة في السفر اربعا لانه عليه السلام
كان بذات الرقاع بدليل اكتفاء القوم بالركعتين وعلى ان الشفع يقع فرضا حتى صح اقتداء المفترض
به قلت ذكر في حاشية المصابيح منقولا عن المشكاة انه جاز ان يكون ذلك قبل اية القصر او في موضع

اقاموا فيه ولكن فيه نظر لان صلوة المسافر لم تكن اربعا قط لقول عايشة رضي الله عنها كانت الصلوة
الركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولانه لو كان في موضع اقاموا فيه لما اقتصر القوم
على الركعتين قوله ويصير مسيئا لتاخير السلام مشكل لانه قد خرج عن الفرض بشروعه في النفل
ولم يبق السلام واجب الصلوة الفرض فرد في خروجه عنه بفعل آخر فلا يصح التعليل بتاخير السلام
كذا قيل قلت السلام محلل عن حرمة الصلوة والمسافر بعد ما شرع في الشفع الثاني ثابتا على تحريمة
الفرض باق على تحريمته حتى لو نوى الاقامة في هذه الحالة ينقلب فرضه اربعا كما صرح به في الذخيرة فيجب
عليه ان يخرج عن حرمة الفرض بما عهد مخرجا عنه وهو السلام غير انه اخره عن محله فكان مسيئا وبالجملة ان الخروج
عن الفرض لا يوجب الخروج عن حرمته حتى يتعذر عليه الخروج عنها بالسلام وان كان يتعذر عليه الخروج
عن الفرض وكما يجب عليه الخروج عن الفرض بالسلام يجب عليه الخروج بالسلام عن حرمة الفرض
ايضا قوله حتى لا ينوي الاقامة في بلد او قرية قالوا هذا اذا سار ثلثا ثم نوى الاقامة في غير موضعها
لا يصح فان لم يسر ثلثة يصح لان السفر لم يتم على مكانه نية الاقامة نقض للعارض لا ابتداء على لان ما
ابتداء ايجاب فلم يصح في غير محله كذا في الكافي فان قلت ما معنى قوله لم يتم على وقد ثبت بهذا السفر الرخص
كلها او ما حكم من الاحكام وترتب على السفر قبل ان يصير ثلثا ولا معنى لتمام العلة لا انعقادها موجبة لحكمها
على وجه الوكادة واللزوم اجيب بانه اراد بالتمام هنا الاستحكام اي لم يستحكم على اذ النية انما يعتبر
اذا اتصل بالفعل وتتعين الخروج وان كان متصل بيس الفعل بها انما يكمل بالسير ثلثة ايام فما
لم يكمل الفعل كانت النية معتبرة من وجه دون فيكون الاقامة منعا للسفر من وجه لا ابتداء الاقامة
فلا يشترط لها موضع الاقامة وفيه الاحتياط فان قلت متى كانت نية الاقامة قبل السير ثلثة
ايام منعا للسفر وجب ان لا يصير الموضع الذي اقام فيه قبل ذلك وطن اقامة اجيب بان فيه
روايتين عن محمد رحمه الله قلنا ان يمنع ولو سلم فيجب انما يجعل منعا للسفر احتياطا والاحتياط ههنا في
جعل الموضع وطن اقامة بهذا والكلام محل نظر الاحتياط يقتضي ان لا يعتبر بهذا السير في شيء من الافطار
والقصر وانه معتبر اتفاقا قوله نقدرنا ها بمدة الطهر وقد يقال الآثر وارد في تقدير مدة الاقامة
ومدة الطهر مأثورة عن النخعي وانه تابعي ومدة الاقامة مأثورة عن الصحابة كابن عباس وابن عمر والمروي
عن الصحابي اقوى من المروي عن التابعي على ان لا يدخل الراي في تقدير الاشياء الا ترى ان الحد لا يثبت بالراي
لانه مقدر ولا مدخل للراي في تقدير الاشياء قوله وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما
فان قلت روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال من اقام اربعا صلى اربعا وهو قول ابن المسيب رحمه الله
والاخذ بقوله اولى لما فيه من الاحتياط بالاكمال قلنا الاخذ بقولهم اولى لان القصر كان ثابتا
بيقين وما ثبت به لا يزول الا بيقين مثله وذا فيما قلنا لان فيه اجماعا ولقائل ان يقول القصر انما
ثبت بيقين اذا صار مسافرا بيقين وبما لا يصير مسافرا باليقين بان قصد سيره اختلفوا في ثبوت حكم السفر
بالقصد

بالقصد اليها والتقدير بخمسة عشر يوما لا يخص الصوم اجمعوا على ثبوت حكم السفر فيها حتى يتم
التقريب بان القصر كان ثابتا بيقين فيجب ان لا يبطل الا ان يظهر القيام بيقين وكذا الاثار مختلفة
في سن بلوغ الغلام والجارية واحوط ههنا الاخذ بالاقل المتيقن مع ان حكم الصبا كان ثابتا بيقين
فوجب ان لا يزول الا اذا ثبت البلوغ بيقين وكما اذا بلغ اقصى ما روي في سن البلوغ وكذا
اخذنا بالاقل المتيقن فيما روي في وقت الاضحية انها ثلثة ايام او اربعة ايام ولم يقولوا ان وقت الاضحية كان
ثابتا بيقين فلا يخرج بالشك قوله القراءة اذا اقتدى بالثاني فان قلت لو نسي المقيم القراءة في الشفع
الاول فاقتدى به المسافر في الشفع الثاني خارج الوقت فانه لا يصح مع انه اقتدى المفترض بالمفترض في حق
القراءة اذ القراءة فرض عليهما في هذه الحالة قلت الشفع الاول تعين محلا للقراءة فكانت القراءة في الشفع
الثاني قضاء فيلتحق بموضعها كانها وجدت في الاول فكان اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القراءة
ايضا فان قلت تعين الشفع الاول للقراءة بخبر الواحد ونص الكتاب باطلاقه يتناول الشفعين فالقراءة
في الاول كما في الثاني بموجب الكتاب ولم يكن كذلك بموجب الخبر فينبغي ان يصح الاقتداء ترجيحا لموجب
الكتاب اجيب بالكتاب تقتضي الاجزاء سواء اتى بالقراءة في الشفع الاول او الثاني ولا ينافي الحكم
بانتقال القراءة من الشفع الثاني الى الاول لاستواء الشفعين في حكم الكتاب والعمل بالخبر واجب
ما امكن وقد امكن بنقل القراءة الى الشفع الاول وفي ذلك لا معارضة بينه وبين الكتاب اذ الكتاب
تقتضي الاجزاء في اي شفع اتى بالقراءة فيه لعدم الانتقال من شفع الى آخر فلا بد من القول بالانتقال
عملا بخبر الواحد من غير ابطال حكم الكتاب قوله قضاء فيلتحق بموضعها وكل ما سيأتي في باب
التمتع في كتاب الحج ان كوفيا لو اعتمر وافرغ ثم اقام بمصره ثم قضى عمرة في اشهر الحج وحج
من عامه ذلك لم يكن متمتعا عند ابي حنيفة رحمه الله لان حكم السفر الاول باق لانه لم يعد الى وطنه الذي
انشأ السفر منه فصار كمن لم يخرج من مكة ولو بقي في مكة ولم يخرج الى حرم حتى قضى عمرته الفاسدة
لم يكن متمتعا اتفاقا لانه لما فرغ من عمرته الفاسدة صار كواحد من اهل مكة ولا تمتع لهم الا ان يعود الى
اهله ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا عندهم لان السفر الاول ينقض خروجه
الى اهله فكان انشأ السفر لا على الاول وقد توقف منكسين صحيحين فيه فصار متمتعا هذا كلامه
فلو كان القضاء يلتحق بموضعه وجب ان لا يكون متمتعا بالحج بين عمرة القضاء والحج اذا كان سفر فاسد
غير سفر قضائها مع الحج لان العمرة بالتحاق الى موضعها يصير كانها بها في سفر آخر غير ما اتى فيه بالحج فلم يتحقق
الجمع بينهما في سفر وجوابه ان القضاء مقتضى صورة ملتحق بمحل معنى فيؤخذ في كل فصل بما هو الاحوط في اعتبار
الالتحاق لانه وجب في الاقتداء والعبارات اذا دارت بين الصحة والفساد يحكم بالفساد
احتياطا لاجل تبعيتها فيأتي بها صحيحا من كل وجه من في مسئلة الحج الاحتياط في حق متمتعا لانه
لو جعل مقتضى لكونه يكون متمتعا فيجب عليه دم الشكر الا جل شكر التوفيق بالجمع بين العبادتين
ولو جعل ملتحقا بموضعه لا يكون متمتعا فلا يجب عليه دم الشكر فدار بين الوجوب وعدم والعبادة اذا دارت

بينهما يجب احتياطاً والله اعلم **قوله** الا انه لا يجزاء في الاصح ومنهم من قال يجزاء وفي الحجة وهو الصحيح
والاحتياط **قوله** لانه مقتد تحريمة فيحرم الزيادة لا فعلا فلا يحرم بل تندب والفرض صار مودى
فيتركه احتياطاً ترجيحا للحرمة **فان قلت** ينبغي ان لا يجزاء كل مسافر ومقيم اذا احدهما الاخر فصليا شفعا ثم
وتفرقا حدثا وخرجا معا فيكون الامام من هو فصلي المقيم تامة لانه ان كان اماما فتحول امامته
الى المسافر حتى يفسد صلوته لخلو المكان وان كان مقتديا انتهى حكما الاقتداء وصلوة المسافر فاسدة
لاحتمال انه كان مقتديا وصار فرضه اربعا وخلا مكان امامه عن الامام وعلى ما ذكر من تحريم الزيادة
على المقيم الذي اقتدى بمسافر للاحتياط من حيث انه مقتد تحريمة وجب ان يفسد صلوة المقيم في المسئلة
المذكورة ايضا لانه اذا كان مقتديا تحريمة تفسد صلوته لخلو المكان الامام عنده ومن حيث انه منفرد
لا تفسد فوجب ان يفسد احتياطاً **قلت** الاحتياط عند الاستواء جانبي الصحة والفساد وههنا جانب
الفساد مرجوح لان صلوته في احد الوجهين وهو ما اذا كان اماما صحيحة وفي الاخر الوجه وهو ان
يكون مقتديا صحيح من حيث انه منفرد في الاخر حتى يجب عليه سجدتي السهو اذا سها فيها فاسد
من حيث انه يشبه اللاحق فكان جهة الفساد موجودة فلا يجب الاحتياط والا لزم اعتبار المرجوح مع وجه
الراجح على ان خلو مكان الامام عنه انما يفسد الصلوة على المقتدي اذا لم يفرغ الامام عن الصلوة اما اذا
فرغ فلا الا يرى ان صلوة المقتدي اللاحق جائز وان كان الامام قد فرغ وخلا مكانه عنه والمقيم
يأخذ حكم اللاحق فيما يصلي وصلوة اللاحق لا تفسد فكذا صلوته **قوله** ويستحب للامام الخ حكي
ان ابا يوسف رحمه الله حج مع هارون فصلى بالناس بمكة ثم قال لاهل مكة اتموا صلوتكم فانا قوم سفر
وقال واحد منهم نحن اعلم بهذا منك فقال ابو يوسف رحمه الله لو علمت ما تكلمت في الصلوة فقال هارون
لو كان لي مثل هذا الجواب بدلا عن الملك الذي اعطانيه الله تعالى لكنت اسر بذلك **فان قلت** رواية الكتاب
من قوله ويستحب يدل على صحة الاقتداء بامام لا يعرف حاله مقيم هو او مسافر والرواية بخلافه **اجيب**
بان الاستحباب بهذا القول من الامام للتنبيه ودفع الغفلة وهم يحتاجون اليه فربما يغيرهم الغفلة
وان كانوا عالمين بحال الامام عند الاقتداء وفي الشرح **قلت** تلك الرواية محمولة على ما اذا بنوا امر الامام
على ظاهر الاقامة وهو مسافر فسلم على راس الركعتين وتفرقوا على ذلك لاعتقاديهم فساد
صلوة الامام اما اذا علم بعد الصلوة بحال الامام كان اقتداؤهم جائز وان لم يعلموا وقت الاقتداء
قوله ووطن الاقامة يبطل بمثله وبالسفر ولم يعتبر المحققون وطن السكنى ان حكم السفر
باق فلم يعتبر وطنا فكيف يترتب عليه الانتقاض ثم اختلف الروايات عن محمد رحمه الله تعالى في
وطن السفر الذي سمي وطن الاقامة فعنه انه لا يعتبر وطن السفر الا اذا كان بينه وبين المصر الذي هو
مقيم به ثلثة ايام فصاعدا وعلى رواية ابن سماعة يعتبر وان لم يكن كذلك مما ذكر المصنف رحمه الله تعالى
من ان وطن الاقامة يبطل بمثله وبالسفر انما يتصور على رواية ابن سماعة واما على رواية الاولى
فلا يتصور انتقاضه بمثله لانه لا يكون الا بعد تقدم السفر فكان الانتقاض بالسفر لا بوطن اخر

مثله

مثله وهو بعد رواية ابن سماعة ما ذكر في المحيط من قوله خراساني قدم بغداد وعزم على الاقامة خمسة
عشر يوما ومكي قدم كوفة وعزم على الاقامة خمسة عشر يوما ثم خرج كل منهما من وطنه يريد قصر
ابن هبيرة فانهما يصليان اربعا في الطريق وبالقصر لانهما كانا متوطنين احدهما ببغداد والاخر بكوفة
ولم يقصدا مسيرة السفر لان من بغداد الى الكوفة مسيرة اربع ليال والقصر منتصف فكان كل
منهما قاصدا مسيرة ليلتين فان عزما على الاقامة بالقصر خمسة عشر يوما صار القصر وطنا لهما وانتقض
وطن المكي بالكوفة والخراساني ببغداد بوطن مثله فان خرجا بعد ذلك يريدان الكوفة صليا اربعا
في الطريق وبالكوفة لانه تقصد مسيرة ليلتين من وطنهما فلا يكونا مسافرين فان دخلا الكوفة
وعزما على الاقامة اقل من خمسة عشر يوما ثم خرجا من الكوفة يريدان بغداد ويمران بالقصر
صليا اربعا الى القصر ومنه الى بغداد لان القصر صار وطن سفر لهما ولم يوجد ما ينقضه من الوطن
الاصلي ووطن السفر وانشاء السفر وانما يوجد وطن السكنى وانه لا ينقض وطن السفر فبقي القصر
وطن سفر لهما ورجلان خرجا من الكوفة يريدان بغداد والقصر وطنهما فلما لم يجاوزا القصر
لا يصيران مسافرين وبعد المجاوزة لم يبق الى المقصد مسيرة سفر فلهذا يصليان اربعا ولو لم ينويا المرور
على القصر يقصران كما خرجا من الكوفة لانهما نويا مسيرة سفر وقد خرجا مسافرين لعدم ما يمنع تحقق
السفر فلو كانا حين قدما القصر في الابتداء وعزما على الاقامة اقل من خمسة عشر يوما ثم ذهبا
الى الكوفة ليقيما بها ليلة ثم سارا الى الكوفة فلو خرجا من الكوفة يريدان بغداد وليس لهما فيما بين
ذلك وطن ومن الكوفة الى بغداد مسيرة السفر فصارا مسافرين حين خرجا فلهذا يقصران وعبارة
المحققين في هذه المسئلة انهما لما خرجا من الكوفة ويريدان بغداد قصدا السفر وليس في خلال ذلك
لانهما وطن لان القصر لم يصر وطنا لهما فيتبيان حد النقض وبه ظهر ايضا ان من يريد مسيرة ثلثة ايام
انما يصير مسافرا اذا لم يكن بين مخرجه ومقصده وطن له يريد المرور به اما اذا كان فلا يصير مسافرا فيعلم
بهذا فائدة انتقاض وطن الاقامة بمثله عند تحقق وطن اقامة اخر فلا يتقدم هو انه يصير مسافرا اذا
خرج من الوطن الخ وقصد السفر ثلثة ايام ويكون من نيته ان يمر بالوطن الاول حيث
لا يكون بين مخرجه ومقصده وطن اقامة بخلاف من يشترط الوطن الاقامة لعدم السفر فانه يجب
عنده ان لا يصير مسافرا اذا خرج من الموضع الذي نوى الاقامة فيه خمسة عشر يوما بعدما قرب ذلك
في موضع اخر وليس بينهما مسيرة سفر ومن نيته ان يمر بالموضع وان بين الموضع الخ والمقصد مسيرة
ثلثة ايام الا اذا كان من الموضع الاول الى المقصد مسيرة سفر لتخلل الوطن بين المخرج والمقصد على
قوله وعدم تحققه على القول الاول **قوله** والمعتبر في ذلك اي في السفر والاقامة والحيض والطهر والبلوغ
والاسلام اخر الوقت وذا بقدر التحريمة وقال زفر يعتبر قدر ما يتمكن اداء الصلوة حتى لو سافر وقد
بقي من الوقت ما يصلي فيه ركعتين يصير عنده وان بقي اقل منه اتم لان التكليف يعتمد القدرة ولنا
ان الوقت سبب الوجوب ثم الوجوب قد يكون للاداء وقد يكون للقضاء كالشهر في حق الحائض

على زفر رحمه الله تعالى يوافقنا فيما اذا اقام المسافر في آخر الوقت يصير فرضه اربعًا ولو تقررت السببية في
ضيق الوقت عنده ليس كما لو اقام بعد انقضاء الوقت والمخلص له ان يقول له تقرر السببية في ضيق
الوقت كتقررها فيما يلي الشروع ولو شرع في الصلوة وهو مسافر فنوى الاقامة وهو في الصلوة يصير
فرضه اربعًا كذا ههنا فان قلت ضيق الوقت انما تعين للسببية عند زفر رحمه الله تحرزًا عن تكليف
بالمحال في الوسع وفي اعتبار آخر الوقت عند تغير حاله من السفر الى الاقامة يلزم ذلك بخلاف ما
اذا اقام في الصلوة حيث يمكنه ان يصلي في الوقت فلا يصح الاعتبار به اجيب بان القدرة شرط
ابتداء لا بقاء والقدرة على اداء الفرض ثابتة ههنا عند التكليف وصيرورة الفرض اربعًا بالاقامة
في آخر الجزء يلاقي حالة البقاء والقدرة في تلك الحالة ليست بشرط يكفيه توهم القدرة والحاصل ان
القدرة على الاداء شرط لتوجه الخطاب وابتداء التكليف عند زفر رحمه الله فلا يتوجه الى العاجز عنه اما بقاء التكليف
فلا يحتاج الى القدرة الحقيقية بل يكفيه توهمها ومسئلة المسافر من باب بقاء التكليف باعتبار القدرة
المتوهمة ولا يلزم اعتبارها عند ابتدائه حتى تكون هذه المسئلة حجة عليه في اعتبار القدرة المتوهمة عند ابتداء
التكليف واما بعد انقضاء الوقت فلا يبقى القدرة على الاداء لا حقيقة ولا توهمًا فلا يتغير فرضه بنية الاقامة
فعلى هذا يرجع الخلاف الى ان المعتبر في التكليف هو القدرة المتوهمة فيصح القول بانتقال السببية الى الجزء الآخر
ومن لا اعتبار للقدرة المتوهمة الا في بقاء التكليف كما في مسئلة المسافر ولان البقاء اسهل فيكتفي بها
بالمتوهمة ويشترط للابتداء الحقيقية فان قلت كيف يصح فرضه اربعًا والسبب الموجب غير موجود لانه
قد انقضى بضيق الوقت والمقتضى لا يعمل عمله اجيب بان جزء المقتضى فيما اذا شرع في الاداء كالباقي
ما دام مرديًا لتتصل به الاداء المقصود من نفس الوجوب فكذا تضيق الوقت يجعل الجزء السبب موجودًا
الى آخر الوقت لاجل اتصال الاداء به اذ الاداء متوهم ما دام الوقت باقيا اما اذا خرج فلا فائدة في
جعله باقيا لليأس عن اداء وان لم يجعل عمله وان تغير حال المكلف بعد ذلك ثم تغير آخر الوقت بقدر
ما يمكن من التحريمة ينتقض بما اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام فانه لا يجب عليها الصلوة الا اذا
ادركت من الوقت قدر ما يمكن فيه من الاغتسال والتحريمة وجعله ان مدة الاغتسال فيما دون العشرة
محسوب من الحيض وان الانقطاع لا يتم الا بالاغتسال ليصير اهلًا لوجوب الصلوة وبعد ما صارت اهلًا
يعتبر لادراك التحريمة وفي آخر الوقت في حواشي الحسامي بقدر ما يتطهر ويتمكن من التحريمة وهو خلاف الرواية
ولا وجه لصحته سوى حمله على ما اذا انقطع الدم لاقل من عشرة ايام ولكن ذكرنا ان مدة الاغتسال فيما
دون العشرة من جملة الحيض وانها لا تخرج من الحيض ولا تصير اهلًا الا بعد مدته والكلام فيمن صار اهلًا
في آخر الوقت فلا يستقيم حمله على هذه الصورة ايضًا قوله لان المعتبر في السببية عند عدم الاداء
مشكل لان بينا في اول الكتاب الفصل ان السبب عند عدم الاداء كل الوقت لا الجزء الاخير ويجاب بانه
اراد به عند عدم الاداء في اول واختار قول البعض لا قول الجمهور كذا في الكافي وقد يجاب بالتزام ان السببية
انما يضاف الى كل الوقت في حق من كان اهلًا في اول الوقت وفي حق من لم يتغير حاله في آخره اما من لم يكن اهلًا

في اول

في اول الوقت كالكافر اذا اسلم في آخر الوقت والحائض اذا طهرت والصبي اذا بلغ او كان اهلًا ولكن
تغير حاله من السفر الى الاقامة وبالعكس فالمعتبر في حقه هو آخر الوقت

باب الجمعة

وهي فريضة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله و
ذروا البيع ذلكم خير لكم الآية والامر بالسعي الى الشيء لا يكون الا لوجوبه والامر بترك البيع المباح
لاجله دليل وجوبه ايضًا وقوله عليه السلام لينتهين اقوام عن ترك الجمعة او ليختمن على قلوبهم ثم ليكونن
من الغافلين اي احد الامرين كائن الا انهم عن ترك الجمعات واما ختم الله على قلوبهم فيكونن من الغافلين
لان من خالف امر الله او رسوله يظهر في قلبه نكتة سوداء فيغلب عليه الفسق والغفلة والتباعد
من الله تعالى فان تاب تزول تلك النكتة فيغلب عليه الصلاح والتقرب من رحمة الله تعالى كذا في المفاتيح
وعن ابي الجعد الضمري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من ترك ثلث جمعات تهاونًا طبع الله بها
على قلبه اي ختم وغشاوة وقال عليه السلام من ترك الجمعة فليتصدق بدينار وان لم يجد فبنصف
دينار قوله لا في مصر جامع اختلف الرواية في اقامة الجمعة في مصر واحد في موضعين واكثر خلافا للشافعي رحمه الله
وعن ابي يوسف رحمه الله تعالى تجوز في موضعين لا غير وعنه انه لا تجوز في مصر في موضعين الا ان يكون لها
فاصل نهر يكون كل جانب كمصر له ان اقامة الجمعة من اعلام الدين فلا يجوز تعليلها وفي اقامتها في موضعين
تعليلها لهما قوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق الا في مصر ولانه في القول بانه لا يجوز الا في موضع
واحد حرج ودفع للفتنة فقد يكون بين اهل المصر اختلافا بحيث لو اجتمعوا لها حدثت الفتنة
قوله او في مصلى المصر ولا تجب على من هو خارج المصر في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة رحمه الله
تجب على ما يجيء خراجه مع خراج البلد وعن محمد رحمه الله على من سمع الاذان لقوله عليه السلام
الجمعة على من سمع النداء وعن ابي يوسف رحمه الله ان كان بينه وبين المصر فرسخ ان تجب لقوله عليه السلام
الجمعة على من آواه الليل الى اهله اي يمكنه الرجوع الى وطنه بعد اداء الجمعة قبل دخول الليل وعن محمد
رحمه الله ان كان ثلثة اميال تجب والا لا وهو قول مالك رحمه الله وجه الظاهر ان الحرج منتف وفي الوجوب
على هذا الوجه حرج قوله ولا يجوز في الوقت خلافا للشافعي رحمه الله قياسا على سائر الصلوات ولنا
قوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق ولا اضحى الا في مصر جامع والمصر الاشارة في قوله وذروا
البيع الذي يحتاج الى البيع يكون الامصار اذ هي منصب اسواق قوله والمصر الجامع في كل موضع له امير
وقاض ليس المراد بان يكون ذلك الموضع داخل ولاية قاض وامير لانه ما من قرية الا وهي داخلة
في ولاية القاضي بلد هي من مضافاته فانه يجري فيها حكم وكذا ليس المراد ان يكون القاضي والامير
منسوبين الى ذلك الموضع بان يقال امير بلد كذا وقاضي بلد كذا لانه لا يتأتى في ايام الموسم بمصير مصرًا
مع امير الحاج لا نسبة اليه بل المراد والله اعلم كل موضع فيه امير وقاض بجعل اللام في بمعنى في ذلك
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما امام الجمعة الا في موضع كان فيه بنفسه او بنائبه ينفذ
عليه فلا تجاح الا في موضع فيه امير وقاض قوله ينفذ الاحكام ويقيم الحدود وليس المراد تنفيذ جميع الاحكام

بالفعل اذ الجمعة انما تجب في عهد اظلم الناس وهو الحجاج وانه ما كان ينفذ جميع الاحكام بل المراد والله اعلم
امتداده على ذلك **قوله** لم يسهم في المصالح وسع فراخي دفراخي كردن وتجنبي **قوله** في ايام الموسم
اي يصير مصرًا فان فيها تقضى مناسك وينتقل اليه الاسراف ايام الموسم فيصير مصرًا الا انه لا يبقى مصرًا بعد انقضاء الموسم
الا ان يقال مصر اليس يشترط اذ الناس بامرهم على شرف الرحيل وعدم التعييد بها لا لعدم المصرية
بل لاشتغال الناس باعمال المناسك في ذلك لوضع عنهم صلوة العيد بخلاف الجمعة لانها لا تتفق مجموعها
في كل عام ولو شرعت صلوة العيد يكون في كل عام فانظر فاعلى ان العيد سنة او واجبة والجمعة فريضة
فلا يلزم من تركها تركها **قوله** وعدم التعييد للتخفيف على الناس لاشتغالهم بمناسك الحج فلو امرنا بالاشتغال
بالعيد لتحرجوا **فان قلت** فيجب ان لا تعيد في مكة ايضا لاشتغالهم بمناسك الحج في مكة ايضا فان من مناسكها
بعضها يتعلق بمنى وبعضها بمكة **قوله** لقوله عليه السلام اذا زالت الشمس فصل بالناس الجمعة
قلت غاية ما يدل عليه هذا الحديث ان لا يجوز اقامة الجمعة قبل الزوال اذ المعلق بالشرط عدم
قبل وجوده فاما ان ما لم يجوز بعد انقضاء وقت الظهر ببلوغ ظل كل شيء مثله او مثليه سوى في الزوال
فلا دلالة له عليه وغاية ما يمكن ان يقال ظاهر الحديث يقتضي ان يشترط لاقامة الجمعة وقت زوال
الشمس ولكن اشتراط وقت الزوال متعذر لانه وقت لطيف لا يمكن فيه اقامة الجمعة فعلم ان المراد
وقت الزوال ولو حكما بان كان مثل وقت الزوال وكل جزء من وقت الظهر تابع وقت الزوال وفي حكم
من حيث ان الكل يصلح ظرفا لصلوة الظهر فجعل الكل في حكم وقت الزوال هذا ولكن لقائل ان يقول
قوله اذا زالت الشمس فصل يدل على تعليق وجوب اداء الجمعة على وقت الزوال وجاز ان يكون وجوب
الاداء معلقا بشيء ولا يتعلق به نفس الوجوب وقد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه صلى الجمعة وقت
الضحى وانه دليل على ان نفس الوجوب ثابت قبل الزوال كما هو المشار اليه في اضافة اليوم الى الجمعة
في قوله من يوم الجمعة واليوم اسم للجميع فيدل على كون كل اليوم سببا لوجوبها **قوله** فيجب وفي بعض
النسخ فيستحب وهو الصحيح لقوله نعم ولو خطب على غير طهارة جاز والمراد بقوله يجب ينبغي لا حقيقة الوجوب
قوله لان الجمعة مشتقة منها **قلت** وجه معنى اللغوية يكفي في الاسم والاغلب ان اللزوم ليس بشرط
الا ترى ان الصلوة في اللغة الدعاء وان لم يشترط في المعنى الشرعي حتى ان صلوة الاخرس صلوة ولا دعاء
قوله والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلا يعتبر منهم والاظهر بعد اشتراط الامام او الجماعة لا تنعقد
الا بالامام فيكون اشتراطها اشتراطا للامام ولا يكون شرطا على حدة وفيه نظر لان هذا انما هو لو كان
الشرط هو الامام سلطانا كان او غيره وليس كذلك بل الشرط ان يكون الامام السلطان او نائبه وذلك
ان اشتراط كون الامام سلطانا او نائبه لا يغني عن اشتراط الجماعة **قوله** لان ما دونها ليس بصلوة
فلا يتحقق الشروع في الصلوة الا بعد تمام الركعة بالسجدة فعلى هذا لا يكون شارعا في الصلوة **فان قيل**
لو لم يكن شارعا لما وجب القضاء عليه بالافساد **قلت** انما وجب القضاء لكونه قاصدا في الشروع
فيكون القضاء بوجوب قصد ولا كذلك هنا لان الامام لم يشارك الجماعة قصدا بل حكما لشروعهم في

صلوته فلا يثبت الاحكام لفعل تام بالقيام والركوع والسجود بمنزلة من كبر للافتتاح قاصدا للنفل
قبل تمام الفرض او بعده صار متنفلا بنفس الافتتاح بخلاف ما لو كان ساهيا حيث يصير متنفلا ما لم يسجد
ولذلك من له خيار العيب اذا ابطله قصدا بطل واذا لم يقصد لم يبطل الا بالحكم لتصرف تام حتى لو
وهب او رهن ولم يعلم بالعيب لا يبطل خياره ما لم يسلم بخلاف المقتدي لانه شارك الامام قصدا كذا
قيل والاظهر ان يرد ما ذكر في الكتاب الى ما ذكر في المحيط حيث قال والاصل عند ابي حنيفة رح ان الجماعة
شرط في ركعة تامة لان ما دون الركعة معتبرة من وجه فانه اذا تحرم ثم قطع يلزمه القضاء وغير معتبرة
من وجه فانه اذا ادرك الامام في السجود لا يصير مدركا للركعة الاولى الا ترى انه اذا حلف لا يصلي فافتتح
الصلوة وقرا وركع ثم قطع لا يحنث في يمينه وصلوة الجمعة تغيرت من الظهر الى الجمعة ولا تتغير الا بيقين ولا يتيقن
الاداء بوجود ركعة معتبرة من جميع الوجوه هذا كلامه فنقول كان المصنف رحمه الله اراد بقوله ان الانعقاد
بالشروع في الصلوة هو الانعقاد التام والشروع التام من كل وجه ثم يشكل مذهب ابي حنيفة رح
بمن ادرك الامام في الجمعة في القعدة الاخيرة فانه يتم جمعة عنده مع انه لم يدرك الركعة في الجماعة وجوابه
ان الجماعة في ركعة تامة عند ابي حنيفة رحمه الله شرط لصيرورة الصلوة جمعة لا لادراك بل الشرط
لادراك الجمعة ان يدخل في صلوة الامام عند تحريمه **قوله** بخلاف الخطبة لانها تنافي
الصلوة فلا يشترط دوامها وبهذا يشكل لان الشرط في الخطبة ان يكون مقرونة الامام او مسموعة
قبل الصلوة وهذا العذر لانها في الصلوة انما المنافي لها قرانها في حالة الصلوة واليس لشرط
للانعقاد ولا للدوام كذا في المجتبى **قلت** حاصل تعليل ابي حنيفة وجواب قياسهما الجماعة على
الخطبة ان الشرط هو مقارنة الجماعة مع الصلوة ولا تتم صلوة الا بالركعة فيشترط مقارنتها مع الركعة
وانها تحصل بالتقييد بالسجدة اما الخطبة فالشرط تقدمها على الصلوة لا مقارنتها معها لانها تنافي الصلوة
فاستحال ان يشترط مقارنتها فلا يلزم من عدم اشتراط مقارنة الخطبة مع الصلوة وانها مما لا يتمكن
اشتراط مقارنتها معها ان لا يشترط الجماعة معها وانها تجتمع معها ولا تنافيها وما قيل ان الشرط هو
كون الخطبة مقرونة له او مسموعة له ممنوع لصحة جمعة من لم يشهدها ولم يسمعها ولكن جاء بعد شروع
الامام في الجمعة واقتداء هو اليس قبل المقتدي قارن او سامع حكما قلنا نفس القراءة او الاستماع
اعم من ان يكون حقيقة او حكما مما يشترط لجميع الصلوة لا كما زعم انه يشترط للانعقاد دون الدوام ثم
يشكل بان الخطبة بتسبيحة او تحميدة عند ابي حنيفة رحمه الله لا تنافي الصلوة وجوابه ان التحميدة او التسبيحة
ان كانت تكفي فلا تخفى ان ذكر الطويل صار في الخطبة اجماعا فلو كانت الخطبة تشترط الدوام
فاما ان لا تبتدي الصلوة بالذكر الطويل المشتمل على كلام الناس ولا يصح الذكر الطويل في الخطبة وكلاهما
خلاف الاجماع **قوله** والعبد مشغول بخدمة المولى والمراة بخدمة الزوج فعذروا هذا مشكل
اما اولا فلان الجمعة من فروض الاعيان وسيأتيك في الميراث حق المولى والزوج لا يظهر في
حق فروض الاعيان حتى تجب الصلوة عليهما اذا صار فرض عين وجوابه سيأتيك ان شاء الله تعالى واما ثانيا

فلان المراة لم تعذر في الحج بهذا العذر فكذا في الجمعة واما ثالثا فلانه سوى بينهما بين العبد والمراة
باعتبار الشغل بالخدمة وفرق في العلم بخيار البلوغ والعتاق بين الامة والحرة حتى عذرت الامة
بالجهل عن خيار العتاقة لانها لا تتفرغ لاشتغالها بخدمة مولاها ولم للتعلم بعذر الحرة
بالجهل بخيار البلوغ ايضا وجوابه ان العلم بخيار العتاقة يستدعي التفرغ للعلم قبل العتق وهي
قبله لاشتغالها بخدمة مولاها غير فارغة وخيار البلوغ يعتمد التفرغ للعلم به قبل البلوغ وانها
فارغة قبله لانها تبتلى بخدمة الزوج بعد البلوغ واما رابعا فلان المراة ربما تكون بلا زوج فلو كان
المانع من وجوب الجمعة عليها اشتغالها بخدمة الزوج يوجب على الفارغة وجوابه انها في الغالب
تكون ذات زوج واحكام الشرع مبنية على الغالب **قوله** كره له ذلك وانما كان مكروها
مع انه لا لعدم التمكن من اداء الجمعة ولا يتحقق به ترك المامور به لانه لما ادى الظهر فقد قصد ترك الجمعة و
ترك المامور به حرام فيكون قصد الترك مكروها لانه انما يكره اذا اكتفى بالظهر اما اذا انتهى الى الجمعة
وانتفت المواداة فلا سقطت الكراهة وانما سمي مكروها لا انه حرام لانه انما صار حراما باعتبار ترك
الجمعة لا بذاته والحرام بالغير يسمى مكروها كما يقال كره البيع وقت النداء وكره الوطي حالة الحيض
قوله الا انه مامورا باسقاطه بالجمعة وفيه اشكال لانه لما كان مامورا باسقاطه بالجمعة
التي هي خلفها كان اداؤها بالجمعة من شرائط الخروج من عهدة التكليف به فينبغي ان لا يخرج
عنها اذا اتى بعينه كما ان ابراهيم صلوات الله عليه لما امر ان ياتي بما امر به من ذبح الولد بذبح
خلفه وهو الشاة صار ذبح الشاة من شرائط الخروج عن عهدة التكليف بذبح الولد حتى لو ذبح
الولد بنفسه لا يخرج عن العهدة بل ياثم به **قوله** وهذا لانه يتمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة
لتوقفها على شرائط لا يتم به وحده وعلى التمكن بدون التكليف فما قرب الى الوسع فهو احق والظهر
اقرب لانه يتمكن من ادائه بنفسه لانه يبنى على قدرة هي صفة بخلاف الجمعة فانها تتوقف على شرائط لا يتم
وحده وهي الامام والجمعة وغيرها وذالسنة في وسعه وانما يحصل له ذلك اتفاقا توضيحه ان كلا من الظهر
والجمعة يخرج عن العهدة بالاتفاق فانه لو صلى الظهر بعد فوات الجمعة صح اجماعا فلا بد وان يكون احدهما
اصلا والاخر خلفا اذ لو كان كل منهما اصلا لما خرج عن عهدة الوقت باحدهما ثم جعل الجمعة
خلفا اولى لان الظهر اقرب الى الوسع منها لما مر **فان قلت** الامي اذا وجد قاريا راغبا في
الجماعة لم يجز له ان يصلي وحده ويجب ان لا يجوز بان يجعل صلوته منفردا بلا قراءة لكونه اقرب
الى وسعه اصلا وصلوته مع الامام بالقراءة الحكمية خلفا عنه لقدرته عليه باتفاق الحال
بعين ما ذكر في الظهر والجمعة **اجيب** بان صلوة الامي مع الامام هو عين صلوته منفردا غير ان
ركن القراءة كان ساقطا عنها وقد رجع بوجود قاريا راغبا في الجماعة فيفترض عليه ولا بد من
التغاير بين الاصل والخلف مع الظهر يختلفان اسما وشرطا وكمية فلا جرم يكون احدهما اصلا
والاخر خلفا **قوله** ان السعي اي نفس المشي دون العدو والاسراع لان الصحيح الاسراع مكروه

في الجمعة

في الجمعة كما هو مكروه في سائر الصلوات للاطلاق قوله عليه السلام اذا اتيتم الصلوة فاتوها وانتم تمشون
ولا تاتوها وانتم تسعون فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا من خصايص الجمعة لانها خصت بمكان
لا يمكن الاقامة الا بالسعي اليه فصار السعي مخصوصا بها دون سائر الصلوات فانه يصح اداؤها
في كل مكان كذا في الشرح وقد ينازع في دعوى اختصاص السعي بالجمعة بان السعي الى المواداة واجب
ليودي المغرب فيها حتى لو اداها في الطريق لم يجز وكذا السعي واجب في صلوة العيد فلا وجه لاختصاصه
بالجمعة لا يصير مثل الظهر ولا فوقه حتى يبطل لانها وقد اجمعوا ان الشيء لم ينقض الا بما هو فوقه او
مثله **قوله** ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليها الجمعة لقوله عليه السلام ما
ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وهذا حديث مشهور فلا يعارضه ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال من ادرك ركعة من الجمعة فقد ادركها ومن ادرك دون الركعة صلاها ظهرا اربعا وما
روي انه عليه السلام قال من ادرك الركوع من الركعة الاخيرة يوم الجمعة فليضف اليها اخرى وان لم
يدرك الركوع من الاخيرة فليصل الظهر اربعا **قوله** لفوات بعض الشرائط وهو الجماعة والامام
فان قلت الجماعة عند محمد رحمه الله مع شرط افتتاح الصلوة فانهم اذا انفردوا بعد افتتاح الامام
الصلوة معهم يتم جمعة عنده وقد وجد الافتتاح من المسبوق مع الجماعة فلا يتحقق فوات الجماعة
اجيب بان الافتتاح ليس بمقصود بالذات انما المقصود منه اداء الاركان والشروع في الصلوة
انما يتحقق بالشروع في اركانها فيجب ان يشترط الجماعة عند الشروع في اركانها والمسبوق الذي ادرك
القعدة مع الامام ان كان مع الجماعة عند التحريمة فهو ليس معها عند شروعه في اركان الصلوة فلا يعتبر
ذلك بخلاف ما اذا انفر القوم لان الامام هناك قد شرع في ركن الصلوة مع الجماعة فلا ضير في فواتها
بعد ذلك **قوله** ويقعد لا محالة على راس الركعتين هكذا حكى الطحاوي عن محمد رحمه الله وحكى المعلى
عنه انها لا تجب لانه يصلي الظهر في حالة البناء **قوله** حتى يفرغ من خطبته وفي المحيط الى ان يفرغ
من الصلوة فكان المصنف رحمه الله اعتبر الفراغ من الخطبة بالفراغ من الصلوة لانها ليست
بمقصودة بمقابل الكلام بها اقام الصلوة فما لم يفرغ من الصلوة لم يفرغ من الخطبة وكذا الصلوة
قوله وقالا ولا باس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب اذا نزل قبل ان يكبر لما روى انس بن مالك
رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان اذا نزل عن المنبر امر ببعض حوائجه وكان يسال الناس
عن حوائجهم وعن اسعار السوق ثم يصلي وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال خروج الامام يقطع
الصلوة وكلامه يقطع الكلام فلم يجعل الخروج قاطعا للكلام وعن عمر وعثمان كانا اذا صعدا المنبر
يسئلان الناس عن اسعار والجواب ان النبي عليه السلام كان اماما ولا باس للامام
ان يتكلم الا يرى انه يخطب والخطبة كلام ويحتمل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك لعذر
ضرورة ويحتمل انه كان في ابتداء الاسلام حين كان الكلام مباحا في الصلوة فيكون مباحا في
حالة الخطبة بالطريق الاولى وهو الجواب عن حديث عمر رضي الله عنه كذا في المحيط **باب**

العيدين **قوله** ويجب صلوة العيد على كل من يجب عليه صلوة الجمعة يشكل بهذا التعميم في اهل منا ايام
الموسم فانه يجب عليهم صلوة الجمعة ولا يجب عليهم صلوة العيد فكانه اراد فيجب صلوة العيد على كل
من يجب عليه صلوة الجمعة الا بمانع وفي منا مانع وهو اشتغالهم بمناسك الحج فاستثناه وان لم يستثني
قوله وهذا تنصيص على السنة **قلت** ولكن قد قال بعد ذلك ولا يترك واحد منهما وانه يدل
على الوجوب لان اخبار المجتهد في معنى الخطاب بالامر والنهي فيراد بالسنة انه ثبت بالسنة
اي بالدليل الظني **قوله** وجه الاول اي الوجوب المواظبة عليها من ترك فقد روي ان اول
عيد صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم عيد الفطر في السنة الثانية من الهجرة ولم يزل على صلوة العيدين
حتى فارق الدنيا والمواظبة من غير ترك دليل الوجوب وقد استدل في الكافي على وجوبها بقوله
تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم قيل هي صلوة العيد ولكن ذكر في المدارك ان قوله ولتكبروا
الله على ما علم من كيفية القضاء والخروج عن عهدة الفطر ويوشر بانه ليس المراد صلوة العيد
لانه ذكر او لا كيفية قضاء المريض والمسافر والخروج عن عهدة ما افطروا من الصيام فكانه قيل
علم الله لكم كيفية القضاء لتعظموا حامدين على ما هداكم اليه **قوله** ووجه الثاني قوله
عليه السلام في حديث الاعرابي عقيب سؤاله هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع روي عن طلحة
ابن عبد الله جاء رجل من اهل نجد يسأل عن الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس
صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرهن فقال عليه السلام لا الا ان تطوع وجوابه انه مخصوص
كالوتر واجب وليس من الخمس فيخص عنه صلوة العيد ايضا بمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم
من غير ترك **قوله** لتتفرغ قلبه اي قلب الغني عن اداء الصدقة او قلب الفقير فان قلبها يتناول كل
واحد حيث يتفرغ قلب كل واحد على ما لا يخفى **قلت** ثم التكبير من اعلام الدين وفي اي سنة
العلانية دليل آخر والدليل عليه ما ذكر في الكافي ولان التكبير كذا لفظها **قلت** هذا دليل على موضع
التكبير والاول حدوده فكان دليلا على مدعي واحد والاستدلال بلفظ الكافي غير صحيح لانه ذكر في
اثبات موضع التكبير دلائل فبالفروق عطف بعضها على البعض حيث قال ولما ترجح قوله اي قول
ابن مسعود عددا ترجح موضعا لان الرواية واحدة ولان التكبير ثناء وهو في الركعة الاولى حيث
شرع مقدما على القراءة كالاستفتاح وفي الاخيرة حيث شرع مؤخرا كالقنوت ولان
الاصل الجمع بين تكبيرات العيد لانها من شعائر الدين وفي الجمع يتحقق معنى الشعائر فالحقناها
في الاولى بتكبيرة الافتتاح لانها فريضة وسابقة في الثانية الا بتكبيرة الركوع قضينا ها
اليها فقد كلاهما **قوله** ويؤخر الكل حتى فرغ من الصلوة ولا يكره قبلها وهو المختار **قوله**
ولا يتنفل في المصلى قبل العيد الخ في العناية اي معنى قول اصحابنا انه ليس قبل صلوة العيد
صلوة مسنونة اي صلوة مسنونة اما لو صلى لا يكره والكرخي نص على الكراهة وهو المختار
في المتفرقات قال محمد رحمه الله في الاصل وليس قبل صلوة العيدين صلوة يريد انه

لا تطوع

لا تطوع قبل صلوة العيدين وفي الحجة وهذا في الجبانة اما في البلدة لا بأس بها في بيته او في ناحية
المسجد وان شاء تطوع بعد الفراغ من الخطبة لحديث علي رضي الله عنه من صلى بعد العيد اربع ركعات
كتب الله له بكل نبت وبكل ورقة حسنة قال بعض الناس لا يكره التطوع قبل العيد ولا بعدها الا في
حق الامام ولا في حق القوم وفي التاتارخانية قال الحجة ادركت العلماء والعبادة يصلون في المصلى
بعد صلوة العيد اربع ركعات وتمسك بالاسناد عن سلمان الفارسي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
من صلى اربع ركعات يوم الفطر والاضحى بعد ما صلى الامام صلوة العيد يقرأ في اول ركعة سبح اسم
ربك الاعلى يعني بعد الفاتحة فكانما قرأ كل كتاب انزل الله تعالى على انبيائه وفي الثانية والشمس
فله من الثواب مثل ما طلعت عليه الشمس من مطلعها الى مغربها وفي الركعة الثالثة والضحى فله من الثواب
كانه اشبع جميع اليتامى والبسهم ثيابا نظافا وفي الرابعة قل هو الله احد غفر الله له
ذنوب خمسين سنة مدبرة وفي بعض المواضع انه اذا اراد صلوة الضحى يوم العيد يصليها بعد
فراغ الامام لان التطوع قبل صلوة العيد للرجال مكروه في الجبانة وغيرها وهو المختار فكذا الحكم فيما
تبعا **قوله** دخل وقتها الى الزوال عناه الدخول تتضمن معنى الثبوت اي دخل وثبت الى وقت
الزوال **قوله** الا انه حمل المروي على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر وستة عشر
ذكر في المحيط عن عبد الله بن عباس خمس روايات في رواية تسع تكبيرات ثلث اصليات واربع
زوائد في كل ركعة تكبيرتان في العيد وفي رواية كما قال ابن مسعود رحمه الله وفي رواية احد عشرة
كما قال علي رضي الله عنه والمشهور عنه روايتان في رواية ثلث عشر تكبيرات ثلث اصليات
وعشر زوائد خمس في الركعة الاولى وخمس في الثانية وعليه عمل الناس اليوم في عيد الفطر
وفي رواية ثنتا عشرة تكبيرة ثلث اصليات وتسع زوائد خمس في الاولى واربع
في الثانية وهو قول الشافعي رحمه الله وعليه عمل اليوم في عيد الاضحى بهذا اللفظ وهو تنصيص
بان ما روي عن عبد الله بن عباس من الروايتين المشهورتين فهو عند الشافعي رحمه الله محمول
على الاصليات والزوائد جميعا حيث فسرها بالاصليات والزوائد ثم قال وهو قول الشافعي
رحمه الله والمصنف رحمه الله قال ان الشافعي رحمه الله حمل المروي عن ابن عباس على الزوائد
واراد بالمروي ما هو المشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما من الروايتين الاخيرتين المذكورتين
في المحيط وجعل قول الشافعي رحمه الله هو ستة عشر تكبيرة او خمسة عشر تكبيرة على خلاف المذكور في المحيط
والله اعلم بالصواب ثم في قوله حمل المروي عنه من ان التكبيرات ثلثة عشر او اثنا عشر مع عدم ذكرها بين
الروايتين في المتن تعقيد لا يخفى الا ان الاوضح هو ان يذكر ها بين الروايتين ثم يقول الا انه حمل
المروي الاخيرة فكانه اكتفى بقوله فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر او ستة عشر فانه انما يتاتى
اذا كان المروي عنه ثنتا عشرة في رواية ثلث عشرة في اخرى او اكتفى بالشهرة والله
اعلم **قوله** لان هذا تاخير يعذر فيه اشارة الى انه في اليوم اذ لا قضاء اذ التاخير عبارة

عن الاداء في آخر الوقت لانه ضد التعجيل وانه عبارة عن الاداء في اول اوقات امكانه فيكون التاخير
عبارة عن الاداء في آخر الوقت ولان القضاء يستدعي الفوات والتاخير لا بل التفويت فيقال
في هذا التفويت وفي ذلك تاخير وان اخر الفوات من الابطال نعم قوله والاصل لا يقضي كالجمعة
الا انا تركناه بالحديث ليكون قضاء لكن لفظ القضاء كثيرا ما يستعمل في الاداء قال الله تعالى
فاذا قضيتم مناسككم فاذا قضيت الصلوة واما لفظ التاخير في قوله فهذا تاخير بعذر وفي قوله
وقد ورد في الحديث بالتاخير فظاهر في كونه اذا حمل لفظ القضاء على المجاز ابعد من
حمل لفظ التاخير عليه اذ القضاء كثيرا ما يستعمل في الاداء والتاخير قلما يستعمل في التفويت
وفي الكافي سماه اداء حيث قال واما لو فاتت مع الامام ايضا فانها تودي في اليوم
الثاني لانها ما عرفت قربة الا بفعله عليه السلام وما فعلها الا بالجماعة فلا تودي الا بتلك
الصفة هذا كلامه والاداء حقيقة هو ما توفي به في وقته وايضا القضاء خلف وقد نص
في الكافي انه لا خلف لها حيث قال فاذا فاتت فليس لها خلف هذا بالنظر الى الالفاظ
المذكورة في هذا المحل فاما بالنظر الى فعله عليه السلام فلا شيء يدل على كونه قضاء عليه السلام
صلى اليوم الاول عند السعة وفي الثاني عند العذر والضرورة فيكون وقته اليوم الاول في السعة
والثاني في الضرورة اذ الوقت ما عرف الا بفعله عليه السلام فكما استدل بصلوته في القول
الاول على انه الوقت في السعة فكذا استدل بصلوته في اليوم الثاني عند العذر على انه
وقت عند الضرورة وجاز ان يكون وقت الشيء عند السعة غيره عند الضرورة كما قال
الشافعي رحمه الله على ان وقت الظهر والعصر عند السفر والمطر واحد وعند عدمهما مختلف
على ما ذكر في كتبه وايضا القضاء يعرف موقتا بفوت لفواته وكذا لم يعهد ان يكون قضاء عند
الفوات بعذر دون التفويت مقصودا فعلم بذلك كله انه اداء لا قضاء فان قلت
السبب لوجوب صلوة العيد انما هو يوم الفطر كما ان كل وقت هو سبب لنفس الوجوب فهو شرط
لادائه كوقت الصلوة المفروضة قلت جاز ان يكون الوقت سببا لنفس الوجوب ولا يكون
شرطا لادائه بل يجب الاداء في غيره كوقت المغرب سببا لوجوب صلوته مع انه ليس بشرط
لادائه في المزدلفة بل يجب اداؤه في غيره وهو وقت العشاء وكون وقت الصلوة المكتوبة
سببا لوجوبها وشرطا لادائها لا يقتضي ان يكون كل وقت هو سبب لنفس الوجوب شرطا للاداء
الواجب وان استدل بانه لم يعهد وقت يكون سببا لنفس الوجوب ولا يكون شرطا للاداء
قلنا كما لم يعهد ذلك لم يعهد ايضا ان يكون القضاء موقتا بفوت بفوات الوقت وان يكون
قضاء عند الفوات دون التفويت ففي القول بالقضاء يلزم امران غير معهودين وفي القول
بالاداء يلزم امر واحد وكان اولى تعليلا بخلاف المعهود وعلى ان عدم المعهود ينافي اثبات الحكم
بالرأي لا اثباته بقول الرسول او بفعله قوله والحال اكشف على الرجال لقربهم ويحتمل انه عليه

السلام

السلام لما طول الركوع فيها فوق العادة اذ عرض عليه الجنة والنار رفع بعض القوم فرفعوا رؤسهم
فظن من خلفهم انه عليه السلام رفع راسه فرفعوا رؤسهم ثم الصف المتقدم الى الركوع لما تبين لهم الخطا
فرفع من خلفه ايضا وظنوا انه ركع ركوعين في كل ركعة ومثل هذا الاشتباه قد يقع في الجمع العظيم
لمن كان في آخر الصفوف وعن عائشة رضي الله عنها كانت واقفة في صف النساء وابن عباس رضي الله
عنه في صف الصبيان في ذلك الوقت فنقلا كما توهما ولو كان هذا صحيحا لكان بخلاف المعهود
فينقله الكبار من الصحابة رضوان الله عليهم الذين يكونون رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الكافي
قوله روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس معه فقام قياما طويلا نحوا من سورة البقرة ثم ركع ركوعا طويلا
ثم رفع فقام قياما طويلا وهو دون القيام الاول ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الاول
ثم سجد ثم قام قياما طويلا وهو دون القيام الاول ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الاول
ثم رفع ثم سجد ثم انصرف وقد انجلت الشمس كذا في المصابيح ولو كان رفع الصف الاول رؤسهم على ظنهم
ملموا فظنوا انه عليه السلام رفع راسه فرفعوا رؤسهم ثم لما تبين لهم الخطا عادوا الى الركوع لعادوا
الى الركوع كما رفعوا رؤسهم خطاء لان من يرفع الراس من المقتدين على ظن ان الامام قد رفع يظهر له الخطا
على فور الرفع لمعاينتهم ان الامام لم يرفع بعد فيعود الى جانبه الامام من الركوع كما رفع ولا يبقى قائما قياما
طويلا وابن عباس رضي الله عنه حكى القيام الطويل بعد رفع الراس من الركوع ومثله لا يكون الا عن قصد
ولان مثل هذا الخطاء في الركعتين ابعد من العادة فقد جرت العادة بالتثبت في الركعة الثانية عند وقوع الخطاء
في الاولى ثم قد نقل علي وجابر رضي الله عنهما ابعد من هذا فقد روي علي رضي الله عنه عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثماني ركعات اي ركوعات في اربع سجدات اي صلى ركعتين في كل ركعة اربع ركوعات
مع سجدتين وعن جابر رضي الله عنه قال انكسفت الشمس في عهد رسول الله عليه السلام يوم مات ابراهيم
ابن النبي عليه السلام فصلى بالناس ست ركعات في اربع سجدات اي صلى ركعتين في كل ركعة ثلث
ركوعات مع سجدتين فالاولى ان يقال لما تعارضت الروايات اخذنا بالمتيقن او بالقياس على سائر
الصلوات وقوله ومثل هذا الاشتباه قد يقع في الجمع العظيم قلت نعم ولكن عن واحد واثنين في ركعة
اما عن جميع من في الصف الاول في الركعتين فبعيد جدا قوله والترجيح قد مر من قبل وهو ان الحال
اكشف على الرجال من النساء لقربهم من النبي صلى الله عليه وسلم وابن عباس رضي الله عنه وان كان
من الصبيان في ذلك الوقت فصف الصبيان مقدم على صف النسوان فكان الحال اكشف عليهم منهن
والمراد بالرجال هو الذكور لانه لم تنقل ولو كانت لنقلت وما روي انه عليه السلام خطب فقد
الرد عليهم ظنهم ان كسوف الشمس بموت ابنه عليه السلام او معناه دعاء اذ الخطبة يسمى دعاء كذا في
الكافي قلت التاويل يرده ما وقع في حديث عائشة رضي الله عنها قالت ثم انصرف وقد انجلت الشمس فخطب
الناس فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا يخسفان بموت احد ولا لحيوة

احد فاذا رايتم ذلك فادعوا الله وكبروه وصلوا وتصدقوا ثم قال يا امة محمد ما من احد اغير من الله
من ان يزني عبده او تزني امته يا امة محمد لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا كذا في المصابيح
باب صلوة الخوف والاصل فيه رواية ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى صلوة الخوف على الصفة التي قلنا قال قلت هو معارض بما روي يزيد بن رومان عن صالح
بن خوات عمن صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم ذات الرقاع صلوة الخوف ان طائفة صفت
معه وطائفة وجاه العدو فصلى بالتي معه ركعة ثم ثبت قائما واتموا لانفسهم ثم انصرفوا وجاه العدو وجاءت
الطائفة الاخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلوته ثم ثبت جالسا واتموا لانفسهم وسلم بهم ورواه
القاسم عن صالح بن خوات عن سهل بن حثمة كذا في المصابيح قلت بهذا الحديث اخذ الشافعي رحمه الله
ولكنا لا ناخذ به بل برواية ابن مسعود رضي الله عنه اما لانه يخالف قوله تعالى فاذا سجدوا فليكونوا
من ورائكم واما لانه فيه فراغ المؤتم قبل فراغ الامام وذا لا يجوز بحال خلاف المشي فقد ورد به
الحديث بنص بسبقه الحدث وفيه النكتة الثانية نوع تامل لان الحديث ورد بمشي يقصد به اصلاح
الصلوة وهذا مشي لا يقصد به اصلاحها وكذا في الاول لان المراد بالسجدة الصلوة لان انصراف الطائفة الاولى
في الرباعي انما يكون بعد القعدة الاولى لا بعد السجود فلا بد من التاويل وابو يوسف رحمه الله انكر شرعيتها في زماننا
اي بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم محتجا بان القياس يابى جواز ما فيه من الاستدبار القبلة
وانما جوزنا بالنص وهو قوله واذا كنت فيهم الاية شرط كونه عليه السلام فيهم فلم يجز بعده ولان الناس
كانوا يرغبون في الصلوة خلفه وقد ارتفع هذا المعنى بعده فيمكن كل طائفة من اداء الصلوة بامام على حدة
فلم نخرج مع الذهاب والمجي قوله فهو محجوج عليه بما روينا وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة
الخوف على هذه الصفة لاستداد الخوف وذا يتحقق بعد زمانه عليه السلام ايضا والصحابة اقاموها بعده
عليه السلام ايضا وترك المشي فرض في الصلوة فلا يجوز تركه لاحراز الفضيلة ثم الان احتيج الى احراز
فضيلة تكثير الجماعة فانها كلما كانت اكثر كانت افضل وقوله اذا كنت فيهم اي انت او من تقوم مقامك
في الامامة كما في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقد يكون الخطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم والمخصوص
هو به او الاصل في الشرايع العموم على ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم عندنا كذا في الكافي
قلت ترك الفرض لاحراز الفضيلة ان يكون لا يجوز فان لا يفترض المشي في بعض المواضع مع افتراضه وحرمتها
جائز لذلك الا يرى ان المحافظة على وقت العصر والمغرب لاداتهما هو ليس بفرض في عرفات والمزدلفة
لاحراز فضيلة الجماعة او التعليل الوقوف والاشتغال بالدعاء وتعريج القلب بذلك وكل ذلك فضيلة
فكذا ههنا الاحتراز عن المشي فرض ناسا نال فضيلة الجماعة مع النبي صلى الله عليه وسلم ومثله جائز ثم هذا ليس
بمجرد خطاب للرسول عليه السلام على خذ من اموالهم بل هو تعليق للخطاب على وجود الكينونة صلى الله عليه وسلم
فاقامته الصلوة لهم وانه يدل على اشتراط ذلك ولولا انه شرط لما قال فاذا اقمت لهم وحيث زال قوله
واذا كنت دل على اشتراط وجوده عليه السلام بمثل هذه الصفة والتعليق بالشرط ان يكون لا يوجب العدم

عند

عند العدم بمنطوقه فهو يدل عليه بضرورة صوننا الكلام عن الالغاء الا ترى الى ما ذكر في اول الكتاب في
قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا من قوله وهذا ليس بامر ايجاب باجماع الفقهاء وانما هو امر ندب
وفي الحمل على الاباحة الغاء الشرط اذ هو مباح بدونه في اصول البزدوي رحمه الله في بحث الشرط وقط
لا يخلو صيغته عن معناه وقد فسروه بالعدم عند العدم قوله ويصلي بالطائفة الاولى ركعتين من المغرب
وبالثانية ركعة ولو صلى بالاولى ركعة وبالثانية ركعتين فسدت صلوتهم اما الاولى فللانحراف في غير اوانه
وهو مفسد واما الثانية فلانهم من الطائفة الاولى حيث ادركوا الشطر الاول وقد انحرفوا بعد القعدة الثانية
وهذا اوان عودهم لا اوان انحرافهم وجنس هذه المسائل يدور على اصلين احدهما ان الانحراف في غير اوانه
يفسد وذكر في اوانه لا لان الاصل ان يفعل الصلوة بالانحراف في الاحوال كلها وانما ترك في صلوة الخوف
مقيدا باوانه وانما ترك الانحراف فهو عمل بالاصل فلا يفسدها والثاني ان من ادرك شيئا من الشطر
الاول ومن ادرك شيئا من الثاني فهو من الطائفة الثانية قوله وهو بما تكون في حال الصلوة
وهل يجب اخذ السلاح قال الشافعي رحمه الله يجب للاحرام قال الله تعالى وليأخذوا اسلحتهم ونحن نحمله
على الندب لانه امر لنا بدليل قوله تعالى ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون
عليكم ميلة واحدة ولكن للخصم ان يقول قوله ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا
اسلحتكم وخذوا حذركم يدل على ان الامر للوجوب فلما تعارضت القرينتان سقطنا وبقي الامر للوجوب
بلا قرينة معارضة عن الحقيقة على انا لا نسلم ان الامر لنا بل لحق الشرع وهو اعلاء كلمة الله و[illegible]
قوله لما تركها قال قلت انما اخرها لان صلوة الخوف لم تكن نزلت قلنا انما نزلت بذات
الرقاع وهي قبل الخندق ولا يلزم للمشي لان الاداء معه لا يجوز عندنا لكن التخريج يتبع معه والمعالجة
فيه اقل ظاهرا فلا يلحق به دلالة كذا في المصابيح الرقاع اسم لاحدى غزوات غزاها في السنة الخامسة
من الهجرة وسميت غزوة ذات الرقاع لانهم شدوا الخرق على ارجلهم لحفاها وعدم النعال فهو من
الاعلام وقيل لان الارض التي كانوا فيها بيضاء وسوداء وحمراء كالرقاع الملونة ثم لا يشكل
بان الكلام فيما اذا امكن بين الصلوة والقتال ولم يكن كذلك يوم الاحزاب حتى اخروا الصلوة على
انهم كانوا في حفر الخندق بحيث قال لم نتفرغ للصلوة ولم يكن وقت الحفر يتقاتل الا ان يجعل الحفر
في حكم القتال من حيث ان المطلوب يحصل بها دفع الكفار واندفاع شرهم قوله صلوا ركبانا
فرادى هذا اذا كانت الدابة تسير بنفسها اما اذا كانت تسير بسوق صاحبها لا يجوز وكذا اذا صلى راجلا
وهو يمشي هاربا من العدو ولان الطلوع حال سير الدابة وحال المشي لا يجوز فكذا الفرض حالة الخوف
باب الجنائز قوله الجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير قوله ثم يضجع على شقه
الايمن فيغسل حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه وقد قال ان الشق الايمن لما غسل اي
الماء وصل الى ما يلي التخت منه فقد غسل جميع ما بين الشقين من الاجزاء ولم يبق غير مغسول الا الشق
الايسر ثم اذا وضع على شقه الايمن يجب ان لا يغسل الا الشق الايسر فلا يغسل ما بين الشقين من الاجزاء

ثانيا فكذا والاسراف وانه منهي عنه قوله كقولنا في العراج تحول بالفم فوضع باليمين وهي تنسب اليه
قد روي فيه النخع ايضا قوله ابتداؤه بجانب الايسر تلفوه ثم بالايمن كما في حالة الحيوة وانما
تقوم عطف اليسار على اليمين لان لليمين فضلا على اليسار فلو قدم عطف اليمين يكون تحت اليسار
والبداية بالميامن انما تستحب لتعظيم اليمين والتعظيم هنا في البداية باليسار ليكون جانب اليمين فوق
جانب اليسار قوله فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي كانه اراد بالسلطان من هو مقدم على
الولي في امر الامانة والا فليس للولي ولاية الاعادة لو صلى القاضي او امام الحي ايضا قوله وان صلى الولي
لم يجز لاحد ان يصلي بعده سلطانا كان او غيره وهذا باطلاقه يدل على السلطان وغيره ممن هو مقدم على
الولي لا يعيد الصلوة بعد ان صلى الولي وان صلى مع حضرة من هو مقدم عليه وذلك ان الاصل في هذا الحق
هو الولي غير ان تقديم السلطان وامام الحي لعارض من خارج قوله وهو اليوم كما وضع فان لحوم
الانبياء عليهم السلام حرام على الارض به ورد الاثر قال النبي عليه السلام ان الله حرم على الارض اجساد
الانبياء لان النبي عليه السلام صلى على قبر امراة من الانصار التمسك به مشكل لان المدعى جواز الصلوة على قبر
من لم يصل عليه وقد صلى النبي عليه السلام على قبر تلك المراة المعروفة بالمسكينة بعدما صلوا عليها فقد ذكر في
الحميدي ان مسكينة مرضت بالمدينة فقال عليه السلام اذا ماتت فاذنوني فماتت ليلا فكرهوا ان يوقظوه
فصلوا عليها ودفنوها فلما كان من الغد سال النبي صلى الله عليه وسلم فاخبروا بامرها فخرج النبي عليه السلام
وصلى على قبرها وجوابه انه لما جاز الصلوة على القبر بعدما صلي عليه لان يجوز فيما اذا لم يصل عليه اولى
على ان المدعى هو الصلوة على قبر من لم يصل عليه من له ولاية الصلوة عليه والنبي عليه السلام كان في الحديث
احق بالصلوة عليها فلم تسقط بصلوة غيره عليها قال الله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فكان
هو اتقى للمدعى وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان اسود كان ينقم المسجد فمات فاتى النبي عليه السلام
قبره فصلى ثم قال ان هذه القبور مملوة ظلمة على اهلها لعل الله تعالى ينورها لهم بصلوتي عليهم
ان يكبر تكبيرة يحمد الله بان يقول سبحانك اللهم الخ كما في سائر الصلوات ولا يقرا الفاتحة عقيب
الاولى خلافا للشافعي رحمه الله لان ما هو ركن مفروض لم يشرع فيها قراءة كسجود التلاوة واعتبارها بسائر
الصلوات وقد يقال تعليلنا وقع مقابلا لما روي ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قرا على الجنازة بفاتحة الكتاب اي بعد تكبيرة الاولى وروي ان ابن عباس
رضي الله عنهما صلى على جنازة فقرا فاتحة الكتاب قال لتعلموا انها سنة قوله فتمنعت
ما قبلها وهو ما روي ان زيدا كبر على جنازة خمسا وقال النبي عليه السلام يكبرها قوله اي
كل تكبيرة قائمة مقام ركعة حتى قالت الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اربع كاربع الظهر فلو لم ينتظر
تكبيرة الامام لكان قاضيا بان فاته قبل ادراكها او ادرك مع الامام وهو منسوخ الا ان ابا يوسف
رواية يقول في تكبيرة الافتتاح معنيان معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة ومعنى الافتتاح مرجح فيها
بدليل تخصيصها برفع اليدين عندنا وايضا شبه النبي صلى الله عليه وسلم اربع العيد باربع الجنازة فقد

روى

روي انه عليه السلام لما صلى العيد كبر اربعا ثم اقبل عليهم بوجهه وقال اربع كاربع الجنائز ثم المسبوق
ياتي بتكبيرات العيد قبل فراغ الامام فكذا بتكبيرات الجنائز قوله لا ينتظر بالاتفاق قوله
بل يجب ان ينتظر عندهما لان كل تكبيرة كركعة والمسبوق بركعة لا يبتدي بما فاته سواء كان حاضرا
او غايبا فكذا المسبوق بتكبيرة اجيب بان التكبيرة الاولى ان كان يقوم مقام الركعة ففيه معنى
الافتتاح ايضا فمن حيث انه كالركعة ينتظر ومن حيث انه افتتاح لا ينتظر فقلنا ينتظر اذا كان غايبا ولا ينتظر
اذا كان حاضرا عملا بالوجهين قلنا ثانيا وفيه ان جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم انه وقف
كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها والى الراس في حقه فظن الراوي انه فرق بينهما كذا في الكافي قلت
هذا ان الثاني وبلاغ يرد بما ذكر في المصابيح عن انس رضي الله عنه انه صلى على جنازة رجل فقام حيال
راسه ثم جاؤا بجنازة امراة فقام عند حيال اوسط السرير فقيل هكذا رايت رسول الله صلى الله عليه
وسلم قام على المراة مقامك منها ومن الرجل مقامك منه قال نعم وقال سمرة بن جندب صليت
وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم على امراة ماتت في نفاسها فقام وسطها قوله ولا يصلى على
ميت في مسجد جماعة وقال الشافعي رحمه الله لا يكره في المسجد لانه دعاء او صلوة فالمسجد اولى به و
قالت عايشة رضي الله عنها صلى الله عليه وسلم على ابني بيضاء في المسجد سهيل واخيه قوله عليه السلام
من صلى على جنازة في المسجد فلا اجر له فان قلت روى هذا الحديث ابو هريرة رضي الله عنه فكان
ما روته عايشة رضي الله عنها اولى لانها فقيهة وابو هريرة ما كان فقيها قوله بالمنع فان ابا هريرة
كان فقيها وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه ولو سلم فابو هريرة رضي الله عنهما روى القول وعايشة
رضي الله عنها روت الفعل والقول راجح فتعارضت بينهما من الترجيح لجهة المذكور من فقه الراوي
وفي حديث ابي هريرة رضي الله عنه جهة اخرى للترجيح وهو انه محرم فرجحناه ثم يشكل بما ذكر ابو داود
في سننه من رواية ابي هريرة رضي الله عنه من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له وقال ابو زكريا
والذي في النسخة المشهورة المحققة المسموعة من ابي داود على جنازة في المسجد فلا شيء عليه فتعارضت
روايتان ابي هريرة فينبغي ان لا يوخذ برواية عايشة رضي الله عنها لانها سالمة عن المعارضة او تحمل اللام
في قوله لا شيء له على معنى على بقرينة الرواية الاخرى وبدليل حديث عايشة رضي الله عنها وغاية ما يمكن ان
يقال انه روى مسلم عن عباد بن عبد الله بن الزبير حديث عايشة رضي الله تعالى عنها انها قالت لما توفي
سعد بن ابي وقاص ارسل ازواج النبي صلى الله عليه وسلم الى ان يمروا بجنازته في المسجد فيصلين
عليه ففعلوا فوقف به على حجرهن يصلين عليه ثم خرج من باب الجنائز الذي كان يلي المقاعد فبلغهن
ان الناس عابوا ذلك وقالوا ما كانت الجنائز يدخل بها المسجد فبلغ ذلك عايشة رضي الله تعالى عنها
فقالت ما اسرع الناس الى ان يعيبوا ما لا علم لهم به عابوا علينا ان يمروا بجنازة في المسجد وما صلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم على سهيل بن بيضاء الا في جوف المسجد اذا ثبت هذا فرجعهم الى التعجب وقولهم
ما كانت الجنائز يدخل في المسجد دليل على ان كراهة الدخول بها في المسجد كان معروفا فيما بينهم تحمل ما روي

رضي الله عنهما من الصلوة على سهيل في المسجد على انه كان لتعليم الجواز **قوله** ومن استهل سمي وغسل ويصلى عليه
لقوله عليه السلام اذا استهل المولود صلي ومن لم يستهل لم يصل عليه والاستدلال بهذا الحديث على
الغسل غير ظاهر الا ان يقال انا عرفنا بوجوب الصلوة عليه بهذا النص انه مستحق لكرامات البشرية
والغسل من الكرامات فيستحقها ايضا كالصلوة فى الصلوة لم تشرع الا بعد الغسل فكان التنصيص على
وجوب الصلوة تنصيصا على وجوب الغسل **قوله** ولم يصل عليه لما روينا وهو قوله عليه السلام
اذا استهل المولود صلي عليه وان لم يستهل لم يصل عليه **قلت** هذا معارض بما روى مغيرة بن شعبة
رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال السقط يصلى عليه ويدعى له بالمغفرة والرحمة والسقط ما يسقط
من الرحم وباقيه ما كان فيه روح **قوله** لانه نفس من وجه فيغسل اعتبارا بالنفوس وجزء من وجه
فلا يصلى اعتبارا بالاجزاء عملا بالاعتبارين وانما لم يعكس لان الصلوة لم تشرع الا بعد الغسل **قوله**
ويحفر القبر ويلحد اللحد وتركه جائز واللحد افضل لقوله عليه السلام اللحد لنا والشق لغيرنا اي اللحد هو الذي
نوثره ونختاره والشق اختيار من كان قبلنا وليس فيه نهي عن الشق قال البراء بن عازب خرجنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فوجدنا القبر لم يلحد فجلس مستقبل القبلة وجلسنا معه و
هذا يدل على ان القبر بدون اللحد جائز لان النبي عليه السلام راى ذلك القبر غير لحد ولم ينههم **فصل**
في حمل الجنازة **قوله** كان ذلك لازدحام الملئكة حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم يمشي على رؤوس
اصابعه وعلى صدر قدميه وقد يقال الملئكة لكونهم اجساد لطيفة لا يزاحمون في الخبر حتى يعد اجتماع اربعة
رجال على الجنازة تزاحمهم فيحتاج النبي صلى الله عليه وسلم الى ان يمشي على رؤوس الاصابع فكانهم حضروا
بصورة الادميين وصورة الادمي كثيفة فيتحقق المزاحمة في الخبر **قوله** وبهذا في حال السنة في الكافي وينبغي
ان يحمل من كل جانب عشر خطوات وفي الحديث من حمل جنازة اربعين خطوة كفرت له بهذا اللفظ وقد يقال
الخطاب يختص بالصغائر دون الكبائر على ما عرف من المذهب واليه الاشارة بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما **فصل في الدفن** **قوله** فاضطربت الرواية في ادخال
النبي صلى الله عليه وسلم فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما مثل مذهب الشافعي رحمه الله
وروي عنه مثل مذهبنا فتعارضت الروايات عنه وقد صح ان النبي عليه السلام اخذناودخانه
من قبل القبلة بالاجر اي اثر النار **فان قلت** بالماء اي اثر النار احب بان المغني بالاحجار اثر النار
ولا حاجة بنا اليه ولا يحتمل ذلك اما الماء والحاجة اليه ماسة لكونه ابلغ للدرن ولا اثر النار
بالاخر يبقى واثر النار بالماء يزول من ساعته واما اليوم الذي فيه اثر النار فالقصبا فيحل ايضا للحاجة
الماسة اي ما يكتنفه بالنور وفي التجنيس هو ترث به اثر القصارة وموت ليس به ذلك الا ونوع خرج على ان
اليوم لا يخلوا عن اثر القصارة ولو منع عنه ار نعوا في الحرج **قوله** طن من قصب في الصحاح الطن بالضم
حزمة القصب والقصبة الواحدة من الحزمة طنة **قوله** ومن شاهد قبر النبي عليه السلام اخبرانه مسنم
وعند الشافعي رحمه الله التسطيح اولى من التسنيم لان النبي عليه السلام سطح قبر ابنه ابراهيم وعن القاسم بن

محمد

باب الشهيد

محمد رحمه الله قال رايت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر رضي الله عنهما مسطحة
قوله ولم يجب بقتله دية يشكل بما اذا قتل الاب ابنه عمدا يكون شهيدا مع ان الدية تجب عليه **واجيب**
بان الدية لم تجب عوضا عن النفس بل عن القصاص الساقط بالشبهة وفيه نظر لما عرف انه لو شهد رجلان
وامراتان ان فلانا قتل ابنه عمدا قبلت شهادتهم وكذا لو نكل الاب يقضى عليه بالدية فلو كان موجب قتل الاب
ابنه عمدا هو القصاص وكانت الدية بدلا عنه لسقوطه بالشبهة لما قبلت فيه شهادتهن لانها ليست بحجة
في القصاص وكذا لم يعتبر فيه النكول ايضا لان القصاص لا يثبت بالنكول وحيث قبلت فيه الشهادة
واعتبر النكول علم ان الدية تجب فيه ابتداء لا خلفا عن القصاص الساقط بالشبهة **قوله** والشافعي
رحمه الله يخالفنا في الصلوة ويقول السيف محاء للذنوب فاغنى عن الشفاعة وروي عن جابر ان النبي
صلى الله عليه وسلم امر بدفنهم اي قتلى احد بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا ونحن نقول الصلوة على الميت
لاظهار كرامته والشهيد اولى به والطاهر عن الذنوب لا يستغني عن الدعاء كالنبي والصبي وما روي عن جابر
انه لم يصل عليه قبل الدفن فقد روي انه عليه السلام صلى على شهداء احد بعد ثماني سنين **فان قيل** الشهيد
حي بقوله تعالى احياء والصلوة شرعت على الميت **قلنا** حي في الاحكام الاخرة كما قال الله تعالى بل
احياء عند ربهم فاما في احكام الدنيا فميت حتى يقسم ميراثه وتتزوج امراته والصلوة عليه من احكام
الدنيا **فان قلت** الصلوة ما شرعت الا بعد الغسل فسقوطه دليل سقوطها **قلنا** غسله للتطهير والشهادة
طهرته فاغنت عن الغسل كسائر الموتى بعد ما غسلوا ان الشهادة عرفت بانه نجاسة
تثبت بالموت غير انها نجاسة ثابتة وحاجتنا الى الرفع لقيام الجنابة فلا يسقط بالشهادة
كالنجاسة الحقيقية فانها لا تسقط اجماعا حتى يغسل ذلك الموضع والجنابة كانت
مانعة لدخول المسجد وادخاله وهو مغمى عليه فلان يمنع ادخاله في القبر للعرض على الله
تعالى اولى واما الحديث فلا حكم له في دخول المسجد والمنع من العرض **فان قلت**
الجنابة حين وجدت لم يقع موجبه على المسلمين غسله فلا يقع موجبه عليهم بعد الموت
لما عرف من اصلنا ان الشيء متى لم يقع موجبا حال وجوده لم يقع موجبا بعده حتى لو زنى
في دار الحرب لا يحد وان خرج الينا لان زناه لم يقع موجبا في دار الحرب لانقطاع
الولاية فلا يقع موجبا بعده **قلنا** بل الجنابة قد وقعت موجبة على المسلمين
لا ادخاله في المسجد وكذا الادخال في القبر والعرض على الله تعالى على ان الموجب عليهم هو
مع الميت بان له حق على المسلمين بان يغسلوه من النجاسة الحقيقية فكذا من الحكمية **قوله**
وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية وهذا لان صح المراة حيضا بان ولاه الدم ثلثة ايام ثم
قتلت قبل الانقطاع اما اذا لم يصح بان رات الدم يوما او يومين وقتلت فلا يغسل بالاتفاق
قوله وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهداء احد بوصف كونه طهرة وما ذنب للصبي فلم يكن في معناهم
وهذا مشكل اذ الحكم بكون السيف طهرة عن الذنب في حقهم يوجب الحكم بكونهم مذنبين ولا دليل

لنا على ذلك فاصلهم لم يذنبوا او تابوا بعد الذنب وهو الظاهر من حال اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
فانهم كانوا يستغفرون عن الذنوب ويتوبون عنها كما وقع الذنب منهم سيما عند الاقدام على الحرب
وغلبة الكفار فما من واحد من الناس اذا استقبل ما يظن فيه الهلاك يتوب عن الذنب فما ظنك من خواص
الناس ان لا يتوب عند الاقدام على ما هو سبب الموت فعلى هذا لم يثبت الفارق بينهم وبين الصبي
الشهيد وهو ان السيف طهرة في حقهم لان حق الصبي فلا يصح ان يحكم بالفرق بينهما مع تعذر الحكم بالفارق
ثم يحتمل ان يكون بينهما فارق احتمالا مرجوحا لكن بالاحتمال الفارق لا يثبت الفرق سيما اذا كان
الاحتمال مرجوحا وقد وجدت المشاركة بينهم وبين الصبي المظلومية وهو الموجب لعدم الغسل
ليبقى عليهم اثر المظلومية وهو الموجب لعدم الغسل ليبقى عليهم اثر المظلومية مجبورية على الظالم
ويحصل بذلك زيادة الاكرام والصبي في هذا كالبالغ **قوله** وينزع عنه الفرو والخف
والقلنسوة والسلاح لانها ليست من جنس الكفن وانما لبسها للعدو وقد استغنى عنه وعن ابن عباس
رضي الله عنهما امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى احد ان تنزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا
بدمائهم وثيابهم **قوله** خوفا عن نقصان الشهادة **قلت** بل ايثارا للاخ على نفسه فانه
روي انه لما عرض الكاس على واحد منهم اشار به الى اخيه ولو كان الامتناع خوف نقصان الشهادة
لما اشار به الى غيره اذ المتقي من يحب لغيره ما يحب لنفسه وهذا كما روى الامام ابو بكر ابن اسماعيل عن
ابي حذيفة قال انطلقت يوم تبوك اطلب ابن عمي ومعي ما ارد ان اسقيه فقلت ان كان به رمق
اسقيه فرايته ومسحت وجهه وقلت اسقيك اماء فاشار براسه نعم فاذا آخر يقول اه من العطش
فاشار الى ابن عمي ان اذهب به اليه فذهبت به اليه فاذا هو هشام بن العاص فقلت اسقيك فقال
بلى فلما دنوت منه سمعت صوت آخر يقول اه من العطش فاشار الى ان اذهب به اليه فذهبت
به فاذا هو ميت فرجعت بالماء الى هشام فاذا هو ميت فرجعت بالماء الى ابن عمي فاذا هو ميت كذا
في الروضة فلو ان يكون الامتناع عن شرب للايثار لا لخوف نقصان الشهادة كيف ولو كان ذلك لخوف
نقصانها لما طلب شهدا تبوك الماء عن ابي حذيفة **باب الصلوة في الكعبة** **قوله** استجمعت شرائطها في الصحاح
استجمع السيل اي اجتمع من كل موضع بان يتوجه الى جميع اجزائها **قوله** لوجود استقبال القبلة لان استقبالها
ليس بشرط لانه متعذر والطاعة بحسب الطاقة ثم تبه تحقق بان ببعض اجزائها لكن الاستدبار ليس بمقيد
اذ انه بل تضمنه انه ترك الاستقبال اذ المامور به هو الاستقبال قال الله تعالى فولوا وجوهكم شطر المسجد
الحرام **قوله** الى عنان السماء اي صفايحها وما اعترض من اقطارها كانه جمع عنن العامة يقول
بالكسر كذا في الغرائب وفيه ايضا صغير انه هو جوي **قوله** لانه يتقل والمنقول قد يكون وقد يهلك
والامر بالاستقبال اليه باق الى يوم القيامة لا يحتمل الزوال ولو كان في الكعبة هي البناء لزالت بزوال
البناء **كتاب الزكوة تزكيها بدل** على النماء يقال زكى الزرع اذا نما وسميت
بها لانها سبب نماء المال بالخلف في الدنيا والثواب في العقبى قال الله تعالى وما انفقتم من شيء فهو يخلفه

الا

الا اذا كانت النفقة في خير وبر فهو يخلفه وفي الحديث ما من يوم يصبح العباد فيه الا وملكان يهولان
فيقول احدهما اللهم اعط منفقا خلفا ويقول الآخر اعط ممسكا تلفا او على الطهارة قال الله تعالى
وحنانا من لدنا وزكوة اي طهارة وفيها معنى التطهير قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
وتزكيهم وسميت صدقة لدلالتها على صدق العبد من العبودية وفي الشرع عبارة عن ايتاء جزء
من النصاب الحولي الى الفقير لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال وقيل هو اسم
القدر الذي يخرج الى الفقير لان ايتاء الايتاء محال وقد امرنا بايتاء الزكوة فلو كانت الزكوة عبارة
عن الايتاء لكان امرا بايتاء الايتاء وهو محال والتكليف يستدعي الامكان الا ان يقال معنى ايتاء الزكوة
وادائها هو اخراجها من العدم الى الوجود ولا استحالة في شغل الذمة بما يثبت فيه من ماهيات الافعال
ثم الامر بادائها واخراجها من العدم الى الوجود كالامر بسائر الافعال مثل الصلوة والصوم
وهنا يجب في الذمة ماهية الايتاء الذهنية ثم يومر بادائها وايتائها بمعنى اخراجها من
العدم الى الوجود **قوله** لانه لا بد من مدة الحول اي من مدة يحصل فيها النماء حالا بمعنى ان الواجب
هو الاداء من الفضل والنماء قال الله تبارك وتعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو
اي الفضل والفضل انما يحصل بالتقلب والتوالد فلا بد له من مدة وهي الحول المشتمل على الفصول
التي يحصل فيها النماء غالبا والتمسك بالاية مذكور في الكافي وانه مشكل لما ذكر في المدارك
ان المراد به الفضل على قدر الحاجة والاية منسوخة باية الزكوة حيث قال انفقوا ما فضل
عن قدر الحاجة وكان التصدق بالفضل فرضا في اول الاسلام فاذا كان الرجل صاحب زرع
امسك قوت سنة تصدق بالفضل واذا كان ممن امسك قوت شهر وتصدق بالفضل
فنسخت باية الزكوة على ان الاية تقتضي وجوب الاداء بجميع فلو كان المراد اداء الزكوة
من النماء في الحول لوجب ايتاء جميع الفضل ولم يقل به احد **قوله** ولانه المتمكن من
الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه
وفيه بحث لانهم اشترطوا كمال النصاب في اول الحول واخره حتى لو ملك ما تبين ثم انتقص
الى درهم وملك اربع شاه ثم انتقص الى شاة ثم كمل النصاب عند تمام الحول يجب الزكوة
فلو كان اشتراط الحول لاجل النماء وجب ان يشترط كماله من اوله الى آخره تحقيقا لمعنى النماء
لظهور ان الحول انما يكون سببا للنماء اذا كان المال كله قائما في جميعه وجوابه ان الانتقاص
في الغالب يكون بالقليل فيحصل الاستنماء بالحول على اعتبار الغالب **قوله** ثم قيل هو واجب
على الفور لانه مقتضى مطلق الامر **قلت** هذا عين المسئلة واول النزاع اذ الكلام وقع في ان
الامر المطلق هل يوجب الفور ام لا ومقدم الدليل يجب ان يكون مسلمة بين الخصمين لينتج
الدليل المطلوب **قوله** ودين الزكوة ما نع حال بقاء النصاب لانه ينتقص به النصاب
وفيه بحث لان وجوب الزكوة بعد الحول يثبت مستندا الى اول الحول على ما تقرر به في غير

في غير موضع فلو كان وجوب الزكوة منتقصا للنصاب ظهر في آخر الحول ان النصاب كان منتقصا من اول الحول الى آخره ونقصانه يمنع وجوبها فكان ما نحن فيه وهو محال وجوابه ان النقصان الثابت بالاستناد غير معتبر اما لانه ثابت من وجه واما لان اعتباره يفضي الى سد باب الزكوة وهو مفتوح بالاجماع ولا مانع من اعتبار النقصان الثابت من كل وجه وليس فيه سد باب الزكوة

قوله خلافا لزفر رحمه الله لانه حق الله تعالى فصار كالنذر قلت وبهذا اشكل ما ذكر في الكافي قبيل باب زكوة المال انه اذا حال الحول على مائتين فادى خمسة وعجل خمسة واستفاد عشرة جاز وقال زفر لا يجوز عن السنة الثانية لانه لما تم الحول وجب الزكوة بقدره فانتقص النصاب فقد وجد الحول الثاني والنصاب منتقص بهذا القدر فلو لم يكن دين الزكوة مانعا من انعقاد الحول لوجوب الزكوة عند زفر رحمه الله لم يصح هذا الجواب منه بالدليل الذي ذكر فلعل فيه روايتين عنه وهذا التعليل منه بناء على زعمنا هذا وقد حكي انه قيل لابي يوسف رحمه الله ما حجتك على زفر رحمه الله فقال ما حجتي على رجل يوجب في مائتي درهم اربعمائة درهم بيانه انه من كان له متاع نقد وزنه مائتا درهم ولم يؤد زكوته ثمانين حولا فانه يلزم عند زفر اربعمائة درهم

قوله فان الملاك نوابه وفيه بحث لان المالك لو كان نائبا لزم ان يكون الشخص الواحد مطالبا او مطالبا وان يخرج عن العهدة اذا اخذ المال وعزل له عن سائر امواله بنية الزكوة كما لو اخذ الامام وحيث لا يخرج علم انه ليس بنائب كيف والنائب من يعمل للغير والمالك في عزل المال وادائه الى الفقير عامل لنفسه حيث يسعى في براءة ذمته عن حق الله تعالى وجوابه انه انما لا يجوز كون الشخص مطالبا ومطالبا لان فيه تعطيل الحق فيه هذا اذا كان المطالب غيره فيمتنع ذلك فيما اذا امكن ان يكون المطالب غير المطالب اما فيما لا يمكن ذلك فلا منع منه والحاجة ماسة الى تفويض الامر الى الملاك في الاموال الباطنة لتعذر اخذ الائمة منها وفي التفويض اليهم من الايهام ما ليس في عدم التفويض بان ذلك يبعثهم على الايهام في الاداء لانهم يتخلون جهة الامام مع ما عليهم من العهدة فيقوى الداعي الى الاداء حينئذ فيكون في ايهامهم صيانة حق الله تعالى بالقدر الممكن لا التعطيل الذي يمنع من جعل الشخص مطالبا ومطالبا ثم انما لا يخرج المالك عن العهدة بالعزل بنية الزكوة لان المالك من حيث انه مطالب يجب ان يخرج ومن حيث انه مطالب يجب ان لا يخرج عنها فقلنا لا يخرج اخذا بالاحتياط في باب العبادة والمالك كالسيد في مكاتبه كذلك يسعى فيما وجب على الائمة من حيث انه ساع لنفسه اصيل ومن حيث انه ساع للامام نائب فهو نائب من وجه دون وجه

قوله كتب العلم لاهلها قيل هذا لا يحل وانه غير مقيد به لانها لم تكن لاهلها وليست هي للتجارة لا يجب فيه الزكوة ايضا وان تكون لعدم النماء وانما قيد بذكر الاهل في حق مصرف الزكوة فانه وان كانت له كتب تساوي مائتي درهم وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكوة اليه وفي بعض الحواشي عند قوله وعلى هذا كتب العلم لاهلها وان نوى التجارة فيها لان المقصود غالبا هو المطالعة فانما يعتبر اهلها ولا مطالعة لهم وقد فضل عن الحاجة الاصلية

فيجب

فيجب عليهم قوله والمدفون في البيت نصاب لتيسر الوصول اليه بحفر جميعه هذا اذا كان البيت صغيرا لا يتعذر حفر جميعه اما لو كان عظيما يتعذر حفر جميعه فالمدفون فيه ضمار قوله لاتصاله بالنية بالعمل وهو ترك التجارة عملا وان عدمها لان ترك التجارة حقيقة امساكها للاستخدام وهو عمل كذا في الحواشي وفيه بحث لان امساكها للتجارة ايضا عمل فليعتبر اتصال النية به فالظاهر ان يقال امساكها للاستخدام بلا نية لا يكون معدا للخدمة غير انها وضع للتجارة بعارض بينهما في اشترائها لا بعد واصله وهو كونها للخدمة الا يمنع العارض وهو كونها للتجارة فيحتاج الى النية للمنع الا غير وفيمنع كونها للتجارة يكون مع النية فيعتبر بينه لقرانها بما هي لاجله اما نية التجارة فاما المقصود بها اثبات امر عارض وهو كونها للتجارة فلا يعتبر الا عند اتصاله بفعل التجارة وبالجملة ان النية لا تعتبر الا باتصالها بما هي لاجله ومن فيما اذا نواها للخدمة يمنع العارض وهو كونها للتجارة والمنع مقرون بها فيكون معتبرة وفيما اذا نواها للتجارة لا بيان فعل التجارة فلا يعتبر قبل الاتصال به فعلى هذا كان المراد بترك التجارة هو فسخها وهو عمل وبهذا يسقط ما يسبق الى الوهم ان امساكها للتجارة ايضا عمل فيجب ان يعتبر اتصال النية به وذلك ان النية هنا لا تحتاج اليها لاجل الامساك لتحققه بدونها انما يحتاج اليها لبيان التجارة فيعتبر قرانها بما هي لاجلها وهي التجارة لا بالامساك الذي لا مدخل للنية فيها وسقط ايضا ان نية التجارة نية ترك الاستخدام فليعتبر اتصالها به وذلك ان المقصود هنا هو اثبات كونها للتجارة لا ترك الاستخدام وان كان يستلزم فيعتبر قران النية بما هو المقصود منها وهو كونها للتجارة وكونها للتجارة وصف لا يثبت الا بفعل التجارة فيعتبر قران النية به اما ترك التجارة وفسخها فلا يتوقف على فعل اخر حتى يعتبر قران النية به اما ترك التجارة وفسخها فلا يتوقف على فعل اخر حتى يعتبر قران النية فاعتبر

قوله لان اسم البقر يتناولهما قلت حقيقة وان كان يصدق عليهما الآن اي الجواميس قد خص باسم اخر يعرف به وذلك انما النقصان في معنى البقر ومزيته فيجب ان يكون اسم البقر مشكلا في حقه فلا يحكم بتناوله اياه الا بعد ان يظهر بان حمل ان اختصاصه باسم اخر للمزية لا للنقصان اذ لو ظهر ان للنقصان لا يتناوله مطلق اسم البقر لوجوب صرف المطلق الى الكامل وكذا لو لم يظهر شيء من المزية والنقصان لتعذر الحكم بالتناول مع الشك بخلاف ما اذا ظهرت المزية اذ اللفظ اذا كان متناولا للكامل اذ الاكمل اولى الا ان يقال الزكوة لكونها عبادة مما يجب الاحتياط فيه يجب الحكم بتناول اسم البقر الجواميس فقيل ان يظهر انه زائد في معنى البقر او ناقص

قوله والضان والمعز سواء لان لفظ الغنم شاملة للكل والنص ورد به قال عليه السلام ليس في سائمة الغنم صدقة حتى تبلغ اربعين فاذا كانت اربعين ففيها شاة وقال عليه السلام في اربعين من الغنم شاة … والمتولد من الظبي والنعجة كالضان لان العبرة للام … وعند الشافعي رحمه الله للاب كما في النسب ويظهر في هذا جواز التضحية ووجوب الجزاء … هذا كلامه وفيه اشكال لان سور البغل مشكوك لانه من سبيل الحمار ولو كان الاعتبار

للامر لما كان مشكوكا لان سور البغل غير مشكوك ولانه لا زكوة في البغال ولو كان الاعتبار للام
لوجب عند ابي حنيفة رحمه الله لان الزكوة تجب في الخيل وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن البغال
والحمير لم ينزل علي فيهما شيء ولو كان الاعتبار للام في باب الزكوة لحكم النبي عليه السلام بالزكوة
في البغال اعتبارا بالفرس قوله والثني منها اي من الغنم ما تمت له سنة وطعن في الثانية والثني
من البقر هو الذي طعن في الحول الثالث عند جمهور الفقهاء ومن الابل الذي تم له خمس سنين وطعن في
السادسة قوله والمراد بما روي الجذعة من الابل وفيه بحث اما اولا فان كلمة انما للحصر ولا
وجه لحصر الحق في الابل على الجذعة لانه قد يكون في بنت مخاض وبنت اللبون والحقة واما ثانيا
فلان الثني من الابل وهو ما تم له خمس سنين وطعن في السادسة لا يجب في شيء من الصور واما ثالثا
فلان الحمل على جذعة الابل يأباه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذ الجذعة والثني فان
ذلك وسط الغنم وهكذا قال عمر رضي الله عنه لساعيه ويمكن ان يجاب بان معناه انما حقنا
الجذعة في الابل والثني في الغنم والبقر والحصر الحقيقي فيهما بالنسبة الى الاعلى منهما يعني لا يوجد اعلى
من الجذعة في الابل ولا اعلى من الثني في الغنم والبقر لا بالنسبة الى الادنى يعني ان لا يوجد
ادنى منهما حتى لا يشكل بنت مخاض وغيرها وقوله وان ذلك وسط الغنم جاز ان يكون تعليلا
للثني اي خذ من الغنم فان ذلك من وسط الغنم لا يخفى ان كل ذلك على خلاف الظاهر مع ان التأويل
المذكور يرده ما روي عن سويد بن غفلة قال سمعت مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجذعة من الضان والثنية من المعز وفي رواية اخرى ان
مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما حقنا في الجذعة من الضان والثنية من المعز و
اما ما روي عن علي رضي الله عنه في رواية يكون معناه لا يؤخذ في زكوة المعز بالاتفاق فيسقط
ارادة غيره والله اعلم قوله ويؤخذ في زكوة الغنم والاناث لان اسم الشاة ينتظمها وفي
الكافي وفي زكوة الابل لا يؤخذ الا الاناث لتقارب بين الذكور والاناث في الغنم والبقر وتباعد
بينهما في الابل وهذا مشكل لانهم صرحوا بان الذكور والاناث من الحيوانات جنس واحد ومن بني ادم
جنسان وما ذكر من التباعد بينهما في الابل يقتضي ان يكون الذكور والاناث من الابل جنسان
مختلفان وذلك خلاف ما صرح به القوم وايضا ذكر في كتاب ابي بكر رضي الله تعالى عنه فاذا بلغت
خمسا وعشرين الى خمسة وثلثين ففيها بنت مخاض انثى وان لم تكن فابن لبون ذكر وذلك تصريح بجواز
ان يؤخذ الذكر خلفا عن الاناث والجواب اما عن الاول فلان النص في زكوة الابل ورد
بلفظ الاناث ولا يمكن الحاق الذكور بها لان التفاوت بين ذكور الابل واناثه وان كان
اقل من التفاوت بين ذكر الادمي وانثاه حتى جعل الذكر والانثى من الادمي جنسان وفي الحيوانات
جنسا واحدا فهو اكثر من التفاوت بين ذكر الغنم فمن حيث ان التفاوت فيهما اقل مما في ذكر الغنم

وانانه وجنس لا يلحق فامتنع الالحاق احتياطا واما عن الثاني فلان المراد والله اعلم
ابن لبون بطريق القيمة قوله والنص ورد فان قلت بان النبي عليه السلام امر باخذ
الانثى حيث قال مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجذعة
من الضان والثنية من المعز اجيب بانه لو ثبت نقد الغنا الذكر بالانثى للتقارب قوله ومن
وجب عليه سن فلم يوجد اخذ المصدق اعلى منها ورد الفضل او اخذ دونها واخذ الفضل والاصل
فيه ما ورد في كتاب ابي بكر رضي الله عنه لما وجهه الى البحرين وما بلغت عنده من الابل صدقة
الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل من الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له
او عشرين درهما وما بلغت عنده من الابل صدقة الحقة وليس عنده الحقة وعنده الجذعة فانها
تقبل من الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين ومن بلغت عنده صدقة الحقة
وليس عنده الا بنت لبون فانها تقبل من بنت لبون ويعطي معها شاتين او عشرين درهما
ومن بلغت صدقته بنت لبون وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين
درهما او شاتين ومن بلغت صدقته بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض فانها تقبل
منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما او شاتين ومن بلغت صدقته بنت مخاض
وليست عنده وعنده بنت لبون فانها تقبل منه ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين
فان لم يكن عنده بنت مخاض على وجهها وعنده ابن لبون فانه يقبل وليس معه شيء ثم ظاهر ما في الكتاب
يدل على ان الخيار الى المصدق وليس كذلك بل الخيار الى المالك ان شاء ادى جنس الواجب وان شاء
فضل القيمة وان شاء ادى سنا دون الواجب وفضل القيمة وان شاء ادى القيمة او
عين شيئا منها ليس للساعي ان يابى لان الشارع اعتبر اليسر على ارباب الاموال وذا لا يتحقق
الا اذا كان الخيار للمالك الا ان في الوجه الاول للمصدق ان لا ياخذ ويطلب عين الواجب او قيمته
لانه شراء ولا اجبر على الشراء وفي الوجه الثاني يجبر المصدق حتى يجعل قابضا بالتخلية لانه لا بيع
بل هو دفع بالقيمة كذا في الكافي وفيه نوع نظر لان قوله في الوجه الاول للمصدق ان لا ياخذ وقوله
حتى اذا عين شيئا ليس للساعي ان يابى متدافعان الا ان يقال معناه ليس للساعي ان يابى الا
في الاول بقرينة قوله الا ان في الوجه الاول الخ نعم لا يشكل بانه اذا كان للمصدق ان لا ياخذ الا
على لم يكن المالك مخيرا بين الثلثة المذكورة ضرورة ان اخذ الاعلى ودفع الفضل لكونه شراء يتعلق
بالتراضي فلا يكون من الخيار في شيء فالظاهر ان ما ذكر في الكتاب لم يرد به التخيير للمصدق بل معناه اخذ
المصدق اعلى منها ورد الفضل ان تراضيا على ذلك او دونها واخذ الفضل ان رضي المالك به وان اراد دفع
القيمة فله ذلك قوله الا ان في الوجه الاول له ان لا ياخذ ويطالب بعين الواجب او بقيمته لانه شراء
والاجبر على الشراء وفيه بحث لان ما روينا من حديث ابي بكر رضه يقتضي ان يجبر المصدق على القبول و
اعطاء الزيادة حيث قال فيه فانها تقبل من الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين و

والجبر اكد من الامر والجبر قد يجري في المبادلات دفعا للضرر كما في قضاء الدين والاخذ بالشفعة والقسمة
في متحد الجنس فان في كل منها معنى المبادلة ثم ذلك يجبر عليه دفعا للضرر عن الطالب والشفيع والشريك
فليجبر المتصدق هنا على قبول الافضل لدفع الضرر عن ارباب الاموال لان رد عين الواجب وتبيين
في مالهم ونحوه مشق وجوابه ظاهر اذ في الجبر ضرر على المصدق ودفع الضرر الخاص بتحمل مثله
غير جائز قوله ولنا ان الامر بالاداء اي الفقير ايصالا للرزق الموعود اليه فيكون ابطالا لقيد
الشاة وهذا لان الله تعالى وعد ارزاق الفقير بقوله وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها والرزق عبارة عما يقع به الكفاية وذا يختلف باختلاف الحوائج ثم اوجب مالا مسمى على
الاغنياء ثم امر بانجاز تلك المواعيد من ذلك المسمى وذا لا يحتمله مع اختلاف المواعيد فتضمن
الامر بالانجاز الاذن بالاستبدال وبطلان قيد الشاة فصار كالسلطان يجيز للغزاة الات الحراب
ويحيل الى بعض وكلامه من مال معين فيكون اذنا منه بالاستبدال وكمن له على اخر حنطة ولاخر
عليه عشرة دراهم فامر من له الحنطة لمن عليه الحنطة بقضاء العشرة من الحنطة صار مامورا بالاستبدال
بالعشرة فكان التغيير ثابتا بفحوى النص وبنحو قوله عليه السلام بالشاة للتيسير على ان ارباب
المواشي اذا النقود تعز عندهم التيسر وصار كالطريقة فانه ان ادى الكتاب مكان الدنانير جاز
اتفاقا لانه وجب كفاية للمقاتلة فيعتبر في حقهم محل صالح لكفايتهم فيتادى بالقيمة بخلاف
الهدايا والضحايا فان المستحق فيها اراقة حتى لو هلكت بعد الذبح قبل التصدق لا يلزمه شيء
وهي ليست بمتقومة ولا معقولة وفيها المقصود خلعة التقرب وهو قربة معقولة وقيمة الشاة
كالزكاة في هذا المعنى كذا في الكافي وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان الامر باداء الزكوة الى الفقير
لانجاز تلك المواعيد لاحتمال ان يكون برا مبتدا سلمنا باعتبار انه اتى والوعد الذي هو بمنزلة الدين
اولى من البر المبتدء فهو يتضمن الاستبدال ان لو تعين بهذا المسمى لانجاز جميع المواعيد ولا دليل
على التعيين لجواز ان يكون الانجاز ببعضها بل هو الظاهر حيث امر باداء ما لا يصلح الا لانجاز البعض
بخلاف السلطان يجيز للغزاة الات الحراب ويحيل الى بعض وكلائه حيث عين ذلك الانجاز الجميع
فلا جرم يتضمن الاذن بالاستبدال واما ثانيا فلان تقتضي ان يجب الاستبدال كما يجب ذلك
في التمثيل المذكور وليس كذلك لانه يخرج عن العهدة باداء عين الشاة لا يقال ان الشاة لا تقع
عن الزكوة من حيث هي بل من حيث انها مال متقوم لانا نقول انه ممنوع فانه لو سلم الشاة الواجبة
الى الفقير وقد انتقضت قيمته يوم الاداء من قيمته يوم الوجوب جاز ولو كان الخروج عن العهدة بالركن
باداء عين الشاة من حيث انه مال متقوم لوجب ان لا يجوز لان المعتبر عند ابي حنيفة رحمه الله
في اداء المتقوم قيمته يوم الوجوب لا قيمته يوم الاداء واما ثالثا فللقطع بان ما اوجبه الشارع
في مال الاغنياء مال يسير بالنسبة الى حوائج الفقراء اكثر منه فلا يمكن انجاز جميع المواعيد به فلا يكون امرا بانجاز المواعيد كلها
ضرورة انها لا تفي به فلا يكون ذلك ارباب الاستدلال الا ان يقال ان القيمة تصلح لقضاء الجميع لكنها لا تفي بالجميع

لنقلها

لنقلها والعلة عارض ولا معتبر بالتعارض واما رابعا فلان عين الشاة يصلح لانجاز المواعيد المختلفة
لمعناه وقيمته وفي صورتها منافع اخر كالدر والنسل في عينها ما في قيمتها وشيء اخر فكانت اكمل
من القيمة فلا يجري القيمة عنها اذ الكامل لا يتادى بالناقص الا ان يقال نقصان التمكن في القيمة من
حيث فوات الدر والنسل منجبر بانها من تيسير قضاء الحوائج بها فلا يكون انقص من عين الشاة
وانما خاصا فلان قيد الشاة لما كانت ساقطا عندنا وجب ان يعتبر القيمة يوم الوجوب دون الاداء و
عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يعتبر وقت الاداء فالا لان للواجب العين بظاهر النصوص وقد منع العين
فيعتبر القيمة يوم المنع لولد المغصوبة الا ان يقال ما ذكر من سقوط قيد الشاة او وجوب مال متقوم فهو
تخريج ابي حنيفة رحمه الله اما عندهما فجواز القيمة باعتبار انها تقيد خابة عين الشاة فيقوم مقامها
وتسقط الشاة باداءها فالواجب عندهما هو الشاة عبرانها كما تسقط باداءها تسقط بخلوها الذي
هو مثلها ايضا والخلف انما يصار اليه عند منع الاصل ويوم المنع هو منع الاداء فيعتبر قيمته ذلك اليوم لا يقال
متى كانت القيمة خلفا وجب ان لا يصار اليها عند امكان الاصل لانا نقول انها وان كانت خلفا فهو اصل
من حيث ان الواجب الاصل وهو الشاة الوسط يعرف باعتبارها فيجوز اداءها عند امكان الاصل عملا
بجهة كونها اصلا ويعتبر قيمته وقت الاداء دون الوجوب عملا بجهة كونها خلفا واما سادسا فلان الحاق
الزكوة بالجزية مما يتامل فيه اذ ليس الواجب فيه مالا مسمى كما في الزكوة بل الواجب فيه به الاتفاق
من الامام والرعية قال النبي صلى الله عليه وسلم خذ من كل حالم او حالمة دينارا او عدله معافر فيه اشارة
الى ان الواجب معافر بالفتح حتى ان يحدان ثوب معافري منسوب اليها فقد الدينار ومن اي مال كان
ما يقع به كفاية المقاتلة وانما يكون من قبيل الزكوة اذا كان الواجب مالا معينا ثم يؤخذ به له ما يصلح
بدلاله قوله لان التعليل مانع للتكثير قال الشارح رحمه الله وهذا التعليل انما يستقيم لقوله او اكثر ولا يستقيم
لقوله لو اعلفها نصف الحول قلت الظاهر انه تعليل لقوله هي التي تكتفي بالرعي في اكثر الحول لا لقوله حتى
لو اعلفها الخ فلا موجه عليه انه يصلح تعليلا لقوله او اكثر لا لقوله لو اعلفها نصف الحول ثم قد يحتاج الى
الفرق بين برعي نصف الحول وتعلق نصف الحول وما اذا خرج الدم مع البزاق وهما سواء حيث تنتقض
الطهارة احتياطا ولا يحتاط هنا في جعل ما يرعى نصف الحول سائمة احتياطا في وجوب الزكوة مع ان
وجوب الف وايضا تحتاط فيه كانتقاض الطهارة قوله فاستفاد في اثناء الحول قيد به لان المستفاد
بعد الحول لا يضم قوله بان المجانسة هي العلة في محل الاجماع دون التبعية لانها قاصرة والتعليل بالقاصرة
باطل على ان تاثير المجانسة والضم اظهر من تاثير التبعية قوله فيعتبر اعتبار الحول للكل مستفاد وشرط
الحول للتيسير ولقائل ان يقول كما يعتبر عليه ذلك يتيسر عليه اداء الزكوة من مال لم يحصل فيه النماء
لا حقيقة ولا اعتبارا بل هو اعتبر عليه وهذا التعليل يقابله قوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه
الحول فان القول بالضم يؤدي الى الوجوب الزكوة في المال لم يحل عليه الحول وليس في ضم الاولاد والارباح
لانها تابعة للاصل في الملك في زمان يكون تابعة في وظيفة الملك وهي الزكوة ولا كذلك المستفاد

وجوابه انه لا شك انه اشترط الحول للتيسير بنا متعارض لان اشتراطه في المستفاد يوجب حرج التمييز
وحفظ التاريخ لكل نصاب فسقط الاشتراط فكان التعليل المذكور موافقا للنص ثم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
اوجبا الصدقة فيما اذا زاد على مائتي درهم بحسابه ولا شك ان الحساب في الزكوة في الكسور يفضي الى الحرج
لتعذر الوقوف وان الحرج فيه فوق الحرج في اعتبار الحول في المال المستفاد فاذا لم يعتبر هنالك لم يعتبر هنا
بالطريق الاولى وجوابه ان الحاجة الى مزيد التامل في تخريج قدر الزكوة لا تكثر كثرة حاجتنا الى تمييز المستفاد
من الاصل لان النصاب لا يخلو عن مزيد في الحول فافترقا في الكافي قوله انه اصل في الملك فلذا تبع المزيد
عليه في حق وجوب الزكوة فانه لو كان له مائتا درهم فملك اربعين درهما تجب زكوة الاربعين اذا مضى عليه
الحول اجماعا ولولا انه تبع الاصل في حق المقدار لما وجب فيه لان الاربعين لا يصلح بنفسه سببا لوجوب
الزكوة فلما صار المستفاد تبعا لما عنده من النصاب في حق وجوب الزكوة ففي حق الحول اولى لان تاثير نقصان
المقدار في منع وجوب الزكوة اكثر من تاثير عدم الحول حتى جاز التعجيل قبله ولم يجز قبل كمال النصاب ثم لفظ
وللخصم ان يقول الاصل ان يجب الزكوة في القليل والكثير لانها تجب شكرا للنعمة والقليل نعمة تستدعي الشكر
كالكثير الا ان الشرع شرط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى فاذا تحقق بملك النصاب مرة لا نشترطه بعدها فيجب في
القليل كما في الكثير لان القليل تابع للكثير قوله وللكل نعمة فيتعلق الوجوب بالكل كما لو شهد ثلثة
بحق فقضى به فالقضاء بشهادة الكل وان استغنى عن الثالث حتى لو رجعوا ضمنوا ويسمى عفوا لانه يجب
بدونه ولكن اذا وجد فالوجوب متعلق بالكل كذا في الكافي ويشكل بانه لو رجع واحد من الشهود
الثلثة لم يضمن شيئا لبقاء من يبقى به كل الحق فينبغي ان لا يسقط شيء بهلاك العفو عند محمد رحمه الله ايضا
لبقاء ما يبقى به كل الحق وليس كذلك فلا يستقيم القياس على مسئلة الشهادة وجوابه ان القياس ان
يجب الضمان على الراجع مطلقا غير انه لا يجب اذا بقي من الشهود من يبقى به كل الحق لكان المستحق في
المتلف فالمتلف غير المستحق فسقط الضمان فالاستحقاق مانع من وجوب الضمان ولا مانع من سقوط
الزكوة الموزعة على النصاب والعفو بعد هلاك شيء من العفو او كله فافترقا قوله ولهما قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة وليس في الزيادة شيء حتى يبلغ عشرا وهكذا قال في كل نصاب قال عليه السلام في خمس
وعشرين بنت مخاض وليس في الزيادة شيء الى خمس وثلثين نفى الوجوب في الزيادة وهو تنصيص على ان الواجب
في النصاب دون العفو قلت ولمحمد رحمه الله ان يقول ليس في الزيادة شيء آخر غير شاة او بنت مخاض بل الواجب
هو بنت مخاض من خمس وعشرين الى خمس وثلثين يدل عليه ما ورد في كتاب ابي بكر لانس رضي الله عنهما فاذا بلغت
خمسا وعشرين الى خمس وثلثين ففيها بنت مخاض انثى فاذا بلغت ستا وثلثين الى خمس واربعين ففيها بنت
لبون انثى فاذا بلغت ستا واربعين الى ستين ففيها حقة طروقة الجمل فاذا بلغت واحدة وستين الى
خمس وسبعين ففيها جذعة وهكذا في كل نصاب فهذا تنصيص بان بنت مخاض مثلا وظيفة ما بين خمس
وعشرين الى ست وثلثين فيكون للكل من الاصل والفضل قوله ولان العفو تبع للنصاب فيصرف
الهلاك اولا الى التبع كالربح في مال المضاربة قلت ولمحمد رحمه الله ان يقول لا نسلم انه تبع للنصاب

بل

بل كل عدد من خمس وعشرين الى خمس وثلثين مثلا نصاب واحد وجميع الاعداد في حكم عدد واحد من حيث
ان واحدا منها اوجب كل واحد عدد وهو بنت مخاض لا ان هناك نصابا وشيئا زائدا عليه بابها
قوله والمستحق فقير بعينه المالك يشكل لما عرف ان الزكوة عبادة محضة ولا عبادة الا لله
تعالى انما الفقير مصرفا والله سبحانه وتعالى يطلب الزكوة من الغني بعد تمام الحول فاذا لم يرد تعذر منعه
بعد طلبه قوله كما لو كفر بعد الجرح يشير الى انه لو كفر قبل الجرح لم يجز والرواية منصوصة بانه لو كفر
بعد الرمي قبل الوصول الى المحل جاز فلو قال بعد الرمي بدل قوله بعد الجرح لكان اولى وكان اراد بالجرح
صنع الرامي ولا صنع منه الا الرمي وكانه قال بعد الرمي قوله ولنا انه ادى الزكوة على الحول وهو مالك
النصاب وجاز لما روي عن علي رضي الله عنه قال سئل العباس رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه
وسلم في تعجيل الصدقة قبل ان يحل فرخص له في ذلك قوله لان النصاب الاول هو الاصل في السببية
والزائد عليه تابع له الا يرى انه يضم اليه ويزكى بحول الاصل فمتى ضم نصف الكل بكونه حوليا من الابتداء
فيكون تعجيلا بعد السبب كذا في الكافي وفيه بحث اما اولا فلان الشيء لا يستتبع مثله فكيف يستتبع
النصاب الاول غيره من النصف وكل نصاب مثل صاحبه وجوابه ان في استتباع الشيء مثله روايتان
فلنا ان يمنع واما ثانيا فلما عرف انه لا يضم ثمن المزكاة اي ما عنده من الدراهم عند ابي حنيفة رحمه الله
لئلا يلزم الثني من حيث انه للعبد حكم المبدل وعلى هذا التحقيق وجب ان يضم لانه لا ثنى على تقديره كونه
حوليا من الابتداء وجوابه ان الثني بان كان ينعدم بالضم وجعلنا ثمن الابل المزكاة كان ولي بتبع الاصل فلا
اقل من شبهة الثني متقن شرعا فيلحق بحقيقته باب زكوة المال المال ما يتملكه الناس من
دراهم او دنانير او ذهب او فضة او حنطة او شعير او حيوان او ثياب او غير ذلك كذا في المغرب فلو قال باب زكوة النقود
لكان اولى لان ما مضى من زكوة الابل والغنم والبقر والخيل ايضا زكوة المال فلا وجه لتخصيص هذا الباب
بباب زكوة المال مع ان جميع الابواب ابواب زكوة المال فلو ذكر النقود بدل المال لكان اولى لان هذا
الباب لزكوة النقود خاصة وانما يجب الزكوة في عروض التجارة باعتبار قيمتها بالنقود فكان ملحقا بزكوة
النقود وما يقال ان مطلق المال ينصرف الى النقود ممنوع بدليل قولهم البيع مبادلة المال بالمال بالتراضي
فانه يتناول مطلق البيع ولو كان اسم المال ينصرف الى النقود لكان تعريفا للصرف خاصة وليس كذلك
قوله في حديث معاذ لا تاخذ من الكسور اي لا تاخذ من الشيء الذي يكون الماخوذ منه كسرا سمي محل الواجب
باسم الواجب شيئا وآخر الحديث اذا كان الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تاخذ فيما زاد
شيئا حتى يبلغ اربعين درهما فتاخذ منها درهما وهو ان العشرة منها وزن سبعة مثاقيل وفي
شرح الكنز ثم على اعتبار وزن السبعة يصير وزن الدرهم اربعة عشر قيراطا اذ المثقال عشرون
قيراطا كما ذكر المصنف رحمه الله نصاب الذهب وسبعون مثقالا مائة واربعون قيراطا يقسم ذلك على عشرة دراهم
فيصير وزن كل درهم اربعة عشر قيراطا والقيراط حبة واربعة اخماس وكل تولجه ثلثة دراهم و
عشرون حبة وخمس حبة لان التولجه في اصطلاحنا اثنا عشر ماشجه وكل ماشجه ثمانية حبة

بهذا يكون نصاب الفضة بوزن بلاد نا اثنين وخمسين توله ونصف توله والواجب توله وربع توله وست حبات ونصاب الذهب بوزن بلاد نا سبع تولات ونصف توله والواجب خمس توله ونصف توله وذلك بالماهجات ماهجات وربع ماهجة بهذا هو التحقيق في هذا الباب دنه خمسون وعشرون مثقالا لانصاب التوله على تولات وخمس ماهجات لان كل مثقال مائة شعيرة فيكون عشرون مثقالا الفي شعيرة والفا شعيرة عشر تولات وخمس ماهجات لان كل توله مائة واثنان وتسعون شعيرة وكل ماهجة ستة عشر شعيرة واذا جزئ على مائة واثنين وتسعين يحصل ما ذكر يعرف بالتامل قوله والمثقال اللام للاستغراق اي جميع افراد المثقال قبل النتيجة وجبت فيها الزكوة ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم او اللام للجنس المثقال المعتبر في وجوب الزكوة ما يكون سبعة منها بوزن عشر دراهم وهذا تعريف لفظي فلا يودي الى الدور قوله وكل دينار عشرة دراهم دليل على تعيين اربعة مثاقيل لوجوب الزكوة فيها عند الزيادة على عشرين قوله وقال الشافعي رحمه الله لا يجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل فيه مباح فيشابه ثياب البذلة ولنا ان النبي عليه السلام راى امراتين تطوفان بالبيت وعليهما سواران من ذهب فقال اتودين زكوتها فقلن لا فقال اتحبان ان يسوركما الله تعالى بسوارين من نار فقالتا لا فقال اديا زكوتهما وعن ام سلمة رضي الله عنها قالت كنت البس اوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو قال ما بلغ ان تودي زكوته فزكي فليس بكنز وقال النبي عليه السلام يا معشر النساء تصدقن ولو من حليكن فانكن اكثر اهل جهنم يوم القيامة ولان السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر بخلاف الثياب لانه للاعداد فيها لا من العبد ولا من الشرع قوله ولا يشترط نية التجارة لثبت الاعداد وقد تعالى قد ثبت الاعداد بالاصطلاح على الثمنية كما في الفلوس النافقة ينبغي ان يجب الزكوة فيها لغير نية التجارة قوله لانه يشترط اعتبار الكمال في اثنائه وفيه بحث اما اولا فلانه تعليل يعارض بقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لان المستفاد قبل الحول بساعة ليس بحولي واما ثانيا فلان الحول انما شرط ليتقوم مقام النماء باعتبار انه يتضمن تفرج الفصول الاربعة تتغير الاسعار فيها غالبا ولا يتحقق النماء التقديري في الحال الا بوجوده في كل الحول اذ عليه تغير الاسعار في كل الحول لا بعضه والنماء التقديري باعتبار الغلبة قوله للمجانسة من حيث الثمنية فمن حيث بهذا الوجه صار سببا للزكوة فلا يعتبر الاختلاف في الصورة وفيه بحث فاستعانك في كتاب الشركة ان الثمنية تختص بالضرب المخصوص اما التبر فكالعروض حتى لا يصح الشركة به في ظاهر المذهب وفي كل بلد لم يجز التعامل بالمبايعة بالتبر فهو يتعين في العقود كالعروض فاذا كانت الزكوة متعلقة بالثمنية ينبغي ان لا يجب في التبر والحلي لعدم الثمنية فيهما ولما وجبت فيهما مع انهما ليسا بثمن علم انها متعلقة بعين الذهب والفضة كما يتعلق بعين الابل والبقر فلا يضم احدهما الى الاخر قوله هو يقول

ان

ان الغير للمجانسة وهي تحقق باعتبار القيمة الصورة فيضم بها اي بالقيمة كالعروض واعتبار الوزن اعتبار الصورة وفيه بحث لانه يشكل بما اذا رهن ابريق فضة وزنه عشرة وقيمته ثمانية بعشرة ثم هلك في يد المرتهن حتى يصير مستوفيا دينه بالوزن عند ابي حنيفة رضي الله عنه فلو كان اعتبار الوزن اعتبار الصورة وجب ان لا يستوفي المرتهن بالوزن كما ان الصورة امانة في يد المرتهن بالوزن كما ان الصورة امانة في يد المرتهن وانما الاستيفاء بالمالية حتى يجب الكفن على الراهن دون المرتهن فلو وقع الاستيفاء بالوزن لكان الاستيفاء بالصورة دون المالية وهي خلاف موضع الرهن وجوابه ستاتيك في كتاب الرهن ان شاء الله وايضا المجانسة تتحقق بينهما من حيث الثمنية من غير اعتبار القيمة ثم اعتبار المجانسة من حيث الثمنية التي تجب الزكوة باعتبارها احق من اعتبارها من حيث القيمة والله اعلم

باب فيمن يمر على العاشر

قوله وكذا اذا قال اديتها انا يعني الى الفقراء في المصر اي قبل ان اخرجها الى السفر قيد به لانه اذا ادعى الاداء من الاموال الظاهرة او الباطنة بعد الاخراج الى السفر لا يصدق ويؤخذ عندنا لان صدقات الاموال الظاهرة والباطنة بعد الاخراج الى السفر يأخذها العاشر فلو قبلها قوله فيه وكل واحد لا يجوز عنه لا دي الى ان يوخذ صدقة ابدا او مع ذلك يقبل وجوابه ان سد باب الاخذ انما لا يجوز فيما اذا كان الاخذ الى الائمة وفي الاموال الباطنة قبل الاخراج عن المصر لا اخذ للامام بل الاداء مفوض الى المالك وهم اثنان في الاداء والقول قول الامين في الخروج عن عهدة الامانة واما ثانيا فلانه لو ادعى الملك لنفسه في المسروق تقبل دعواه في درء الحد عنه وان لم يقم عليه بينة مع انه يودي الحد يقول لانه باب الحد لانه لا يجب عند احد وجوابه ستاتيك في كتاب السرقة ان شاء الله تعالى قوله الظاهر انه يقول اديت انا الى الفقراء قبل الاخراج من المصر انكار التعلق حق العاشر في الاخذ والقول قول منكر وقوله اديتها بعد الاخراج دعوى سقوط حقه بعد التعلق والعاشر ينكرها فكان القول للعاشر قوله فانعدمت صفة المالية فيهن وهذا مشكل اما على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فلان ام الولد متقومة عندهما وكذا على قول ابي حنيفة رضي الله عنه لانها متقومة عنده في حق الكافر ان لم يكن متقومة حقنا صرح به المصنف رحمه الله فيما اذا استسعت ام ولد النصراني فعليها ان تسعى في قيمتها فلا يعتق حتى يودي السعاية جوابا عما يلزم ان ام الولد غير متقومة عند ابي حنيفة رحمه الله فكيف يجب السعاية فقال ام الولد يعتقد ان الذمي متقومة فنترك وما يعتقده فاذا كانت متقومة في حق الكفار وجب ان يوخذ العشر منها لان التقوم في حق الكافر يكفي لذلك كما في الخمر اذا مر بها على العاشر وجه الفرق على الظاهر الخ وفيه بحث اما اولا فلانه متى وجب على المرأة او عين المهر بان كان المهر سائمة بعد وجوب الزكوة عليها بطلاق او ارتداد او تقبيل ابن الزوج لم يزل المردود لانه استحق عليها عين مال الزكوة فسقط عنها الزكوة وزكيت انما وجب رد قيمته بزيادة متصلة فلو كان للقيمة حكم العين في ذوات القيم لسقط الزكوة باستحقاق القيمة كما يسقط باستحقاق العين

وجوابه ان القيمة في ذوات القيم ان كان لها حكم العين فهي ليست بعين حقيقة فمن حيث ان لها حكم العين وجب ان لا يسقط الزكوة عند الستحقاق فيها ومن حيث انها ليست بعين حقيقة لا يسقط وهي كانت واجبة فلا يسقط بالشك وفي مسئلتنا الحاجة الى الايجاب وقد وقع الشك فيه اذا القيمة او اعتبرت عين الخنزير ولا يجب ان اعتبرت غيرها يجب فلا يجب بالشك واما ثانيا فلانه اذا استوفى ذمي خمرا او خنزير دارا وشفيعها مسلم ياخذ بقيمة الخمر والخنزير فلو كان القيمة الخنزير حكم عينها لما اخذ بقيمتها لانه كما لا اخذ بعينها اللهم الا ان يجعل البيع بالخنزير ونحوه من ذوات القيم في حق الشفيع بيعا بقدر قيمته مثلا اذا باع دار الخنزير قيمته عشرة بيعه في حق الشفيع بيعا بعشرة نظرا له وايضا الواجب على الشفيع قدر قيمة الخنزير عوضا عن دار المشتري لا عن الخنزير والممنوع هو اخذ قيمة الخنزير وتسليمها عوضا عنها كما في مسئلة العاشر لا قدر قيمتها عوضا عن غيرها اذ القيمة انما باخذ حكم العين بحكم التعويض فاذا اعتبرت عوضا عن الخنزير يكون في حكم عنها والا لا وايضا للقيمة حكم العين من وجه فاعتبرناها عينا في حق الاخذ وعينا في الاعطاء فلا يجوز اخذها في الزكوة ويجوز اعطاؤها في الشفعة وذلك ان الاخذ حيازة والاعطاء تبعيد لها فصار كالسرقين جاز الانتفاع بها بالاستهلاك والازالة دون غيرها نعم يشكل بجلد الميتة اذا اخربه الحانث حيث ياخذ منه ذكره الفقيه ابو الليث رحمه الله تعالى رواية عن الكرخي وعلله بان كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء بالترفع فكان كالخمر والتعليل المذكور في الكتاب يقتضي ان لا يؤخذ منه شيء لانه من ذوات القيم وكان كالخنزير الا ان يمنع المسئلة على من علله المصنف رحمه الله او يقال انما لا يؤخذ العشرة من قيمة الخنزير لما فيه من شبهة الاخذ من عينه باعتبار ان للقيمة في ذوات القيم وجلد الميتة لشبهة بالخمر على ما مر صار كالعين فتزلت تلك الشبهة فيها الى شبهة الشبهة وهي غير معتبرة هذا وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال ولوهم بيعها اي بيع الخمور والخنازير واخذوا العشر من اثمانها وانه يدل على جواز اخذ العشر من ثمن الخمر والخنزير جميعا كما قال زفر رحمه الله اللهم الا ان يجعل الضمير في بيعها للخمور فقط والا فالظاهر ان يقول بيعهما لجمع التثنية قوله لم يعشرها ثانيا غير معتاده بل تكرر عشر بنجم الاول ذكر الثاني في باب المعادن والركاز قوله وقال الشافعي رحمه الله لا شيء عليه لقوله عليه السلام العجماء جرحها جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفي الركاز الخمس دليل على ان الركاز غير المعدن وانه لا خمس في المعدن ولكنا نقول عندنا اذ من استاجر حافرا ليحفر له بئرا او شيئا من المعدن فانهار عليه لا ضمان عليه وكذا ان وقع فيها انسان فهلك ان لم يكن عدوانا وليس معناه ان لا خمس في المعدن من الذهب والفضة بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم عن الركاز فقال الذهب والفضة الذي خلقه الله تعالى في الارض يوم خلقه وقد نص عليه السلام على اخذ الخمس في الركاز فعلم ان قوله المعدن جبار محمول على ما قلنا ثم الشافعي رحمه الله يتمسك بما روي ربيعة عن غير واحد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقطع البلال بن الحارث المزني معادن القبلية وهي ناحية الفرع فتلك المعادن لا يؤخذ منها الا الزكوة ثم للشافعي

رحمه الله

رحمه الله في المعادن ثلث اقوال احدها مثل قولنا والثاني مثل قول مالك رحمه الله وهو القول المذكور في الكتاب والثالث انه ان وجد بتعب ومؤنة ففيه ربع العشر وان وجد بدونه ففيه الخمس قوله لثبوتها على الظاهر واليد على الظاهر يد على الباطن حكما لا حقيقة قوله فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في حق اربعة الاخماس ولم نعكس اذ الحقيقة اقوى فهي احق بان تعتبر في اربعة الاخماس ولانا ان اعتبرنا الحقيقة في حق الخمس فجعلناها للواجد دون الفقراء مع ان الخمس عبارة يحتاط اثباتها لزمنا اعتبارها في حق اربعة الاخماس لانا لما اعتبرناها في ابطال الخمس هو عبادة يحتاط في اثباتها فلان يعتبرها في ابطال الاربعة الاخماس ولا احتياط فيها اولى هذا حاصل الحاشية ولكن قد يناقش في كون الخمس عبادة لما عرف في الاصول انه حق قائم بنفسه لا يتعلق بذمة المكلف ولا يلزمنا اداؤه طاعة ولهذا لا يصير من الاوساخ حتى جاز صرفه الى الهاشمي قال النبي عليه السلام يا بني هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم بخمس الخمس ولو كان طاعة او شبيها بها لوجب منعها عمن لا يحل له الوسخ قوله ولانه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مزية في سائر الاجزاء فكذا في هذه الاجزاء لا يخالف الكل بخلاف الكنز لانه غير مركب فيها وفيه بحث اما فلان هذا تعليل بمقابلة قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس فانه مطلق يتناول الدار وغيره واما ثانيا فلان بعض الاجزاء وان كان لا يخالف الكل لما فيه من مخالفة الشيء لنفسه فقد يخالف البعض فان المسك بعض دم الغزال وهنا لا يلزم الا مخالفة البعض لبعض آخر ولا منع منه واما ثالثا فانه لو وجده في ارض سبخة يجب الخمس مع انه لا مزية فيها حيث لا عشر ولا خراج لعدم الخارج والتمكن من الزراعة واما رابعا فلانه لو كان من اجزاء الارض لجاز التيمم عليه كسائر الاجزاء فان قيل في جوابه انه من اجزاء الارض انه يدخل في بيعها بخلاف الكنز لكن جميع الوجوه ففيه اشكال لان دخوله في بيع الارض بناء على كونه من اجزاء الارض فلو كانت الجزئية بناء عليه لزم الدور ولان الجزئية لو كانت باعتبار الدخول في البيع وجب ان لا يخالف كله الا في حكم البيع خاصة لانه لا يخالفه في حكم آخر وهو المؤنة ايضا بل الواجب ان المعدن وان كان من اجزاء الارض فقد خالف سائر الاجزاء في الوصف لوجوه كثيرة فلم يبق من اجزائه حكما والصعيد في آداء التيمم وقع مطلقا فينصرف الى ما هو صعيد حقيقة وحكما فلا يجوز التيمم بما هو صعيد من وجه قوله حتى كان للواجد اذا وجد في ارض غير مملوكة لاحد ولو وجد في ارض مملوكة لاحد فاربعة اخماسه لمالك الرقبة كذا في الكافي فان قلت قد وضع المسئلة في ارض خراج او عشر فلا يتصور ان تكون الارض عشرية او خراجية ولا يكون مملوكا لاحد اجيب بان المراد بالارض العشرية والخراجية اعم من ان يكون عشرية او خراجية في الحال او على تقدير الزراعة والاحياء فيتناول الاراضي المباحة ايضا لانها خراجية على تقدير الزراعة ولان الارض المباحة ان كانت قريبة بالخراجية فهي في حكمها حتى لو احياها احد يؤخذ منها الخراج فان كانت قريبة بالعشرية فهي في حكمها يؤخذ منها العشر لو احياها قوله وان وجد ركازا اي كنزا وجب الخمس عندهم لما

لما روينا وهو قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس واسم الركاز مطلق على الكنز لمعنى الركز وهو الاثبات
فانه يثبت مركوز فيها باثبات العباد وركوزهم وعلى هذا يكون المراد بالركاز المركوز في الحديث
المعدن والركاز جميعا ليصح التمسك به في الموضعين وليجمع بين الحقيقة والمجاز ولا عموم مشترك
لان نفس الركوز مشترك بينهما لان كلا منهما مركوز فيه اي اثبات وان اختلف الركزان كذا في الكفاية
فالظاهر ان الركاز يطلق على المعدن والكنز حقيقة على اختيار المصنف رحمه الله ولكن ذكر الشيخ في الكافي
ان اسم الركاز حقيقة في المعدن مجاز في الكنز حيث قال في اول الباب ولنا قوله عليه السلام
وفي الركاز الخمس وهو للمعدن حقيقة لانه مأخوذ من الركز وهو الاثبات وهذا المعنى حقيقة في المعدن
لانه خلق فيه مركبا وفي الكنز مجاز للمجاورة والحقيقة احق هذا كلامه فعلى هذا التمسك بالحديث
لايجاب الخمس في الكنز مشكل لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله تعالى اعلم **باب
زكوة الزرع** **قوله** ولابي حنيفة رضي الله عنه قوله عليه السلام ما اخرجته الارض ففيه
العشر من غير فصل بين القليل والكثير والعام المتفق على قبوله اولى من الخاص في قبوله كذا في الكافي
وفيه بحث اما اولا فلان قوله عليه السلام ما اخرجته الارض ففيه العشر مطلق في القليل والكثير
كما ان قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة مطلق في السائمة وغيرها ثم انكم تركتم اطلاق قوله
في خمس من الابل شاة بقوله عليه السلام لا في العوامل صدقة مع انه خاص اختلف في قبوله فان مالكا
رحمه الله يقول بالزكوة في غير السائمة ايضا فعلم ان الاختلاف في قبول الخاص لا يوجب خللا في تخصيص
العام به والجواب ان الخاص المختلف ان كان احط من العام المتفق فالخاص المروي في باب
الزكوة مؤيدة باشارة النصوص الدال على اشتراط النماء اذ لا نماء في غير السوائم فاستوى مع العام
الوارد فيه فيصح نسخه به اما الخاص الوارد فيما نحن فيه فلم يجبر ما فيه من النزول باعتبار كونه مختلفا فيه
فلا يعارض العام المتفق على قبوله واما ثانيا فلان الخاص المروي في هذا الباب من قوله عليه
السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وقوله عليه السلام ليس في الخضروات صدقة
متفق القبول اما عندهما فظاهر وكذا عنده لانه يقول بان المراد بالصدقة في حديث الزكوة
لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما والحديث الثاني عنده محمول
على نفي ولاية الاخذ للعامل وكان الخاص مقبولا بالاتفاق واما ثالثا فلان الظاهر ان الخاص
الذي رويناه انما صار مختلف القبول لترك ابي حنيفة رضي الله عنه العمل به فلو كان ترك عمله به لكونه
مختلف القبول لزم الدور وانه باطل **قوله** وبه اي بهذا الحديث اخذ ابو حنيفة رحمه الله فعنيه
اي في نفي ولاية اخذ الصدقة وهي الزكوة للعاشر لا يمكن حمله على نفي العشر لقوله عليه السلام
ما اخرجته الارض ففيه العشر ولا على نفي الزكوة لوجوبها فيها اذا بلغت نصابا بالاتفاق فتعين الحمل
على نفي زكوة يأخذها العاشر وفي الحاشية كذا اي في نفي العشر وهو بمعنى اخذ العاشر العشر
وهو بالفارسية ده يك ستدن والله اعلم **قوله** يعطيه لارض عشرية كانه سماه ارض عشرية مع

من حيث يؤخذ ضعف العشر والا ففي ارض خراجية وضعف العشر يؤخذ بوجه الخراج حتى يصرف
مصارف الخراج كيف وابتداء وضع العشر على الكافر لا يجوز لكونه عبادة ثم يشكل ما سيأتي
من قوله ومن ارض الصبي والمرأة التغلبيين ما في الرجل يعني العشر المضاعف في العشرية والخراج
الواحد من الخراجية فانه يشعر بتحقق الارض العشرية حقيقة في حق التغلبي وانه مشكل اذ الكافر
ليس باهل للعبادة والعشر عبادة ولهذا لا يجوز وضع العشر عليه ولا البقاء على العشر عند ابي
حنيفة رضي الله عنه **قوله** لان الصلح جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة يعني ان الصلح
وقع بيننا وبينهم على ان تضعف عليهم ما يبتدأ به المسلم والخراج مما لا يبتدأ به المسلم فلا يضعف
عليهم واما العشر فمما يبتدأ به المسلم فيضعف عليهم باعتبار الصلح **فان قلت**
هذا يقتضي ان لا يؤخذ من التغلبي الخراج مضاعفا في الارض الخراجية التي اشتراها من ذمي
لان الخراج لا يوضع على المسلم ابتداء فلا يوجد من التغلبي ضعفه لكن ان يقول لم لا يؤخذ منه
في الارض الخراجية التي اشتراها من ذمي ضعف العشر كما لا يوجد من الاراضي الاصلية لهم لاطلاق
الصلح على ان يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم ان الصلح في الاراضي الاصلية والمشتراة
الا ترى ان التغلبي لو اشترى من مسلم ارضا عشرية يؤخذ منه ضعف العشر لاطلاق هذا الصلح
فعلم ان الصلح وقع في الاراضي الاصلية والمشتراة جميعا **اجيب** بانا لا نسلم ان الصلح وقع مطلقا
بل وقع في الاراضي الاصلية لهم فلا يدخل تحت الصلح من اشتراه الاراضي الخراجية والتضعيف
العشر فيما اذا اشترى التغلبي ارضا عشرية من مسلم فليس ذلك باعتبار اطلاق الصلح بل باعتبار
انه لما تعذر ابقاء العشر على التغلبي لكونه عبادة والكافر ليس باهل لها احتجنا الى التغيير الى الخراج
او بضعف العشر من ان التضعيف اهون لكونه تبديلا للوصف بخلاف الخراج لانه تغيير للذات
والتغلبي باهل للتضعيف والخراج جميعا فيصار الى الاهون **قوله** اما الاول فلتحول الصفقة
الى الشفيع قلت التحول فيما اذا اخذ الشفيع منه البائع ظاهر واما اذا اخذه من يد المشتري
فمشكل اذ الشفيع حينئذ يتملك على المشتري جبرا ويكون العهدة على المشتري الا ان يقال
العشرية للتغلبي هي الارض المملوكة لهم من الاصل سميت عشرية كما ذكرنا انه يؤخذ منه العشر
مضاعفا والمشتراة من مسلم والارض الخراجية هي الارض الخراجية التي اشتراها من مسلم
او ذمي فانه يؤخذ منه الخراج ولا يضعف خراجها على ما يجيء فاما الخراجية الاصلية بان
كانت مملوكة له من الابتداء فلا يتصور في حق التغلبي لان كل ارض مملوكة له من الاصل
وهي عشرية بمعنى انه يؤخذ منه العشر مضاعفا **باب من يجوز دفع الصدقة** **قوله** وهو
الفقير والمسكين والعامل والمكاتب والمديون ومنقطع الغزاة وابن السبيل والاصل فيه
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب
والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ولما ظهر فيقتضي جنس الصدقة على الاوصاف المعدودة فاختصاصهم

بمكانه قيل لهم لا لغيرهم لحوا الخلافة لقريش اى لا يعداهم ولا يكون لغيرهم قوله وقد سقط بينهم
المؤلفة قلوبهم وهم قوم من رؤساء العرب منهم كانوا يؤلفهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليسلموا او يسلم قومهم باسلام ومنهم اسلموا فيزيد تقررهم على الاسلام لضعفهم ومنهم يعطيهم
لدفع شرهم ثم سقط بينهم بعد رسول الله عليه السلام باجماع الصحابة رضى الله عنهم فى صدر
خلافة ابى بكر لمعرفتهم بالرائى فاجمعوا على سقوطه عند زوال الداعى وقد روى انهم جاؤا عند
الصديق رضى الله عنه فبذل لهم الخط فجاؤا عند عمر فمزق خط الصديق وقال هذا شىء كان
يعطيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم تاليفا لكم فاما اليوم فقد اعز الله تعالى الاسلام فان ثبتم
على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فعادوا الى الصديق فقالوا انت الخليفة ام عمر بدلت لنا
الخط ومزقه عمر فقال انشاء هو ولم يخالفه ولم يبال نسخ الكتاب بالاجماع لا يجوز لانه من قبيل انتهاء
الشىء بانتهاء مدته كانتهاء صوم رمضان بانتهائه وجاز ان يكون فى ذلك نص ذكره عمر رضى
الله عنه لا غيره ولانهم عملوا العلة وهو دفع شرهم ليبقى بعد الدين حمية ولا يرد الى الدين صغار
منهم فلما امنوا عنهم صار الاعطاء ذلا فلا يعطون وكان انتهاء الشىء بانتهاء علته كذا فى الكافى
وضعف الجواب الاول بان الحكم فى المؤلفة قلوبهم كان مطلقا غير مغيا بغاية ولا مخصوصة بمدة
وانتهاء الحكم المطلق بانتهائه وقته نسخ وانما لا يكون نسخا اذا كانت الغاية او المدة مذكورة
فى النص وجوابه ان هذا الجواب بناء على جواز ان يكون فى ذلك اى فى كون الحكم مغيا بغاية نص
ذكره عمر رضى الله عنه لا غير ولا على تقدير ان يكون فيه نص لا اصلا وانه ليس من باب النسخ بل هو
حكم مغيا بغاية والنسخ يختص بحكم مطلق وضعف الجواب الثانى بان فى النص مطلق والعبرة فى
المنصوص عليه للنص لا للعلة فكان سقوط سهمهم نسخا وجوابه ان العلة المذكورة تامة بمعنى النص
لغة حيث رتب الحكم على المؤلفة وفيه اشعار بان الاعطاء لتاليف قلوبهم دفعا لشرهم والحكم
يضاف الى العلة الثابتة بمعنى النص لغة يدور معها وجودا وعدما قوله ولكل وجه وجه
الاول وهو الاصح وهو قول عامة السلف قوله تعالى او مسكينا ذا متربة اى لتيصق بالتراب
من الجوع والعرى لانه لا ثوب له فاحتفر وجعل التراب ازار النفس وهو قوله عليه السلام
ليس المسكين الذى لا يجد غنا يغنيه ولا يفطن به فيتصدق عليه ولا يقوم فيسال الناس وجه
الثانى وهو مذهب الشافعى رحمه قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر واجيب
بان السفينة كانت عارية عندهم فان قلت اللام للملك اجيب بان فيها استعارة تبعية
نعم للخصم ان يقول لا دليل على صرف الكلام الى المجاز وما روى انهم كانوا استعاروها
فليس فى القوة بحيث يترك فيه الظاهر النص القطعى قوله ثم هما صنفان او صنف
واحد فعند ابى حنيفة رحمه الله صنفان لما روى عن زيد بن الحارث الصدائى قال
اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعته فاتاه رجل فقال اعطنى من الصدقة

يطوف على الناس برده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذى
صح

من الصدقة فقال عليه السلام ان الله لم يرض بحكم نبى ولا غيره فى الصدقات حتى حكم فيها هو
فجزاها ثمانية اجزاء فان كنت من تلك الاجزاء اعطيتك كذا فى المصابيح فلو كانت الفقراء
والمساكين صنفا واحدا كما قال ابو يوسف رحمه الله لكانت الاجزاء السبعة لا ثمانية وقد
عدها النبى صلى الله عليه وسلم ثمانية لظاهر الآية ثمانية بالحقيقة بدليل ان منقطع الغزاة
او منقطع الحاج المراد بقوله تعالى وفى سبيل الله داخل فى الفقراء وابن السبيل وليس بينهم
قوله وقال الشافعى رحمه الله من تحمل غرامة فى اصلاح ذات البين التى بينهم بالاعداء
والارفاق حتى يصير احوال الاسلاف ورفاق بعد ان كانت احوال الاختلاف وتفاوت وكانت
الاحوال ملابسة للبين وصفه به فقيل لها ذات البين كما قيل للاسرار ذات الصدور
واطفاء النائرة عبارة عن تسكين الفتنة والنائرة العداوة والشحناء هو تمسك روى
عن قبيصة بن مخارق قال تحملت حمالة فاتيت رسول الله عليه السلام اسأله فيها فقال
اقم حتى تاتينا الصدقة فنامر لك بها ثم قال يا قبيصة ان المسألة لا تحل الا لاحد ثلثة رجل
تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها الى آخر الحديث والحمالة الذى استدانه احد
ليصلح بين الطائفتين وقال عليه السلام لا تحل الصدقة لغنى الا لخمسة الا ان قال
او لغارم والغارم هو الذى استدان دينا ليصلح بين الطائفتين قوله ولا يصرف
الا الاغنياء الغزاة عندنا وقال الشافعى رحمه الله يصرف لقوله عليه السلام الصدقة
لا لخمسة وعد منها الغازى فى سبيل الله قلنا اراد به الغنى بقوة البدن والقدرة على
الكسب لا بملك المال بدليل قوله عليه السلام وردها فى فقرائهم كذا فى الكافى وفيه بحث
اما اولا فلما عرف من جواز صرف الصدقة الى فقير قادر على الكسب سواء كان من الخمسة المذكورة
فى الحديث او لم يكن حمل الغنى على القادر على الكسب لزم ان لا يجوز الصرف اليه واما
ثانيا فلان قوله عليه السلام وردها فى فقرائهم متروك الظاهر اذ ليس المراد هى الفقير وحده
لجواز الصرف الى ابن السبيل وهو قد يكون غنيا بدا ولا يمكن ان يراد بالفقراء المحتاجون
لان قوله عليه السلام لا تحل الصدقة الا لخمسة يابا فيتعذر العمل به فلا يجوز ان يترك
حقيقة قوله لا تحل الصدقة لغنى الى هذا النص المجمل قوله لان المصرف هم
الفقراء اى المستحق لصرف الزكوة هم المحتاجون ولا يشكل بالعامل لانه لا يستحق الزكوة
وانما يستحق الاجرة فى مال الفقراء لكونه محبوسا بحقهم والزكوة ما لم يعطى حقه منه
قوله لقوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها فى فقرائهم قلت التمسك
بالحديث لا ثبات الاسلام فى المصرف مشكل اذ الضمير ان عائدان الى اهل اليمن لانه
خطابا لمعاذ رضى الله عنه حين وجهه النبى صلى الله عليه وسلم الى اليمن وقد استدل المصنف
رحمه بالطريق المذكور على كراهة نقل الزكوة من بلد الى بلد آخر وانما يتم التمسك اذا كان الضميران

لاهل اليمن غير انا خصصنا الكافرين قوله خذ من اغنيائهم بالاجماع فانهم اجمعوا على ان الزكوة لا تؤخذ من الكافر
الغني لان وقع الاختلاف في الوجوب ولا تخصص في الامر الثاني اعني وردها في فقرائهم من
من نص او اجماع فيبقى على العموم سلمنا ان الضمير يحتمل ان يكون للمسلمين فلا يخفى انه يحتمل ان يكون لاهل
اليمن ايضا بل هو الظاهر لقرينة ورده عنده لوجهة معاذ الى اليمن والمحتمل لا يصلح حجة وايضا النص
اعني قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم الى قوله ان تبروهم يقتضي جواز المبرة الى كل
كافر ذمي وتقييد النص القطعي بخبر الواحد لا يجوز وحديث معاذ ان كان من الاحاد فهو
جواز تقييد مطلق الكتاب به لا يجوز وان كان من المشاهير فكذلك لانه ظني الدلالة لاحتماله
ان يكون الضمير لاهل اليمن على ما بينا والمشهور اذا كان ظني الدلالة ادنى حالا من الواحد القطعي
الدلالة وقد اجيب بان قوله لا ينهاكم الله لانه خص عن المستامن فيخص الذمي بالقياس وفيه نظر
لان المستامن في حكم الحربي في عدم جواز صرف الصدقة اليه اي صدقة كانت زكوة او غيرها فلو خص الذمي
بالقياس على المستامن لوجب ان لا يجوز صرف شيء من الصدقة الى الذمي وليس كذلك لجواز صرف
غير الزكوة على ان هذا القياس يوجب تعطيل النص قوله لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه
وفيه بحث لان قضاء الدين بطريق المقاصة وذلك بان يجب للمديون على الدائن مثل ما وجب
له عليه فيتقاصان والمقاصة انما يكون اذا كان قضاء دين الغير تمليكا منه حتى يكون المال ملكا للمديون
ثم يكون ذلك المال دينا له على الطالب فيلتقيان قصاصا اما اذا لم يكن فلا تتصور المقاصة
وجوابه ان المتبرع بالقضاء كانه التزم الدين اولا لان الطالب لما اقدم على القبض منه فقد قبل التزام
فتم الحوالة بالتزام المتبرع وقبول الطالب اذ لا يشترط رضاء المطلوب في تحقق الحوالة فصار الدين
على المتبرع سابقا عن الاداء اقتضاء فلما قبضه الطالب منه صار له على الطالب مثل ما للطالب عليه بحكم التزام
فيلتقيان قصاصا فظهر ان قضاء الدين من الغير لا يقتضي التمليك منه قوله ولا الى ولده وولد ولده
وان سفل وفي الفتاوى الخلاصة من الواقعات الحسامية رجل اعطى زكوة ماله لولده الفقير فهذا على وجهين
ان كان صغيرا لم يجز لان ولده الصغير كبعضه الا ترى انه يضحي عنه ويؤدي عنه صدقة الفطر كما يضحي
لنفسه وان كان بالغا يجوز ذكرا كان او انثى صحيحا كان او زمنا قوله ولا الى مكاتبه
فلم يتم التمليك اي من الغير بل هو تمليك اي من نفسه بوجه وقد يقال دفع المال الى مكاتب الغني
جائز فلو كان مال المولى في مال المكاتب من الحق يورث شبهة التمليك منه لما جاز فيه مع شبهة التمليك من
الغني فلم يتم التمليك من الغير وايضا قوله تعالى مطلقا يوجب جواز الصرف الى المكاتب سواء كان
مكاتبه او مكاتب غيره فكيف يجوز التقييد بالرأي قوله ولا الى عبد اعتق بعضه عند ابي حنيفة رضي
الله عنه لانه بمنزلة المكاتب وعنده وقالا يدفع اليه لانه حر مديون وهذا لا يستقيم ظاهرا عندهما
اذا اعتق مالك نصفه وانما يستقيم فيما اذا اعتق الشريك المعسر واداء غير المعتق الزكوة الى ذلك العبد المشترك
فانه عندهما حر مديون كذا في الكافي وفي الحميدي المراد الشريك الساكت لا المعتق ولما اختار الاستسعاء كان

مكاتبه عند ابي حنيفة رضي الله عنه فلا يجوز اداؤها اليه وحر عليه دين عندهما فيجوز غلطه هذا كانت
المعتق بالبناء للمفعول ولو كانت للفاعل فصورته الراهن اذا اعتق نصف العبد المرهون
وهو معسر فيسعى واراد الراهن ان يؤدي زكوة ماله استهلك اليه لا يجوز لانه مكاتبه ويجوز عندهما
لانه حر مديون هذا الخط وفيه نظر لان العبد المرهون اذا اعتق انما يسعى للمرتهن في دين غيره
وهو الراهن حتى يرجع عليه اذا ايسر كمعير الراهن واعتاق البعض كاعتاق الكل عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله فلا يفترقان في الحكم اذا اعتق الراهن نصف العبد المرهون او كله يجب عليه السعاية
للمرتهن اذا كان الرهن معسرا ثم يرجع به الى الراهن اذا ايسر لانه مضطر في اداء دين الراهن
كمعير الرهن وبالجملة فالعبد المرهون المعتق بعضه او كله ليس بمديون عندهما بل هو مأخوذ باداء
دين غيره كمعير الرهن فلا يستقيم تسميته حرا مديونا كيف وانه لو كان مديونا لما كان الرجوع على
الراهن فالحق ان الرواية بصيغة المجهول اما بصيغة المعروف فلا وجه لصحته على زعم لا ان يجعل المرهون
المستسعى كالمديون فيصح تسميته مديونا تسامحا قوله لان الملك واقع لمولاه هذا انما يستقيم في عبده
غير مديون اما اذا كان مديونا ودينه مستغرق لكسبه فان استغراق الدين لكسبه يمنع ان يدخل في
ملك مولاه قوله ولا يدفع الى مملوك غني لان الملك واقع لمولاه فيشكل بما لو وهب شيئا لعبد ذي
الرحم المحرم فرجع فيه صح الرجوع عند ابي حنيفة رحمه الله عليه ولو كان الملك واقعا للمولى كان حقيقة لعبده
ذي الرحم المحرم كالهبة لذي الرحم المحرم ولا رجوع في هبته كذا في هبة عبد قوله وهو كفاهم منها بالخمس
من الغنيمة وهذا مشكل لما سيأتيك ان سهم القربى قد سقط بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم
اذ المراد قرب النصرة دون القرابة واخره النبي صلى الله عليه وسلم حتى انتهى بوفاته عليه السلام
فينتهي الاستحقاق المبني عليه ولما كان استحقاق الخمس لبني هاشم عوضا عن حرمان الصدقة وجب ان يبقى
اذ الحرمان مؤبد فكذا عوضه وايضا لا حرمان الا لبني هاشم واستحقاق الخمس لا يختص بهم بل يستحقه
غير بني هاشم ايضا كانوا ناصرين رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجاهلية والاسلام قوله
بخلاف التطوع لانه يجوز صرفه الى بني هاشم لما روي عن جعفر بن محمد عن ابيه انه كان يشرب من سقايات
بين مكة والمدينة فقيل له اتشرب من الصدقة فقال انما حرم علينا الصدقة المفروضة وفي الخزانة
وقع ارضا على اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز ولا يصير وقفا لان الصدقة لا تحل لبني
هاشم الفرض منه والتطوع في ذلك سواء قوله واما التطوع فبمنزلة التبرد بالماء فلا يتدنس بالماء
كما يتدنس الماء واعترض بان صدقة التطوع كالتوضي لاقامة السنة فيجب ان يتدنس كما يتدنس
الماء الذي اقيم به سنة وجوابه ان المال في التطهير دون الماء لانه مطهر حكما والماء مطهر حقيقة
وحكما فكان الماء مطهرا من وجه فجعلناه متدنسا في الفرض دون السنة او نقول الماء يتصل بمحل الاثام
دون المال وعمل الفرض في اخراج الاثام فوق عمل التطوع فيه فجعلنا ما يتصل بمحل الاثام يسري
اليه الخبث مطلقا وما لا يتصل به فيسري اليه الخبث باقامة الفرض لقوته باقامة النفل لضعفه نعم يشكل

بان صدقة التطوع لم تكن حلالا للنبي عليه السلام فانه عليه السلام كان يمتنع عن قبولها وكان
يقول انا اهل بيت لا تحل لنا الصدقة وقالت عائشة رضي الله عنها دخل رسول الله عليه السلام
والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبزا وادام فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك
لحم تصدق على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال لها صدقة ولنا هدية كذا في المصابيح وكان في تلك
الصدقة تطوعا بدليل كونه لحما كذا في كشف البزدوي فعلم ان صدقة التطوع ما كان حلالا له عليه السلام
فلولا ان المال يتدنس في التطوع لحلت له كالهدية الا ان يجاب بان المال وان كان لا يتدنس
في التطوع كما قلنا فلا اقل من شبهة التدنس فاعتبرت تلك الشبهة في النبي عليه السلام دون
ذوي قرابته اظهارا لكمال شرفه عليه السلام وذكر في الزاهدي في قوله تعالى وتصدق علينا ان الصدقة
على الانبياء قبل الوحي جائز وغير جائز بعد البلوغ والوحي وقيل الحرام صدقة الفرض وقيل نبينا عليه
السلام كان مخصوصا بذلك هذا كلامه وهو يشعر بالاختلاف في جواز صدقة النفل للانبياء والجواب
فلنا ان يمنع قوله ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فيبنى الامر فيها على ما يقع عنده
وفيه بحث لان القاضي اذا قضى ثم ظهر ان الشهود كفار او عبيد او محدودون في قذف بطل قضاؤه
وعللوه بان الوقوف على هذه الاشياء ممكن فلم يصر شهادة هؤلاء حجة بخلاف ما اذا رضوا امكان
الوقوف على الحقيقة الصدق متعذر فيبنى الامر على كون الشهود صدقة عنده وقد وجد فلا بد من الفرق
بين ما اذا قضى بشهادة شاهدين يظن انهما مسلمان فاذا هما كافران وبين ما اذا دفع الزكوة فظن
انه مسلم فاذا هو كافر حيث يبطل القضاء ولا يبطل الزكوة مع ان كلا منهما حق الشرع وايضا الوقوف على
طهارة الامام ايضا لا يمكن الوقوف عليه الا بالاجتهاد ومع انه لو اقتدى بامام يظن انه طاهر فبان
انه محدث وجبت الاعادة عندنا قوله ويجوز دفعها الى من يملك اقل من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا
لانه فقير والفقراء هم المصارف وقيل لا يحل لصحيح البدن لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي
المرة بكسر الميم القوة السوي صحيح الاعضاء تام الخلقة يعني لا يحل الزكوة لمن اعضاؤه صحيحة وهو يقوى
على الكسب وقال الشافعي رحمه الله لا يحل لمن يملك خمسين درهما لقوله عليه السلام من سال وعنده ما يغنيه
فقد سال الناس الحافا قيل وما الذي يغنيه قال خمسون درهما او عدلها وما رويناه اولى بالنسخ لانه
ايسر وعضدناك لان الروايات اختلفت في مقدار ما يغنيه ففي رواية بقدر ما يغديه ويعشيه فوجب
ان يوخذ بالاحتياط او يوخذ بالوسط لانه خبر الواحد الامور وكونه مرويا ايسر لا يدل على تاخره وكونه ناسخا
الا يرى ان قوله عليه السلام اشربوا من ابوال الابل والبانها ايسر من قوله استنزهوا من البول فان ذلك
جعل منسوخا لا ناسخا بل كونه ايسر يدل على كونه متقدما منسوخا لان التكليف في بدء الاسلام لم يكن بالاغلال
السابقة قوله ان الغنى حكم الاداء فيتعقبه فيكون مؤديا الى الفقير فان قلت قال ابو يوسف رحمه الله في رجل يعطي
رجلا الف درهم من زكوة ماله والرجل معسر وليس عليه دين ثم اعطاه بالف درهم فرقها مائة مائة
كل وزنة مائة دفعها اليه يجزيه لا الف من زكاته اذا دفعها في مجلس واحد مع ان ما سوى المائتين حصل اداؤه

الى الغني لانه صار غنيا بملك مائتين من الالف المذكورة قوله بان العباس ان لا يجوز ما سوى
المائتين من الزكوة عنده انما استحسانا باعتبار ان الدفع في مجلس واحد وان كان متفرقا فيعتبر كالدفع
جملة قوله وفي الكافي ولنا ان الاداء يلاقي الفقير لان الزكوة انما تتم بالتمليك وحالة التمليك
المدفوع اليه فقير وانما يصير غنيا بعد تمام التمليك فيتاخر الغناء عن التمليك ضرورة وهذا لان
حكم الشيء لا يصلح مانعا اذ المانع ما يسبقه لا ما يلحقه ولو كان حكم الشيء مانعا لما صح ابتياع
الطلعة ح الثلث لانها بالابتياع تصير اجنبية هذا كلامه وانه يشكل بما سيأتيك في الاجارات
انه اذا استاجره ليحمل نصف طعامه بالنصف الاخر لا يجب الاجرة لا المسمى ولا اجر المثل لان المستاجر
ملك الاجر في الحال بالتعجيل فصار مشتركا بينهما ومن استاجر رجلا لحمل طعام مشترك لا يجب
الاجر لانه ما من جزء يحمله الا وهو عامل لنفسه فلا يتحقق تسليم المعقود عليه هكذا لفظ الكتاب
فقد جعل ملك الاجر بالتعجيل مانعا لصحة الاجارة مع انه حكمها الا ان يقال الاجارة عقود متجددة
تنعقد ساعة فساعة على ما عرف والاجرة بالتعجيل تدخل في ملك الموجر فيصير الطعام مشتركا بمجرد
التعجيل فالاجارة بعد ذلك تنعقد في طعام مشترك فيبطل في الاجرة قوله حكم الاداء فيتعقبه
هذا غير مختار بل المختار من المذهب ان حكم العلة يقارنها كما ذكر في البزدوي من قوله وليس
من صفة العلة الحقيقية تقدمها على المعلول والمعاون شبهة التقدم من باب الزكوة باب الاحتياط والشبهة
فيما يحتاط فيه كالحقيقة وجوابه ان حكم العلة لو كان مقارنا لها بالاتفاق لكان المائتين الى الفقير
شبهة الصرف الى الغني ولكن المقارنة لما كانت مجتهدا فيها نزلت الشبهة الى شبهة الشبهة والمعتبر
هو الشبهة دون النازل عنها وان كان في محل الاحتياط والله اعلم قوله يكره نقل الزكوة من
بلد الى بلد وانما يفرق صدقة كل فريق فيهم لما روينا من حديث معاذ وهو قوله عليه السلام خذها
من اموالهم وردها في فقرائهم فان قلت ان كان المراد بالحديث الاخذ من اغنياء المسلمين والرد
في فقراء المسلمين فلا دليل على كراهة النقل اذ الواجب على هذا هو الرد في فقراء المسلمين سواء
كان من تلك البلدة او من بلدة اخرى وان كان المراد الاخذ من اغنياء اليمن والرد في
فقراء اليمن فلا دليل فيه على وجوب الرد الى فقراء المسلمين وقد تمسك المصنف رحمه الله سابقا
على اشتراط الاسلام في مصرف الزكوة على ان اليمن اسم البلاد فلا تمسك فيه لكراهة النقل
من بلد الى آخر اجيب بان المراد هو المعنى الاول اي خذ من اغنياء المسلمين وردها
في فقراء المسلمين فيكون دليلا على اشتراط الاسلام والمصرف غير ان الفقير المسلم لما كان مصرفا
للمجاورة في نفس الاسلام كان الفقير المجاور احق اليه بالعرف لما فيه من المجاورة في نفس الاسلام
والجوار جميعا ونقل الزكوة من الاحوج الى غيره مكروه جدا قوله ولم ينقل الى غيرهم اجزاء العفو
على انها اذا نقلت واديت يسقط الفرض الا عند عمر بن عبد العزيز لحديث معاذ وهو ما روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن فقال انك

حتى قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله و ان محمد رسول الله فان
اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوات في اليوم والليلة فان اطاعوا لذلك فاعلمهم
ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم ولنا ان المصرف مطلق الفقراء
لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولا ذكر للمكان فيه فالتقييد بالمكان يكون نسخا وحديث معاذ
حجة لنا لانه عليه السلام قال ذلك لاهل اليمن وهي بلاد شتى على ان مراده عليه السلام انه
لا طمع له في الصدقة بل هي مصروفة الى فقراء المسلمين كما هي مأخوذة من اغنيائهم باب صدقة الفطر
قوله واجبة وما ذكر في المحيط عن ابي حنيفة رضي الله عنه انها سنة لا يسع تركها فمعناه ان وجوبها
ثبت بالسنة بدليل قوله لا يسع تركها قوله والاسلام ليقع قربة ولقائل ان يقول فيجب
ان يشترط العقل ايضا لان شيئا من العبادات لا يجب على غير العاقل وسيأتيك ان صدقة
الفطر تجب في مال الصبي وان كان غير عاقل يؤدي عنه وليه على قوت يومه يجب ان يقول
وليلة اذ الزيادة على قوت يوم وليلة جميعا شرط عند الشافعي رحمه الله على ما هو المذكور
في الحاوي وشرح المصنف رحمه الله كانه اراد بالزيادة على قوت يوم لنفسه وعياله الفراغ
عن حاجته الاصلية من الثوب والمسكن والخادم ولان الفراغ عن جميع ذلك شرط عند الشافعي
رحمه الله قوله لان السبب رأس يمونه ويلي عليه فان قلت اشتراط المؤنة له وجه لان
قوله عليه السلام عمن يمونون يدل عليه اما اشتراط الولاية فلا يكون له وجه واما ما ذكر
المصنف رحمه الله بقوله والاصل في الوجوب رأسه وهو يمونه ويلي عليه فيلحق به ما هو في
معناه فلا يصلح لالزام الخصم لانه لا يرى رأسه اصلا في هذا الباب حتى اوجب الصدقة على الكافر
عن عبده المسلم مع انه لا يجب على الكافر عن نفسه وايضا النص كما يتناوله يتناول
غيره ايضا ممن يقوم هو بمؤنته فلا حاجة الى الحاق غيره برأسه وانما يحتاج الى الالحاق عند
انعدام النص اجيب بان قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وهو قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد عام لا يمكن اجراؤه على العموم فان المكاتب يمون نفسه ومماليكه ولا يجب عليه
فطرته ولا فطرة مماليكه اتفاقا وكذا لا يجب على الرقيق فطرة زوجته اتفاقا وان كان يجب نفقتها
عليه فيحمل على اخص الخصوص وهو الممون المولى عليه مرادا اجماعا فيسقط ارادة غيره او نقول قد خص
عن هذا النحو المكاتب ومماليكه وزوجته بالاجماع فيخص كل من لا يلي عليه بالقياس والجامع عدم
الولاية فلا يبقى في النص الا الممون المولى فيكون الولاية شرطا بالضرورة واما قوله
والاصل في الوجوب فتوجيهه انا لما وجدنا الفطرة عن غيره يدور مع فطرته وجوده وعدمه ما
بدليل المكاتب ومماليكه والعبيد مع زوجته عرفنا ان رأسه هو الاصل فيه فيجب كل من
هو بمعناه في الولاية والمؤنة دون غيره فعلمنا بدلالة الاجماع ان المراد بالنص هو الممون
المولى عليه دون غيره فان قلت لو كان السبب هو الرأس الممون المولى عليه لما

وجب الفطرة في مال الصغير لعدم الولاية على نفسه اجيب بان الصغير والى على نفسه حكما
لان الولاية العامة معانم نفسه كولايته على نفسه والمراد بقوله عمن تمونون اعم
من ان يكون من ماله او من مال الصغير ولو سلم ان المراد هو المؤنة من ماله فنقول
ان المؤنة وان سقطت عن الاب لاستغناء الصغير فسبب الايجاب على الاب موجود فجعلنا
كانها عليه الا ترى ان فطرة العبد الموصى برقبته لرجل وبخدمته لآخر على مالك الرقبة
لانه وان لم يجب عليه مؤنته بعارض استحقاق منفعته لآخر فسبب المؤنة قائم فاعتبرنا المؤنة
على مالك الرقبة حكما فان قلت لا يجب على الجد صدقة نافلة وان كان يمونهم ويلي عليهم في ظاهر
الرواية اجيب بانه لا اعتبار العارض عدم الاب فلا يعتبر قوله فان عنده وجوبها على العبد لحديث
ابن عمر رضي الله عنه فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد ذكر وانثى صغير وكبير نصف صاع
من بر او صاعا من شعير وعندنا وجوبها على المولى بسببه كالزكوة لقوله عليه السلام ادوا
عن كل حر وعبد فيؤدي الى الثنى وفيه بحث لان الزكوة تتعلق بالمالية والفطرة لا تتعلق
بها حتى تجب عن ولده الصغير فلا يؤدي الى الثنى الا ترى انه يضمن ثمن عبده اي صدقة
فطر الى ما عنده من الدراهم فلو كانت وجوب صدقة الفطر في عبد التجارة مفضيا الى الثنى وجب
ان يضمن ثمن عبده اي صدقة فطره الى ما عنده تحرزا عن الثنى اذ البدل له حكم المبدل كما
لا يضمن اليه ثمن ابل الزكوة الى ما عنده احترازا عن الثنى وجوابه ان الزكوة وصدقة الفطر
متحدان من حيث الجنس لان كلا منهما صدقة مختلفتان من حيث السبب فسبب وجوب الزكوة المال النامي
وسبب الفطر الرأس فقلنا لا يجب الفطر في عبد التجارة على الجهة الاتحاد وضمنا ثمن عبده اي فطرته
الى ما عنده من الدراهم على الجهة الاختلاف في ايجاب الفطرة في المشترى للتجارة الذي هو سبب وجوب
الفطرة والزكوة بجهتين مختلفتين لوجب اعتباره في ضمن ثمن العبد المؤدي فطرته الى ما عنده لان الثمن
ليس بسبب الفطرة التي بها يتكرر الوظيفة الطالبة حكما او نعط الثنى في الزكوة حرام وهو الشبهة
في الحاجة كالحقيقة والفطرة مع الزكوة متحد من حيث ان كلا منهما عبادة مصرفها الفقراء
فلو وجبت الفطرة من المشترى مع وجوب الزكوة في عينه ولو باختلاف الجهة لزم شبهة
الثنى فيحرم كحقيقته ثم المعتبر هي الشبهة دون النازل عنها فيما ضم ثمن العبد الذي ادى فطرته
الى ماله نزلت الشبهة الى شبهة الشبهة لان الفطرة اخذت من مبدله ولو اخذت من عينه لكان
في لزوم الزكوة شبهة الثنى ولكن لما اخذت من مبدله نزلت الى ما دونها ومثل هذا نقول فيما
اذا اشترى ارضا عشرية للتجارة لا يجب فيها الزكوة ولو باع عشرية ادى عشرها ضم ثمنها الى ماله
وكذا اذا اشترى خراجية للتجارة يجب فيها الخراج دون الزكوة ولو باع خراجية ضم ثمنها الى دراهم
وتحقيقه ان العشر والزكوة جنس واحد من حيث ان كلا منهما صدقة وكذا الزكوة مع الخراج
لان كلا منهما سبب لنماء الاموال والسبب متحد ذاتا وان اختلف الجهات ولو جمعنا بين العشر او

او الخراج والزكوة لزم شبهة الثنى بخلاف ما اذا باعها بعد ما ادى عشرها او خراجها فان ثمنه بضم لان تلك الشبهة التى تنزل مادونها على ما ذكرنا ثم تشكل الفرق بين الارض المشتراة للتجارة والعبد المشترى لها حيث يجب فى الارض العشر او الخراج دون الزكوة وفى العبد يجب الزكوة دون الفطرة والفرق انه لما تعذر الجمع لما فيه من شبهة الثنى دخل الاقل فى الاكثر والاقل فى العبد الفطرة وفى الارض الزكوة او نقول اوجبنا الاكثر نظرا للفقراء او العاقل والله اعلم **قوله** والاضافة الى الفطر جواب عما يقال ان الصدقة تضاف الى الفطر ايضا ففى حديث ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر بل اضافته الى الفطر اشهر من اضافته الى الراس حتى لقبوا ابوابها بباب صدقة الفطر فاجاب بان الاضافة الى الفطر باعتبار انه شرط بدليل انه يتعدد بتعدد الراس مع اتحاد اليوم ولو كان الوقت سببا لما تعدد وقد يقال ان الفطر عند الشافعى رحمه الله يجب على المودى عنه ثم يتحمله المودى فلا تعدد عنده بل على كل فطرة واحدة فكان وقت الفطر كوقت الصلوة لان يقال قوله ولهذا اما تفريع او تاسيد تبادى فانا قد بينا ان الوجوب على المودى دون المودى عنه وقد استدل على ان السبب هو الراس بقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون بوجهين احدهما انه عليه السلام اشار الى الصدقة من المون والمحتاج الى المونة هو الراس فكان هو السبب للوجوب والثانى على ان كلمة عن الانتزاع الشئ فاما ان يكون سببا بنزع الحكم عنده او محلا كف الحق عليه فيودى عنه وبطل الثانى لاستحالة الوجوب على العبد والنفير فتعين الاول **قوله** بناء على انه لا يرى قسمة الرقيق جبرا فلم يملك كل واحد منهما ما يسمى عبدا او جاء بزمانه لملك كل واحد منهما فى البعض كامل وقولهما يشكل بمسئلة المضاربة حيث قال اصحابنا جميعا فيمن دفع الى آخر الف درهم مضاربة فاشترى بها عبدين كل واحد يساوى الفا ان اعتق المضارب لا ينفذ ولكن لا يجب القسمة جميعا لصار الربح بجمع المضارب وكان ينبغى ان ينفذ عتقه كما اذا كان عبدا واحد قيمته الفان وكذلك لا يلزمه الزكوة فى نصيبه بحيث قالوا لا يملك شيئا من العبدين لان كل عبد على حدة كان ليس معه غيره فى حق اتباع الشركة بينهما وعند ذلك لا يفضل شيئا من العبد عن راس المال فلم يثبت له ملك وكانت هذه المسئلة ناقضة لما ذكر من ان القسمة تجب فى العبد جبرا وذكر فى الاسرار فى هذه المسئلتان مذهبهما كمذهب ابى حنيفة رحمه الله لانهما يقولان ان العبيد بمنزلة اجناس مختلفة حكما الا ان يرى القاضى الصلاح فى الجمع او وتراضوا على ذلك ولو لم يوجد كذلك فى مسئلتنا وبالجملة قسمة الجمع ان كانت تجب فى العبيد عندهما وجب ان ينفذ عتقه فى مسئلة المضاربة ويجب على المضارب زكوة نصيبه وليس كذلك وان لم يجب الا اذا رأى القاضى الصلاح او تراضوا عليه لزم ان لا يجب صدقة الفطر على واحد من الشريكين فى العبد عندهما كما لا يجب عنده **قوله** ولنا ان الملك موقوف الى آخره **قلت** لو باع او اشتراه على انه بالخيار ثم بيع دار بجنبها يثبت الشفعة للبايع ان كان الخيار له وللمشترى ان كان الخيار له فاعتبر لثبوت حق الشفعة اصل الملك دون تقرره ولوجوب الزكوة والفطرة المعتبر تقرره مع ان كلا منهما من حقوق الملك بل الشفعة اولى باعتبار الملك المتقرر لاجلها لانه حق ضعيف يثبت

يثبت مع منافاة الدليل ويبطل بادنى شئ **فان قلت** ان اقدام البايع او المشترى على اخذ الدار المبيعة بجنب داره كالمبيع او المشترى بالخيار يتضمن اسقاط الخيار لانه دليل استدامة الملك فى الدار التى يشفع بها اذ الشفعة شرعت لدفع الجوار على الدوام فيظهر بعد الاخذ بالشفعة تقرر الملك من وقت العقد فيترتب عليه الشفعة **قلت** الاخذ بالشفعة ان كان يتضمن اسقاط الخيار الموجب لتقرر الملك لكن الكلام فى ثبوت حق الاخذ بالشفعة وحق الاخذ يثبت قبل الاخذ باعتبار ما من الملك الغير المتقرر والاخذ بالشفعة ان كان يتضمن تقرر الملك سابقا عليه فثبوت حق الشفعة لا يتضمن وانه مبنى على الملك الغير المتقرر فيحتاج الى الفرق بين ثبوت حق الشفعة ووجوب الفطر باعتبار ان كلا منهما من ثمرات الملك فيعتبر كثبوت حق الشفعة نفس الملك ولوجوب الفطرة الملك المتقرر **فصل** فكان علل باتحاد القيمة وجعل الكل كل واحد منهما دليل الاتحاد بالكتع فكان الدليل عرف كذا المدلول فى مقدار الواجب **قوله** ولنا انه ولكن يتفاوتان فى المعنى لانه يوكل كل واحد منهما ويلقى النواه ومن الشعير النخالة فكان حكم البر والزبيب وكذا حكم التمر والشعير **وفيه بحث** اما اولا فلان فى الزبيب ايضا نواه يلقى وليس الحجر كالمعانية لكان الفقراء ايكلون الزبيب مع النواه واما ثانيا فلان هذا قياس من شبهى ومثله ليس بحجة فالواجب ان يعتبر التفاوت من حيث القيمة والمالية **قوله** العدد والقيمة اى لا ينتقص عن نصف الصاع ولا من قيمة نصف صاع البر حتى لو كانت قيمة نصف صاع الدقيق او السويق اقل من قيمة نصف صاع البر لا يجزيه بل يكمل قيمته ولو كانت قيمته اكثر من قيمة نصف صاع البر لا ينتقص عن نصف الصاع **قوله** والصاع عند ابى حنيفة رحمه الله ثمانية ارطال وكل رطل عشرون استارا والاستار ستة دراهم ونصف فيكون نصف الصاع باعتبار عهدنا سبعة استار وستة عشر درهما وفى كفاية الاسلام لسنك وهلي نيم صاع بر قولي نيح سبب جهل درم سنك وبر قولي هفت سير دوازده درم سنك ونقل من بيان الاحكام وصاع بسبعه كشت بنج درم سنك است ودرسن باشد كم يك تولد ونيم ونصف صاع لسن سيم سن كم دانك هشت توله وحساب نيم صاع سر است كم يك توال لجهة احتياط هفت سير تمام بدهد **قوله** لقوله تعالى كتب عليكم الصيام اى صيام شهر رمضان اما بالاجماع او لانه يحمل فى حق الايام صار مثبتا بقوله من شهد منكم الشهر فليصمه **كتاب الصوم قوله والمنذور قوله** واجب لقوله تعالى وليوفوا نذورهم وقد خص عنه ما ليس يوجب من جنسه شرعا كعيادة المريض فلم يبق قطعيا فيثبت الوجوب دون الفرض **قوله** وكل يوم سبب وجوب صومه كما زاد بالوقت جزء من كل يوم ولا يلزم تقديم الاداء على السبب او تاخيره عن وقته ثم هذا ايضا مشكل لانه يخاطب فى جزء الاول خطاب قبل فلو كان السبب هو الجزء الاول كما ان الوجوب بعده او مقارنا بطلا ليستقيم الخطاب فيه ومن هذا قيل ان السبب هو الجزء الاخر من الليل يتنافى الصوم والاسبية مع المنافات الا ان يعتبر قربه باول النهار فيعطى له حكم جزء النهار اعتبارا للقرب ثم المختار ان السبب شهود بعض الشهر الا يرى ان من كان مقيما فى اول ليلة من نهار رمضان ثم جن جنونا مستوعبا بقية رمضان فعليه صوم

رمضان وما قيل في الجواب عنه ان وجوب الصوم بادراك بعض الشهر ليس لوجود السبب فيه فانه
الا انه بل لوجوده في حالة الجنون فانه امر حسي يتحقق مع الجنون لانه اذا استوعب الشهر لا يجب
لكان الجزء لا للعدم تحقق السبب فغير سديد لانه لما شرط لسقوط الصوم استيعاب الجنون كل
الايام والليالي علم ان السبب هو مطلق شهود بعض الشهر يوما كان او ليلة اذ الليل متى لم يكن
سببا وهو محل للاداء ايضا لما كانت الاشتراط استيعاب الجنون فيه وجه فكان اشتراط الاستيعاب
فيه دليلا على تعلق الصوم بالليل اما انه سبب لوجوبه او محل لادائه والثاني ممتنع فيعتبر الاول
قوله لنا قوله عليه السلام بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال الا من اكل فلا ياكل بقية يومه
ومن لم ياكل فليصم ولقائل ان يقول ان الحديث يقتضي ان يعتبر النية في النهار لكن مطلقا بل عند
الضرورة فان في يوم الشك اذا شهد برؤية الهلال في النهار ضرورة لا يمكنه التبييت قوله وما رواه
محمول على نفي الفضل والكمال وفيه بحث لانه يؤدي الى ان يكون النية في الليل شرط الكمال في
جميع الصيامات وليس كذلك لانها اي ما هو من عوارض الوقت من الصيامات كصوم القضاء والكفارة
والنذر المطلق شرط الجواز دون الكمال يحمل على نفي ولئن قيل انه انما يحمل على نفي الكمال بعد الحمل على
الصوم الذي هو مشروع الوقت كصوم رمضان والنذر المعين والنفل وح لا فرق كان اولى ان يحمل
الصوم الذي هو من عوارض الوقت ليكون النفي على الحقيقة ولا شك ان ترك الحقيقة في الموضعين
ان يراد بالصوم احد قسميه وهو مشروع الوقت ثم يحمل النفي على نفي الكمال اشد من تركها في موضع واحد
وهو يراد بالصيام احد قسميه وهو ما يكون من العوارض ويجري النفي على نفي الجواز قوله او معناه
لم ينو انه صوم من الليل بل نوى الصوم من وقت النية قلت وهذه النكتة ضعيفة لانه ذكر في
المصابيح عن حفصة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له ولهذا
يحمل او ايضا لا معنى لنية الصوم من الليل والليل ليس بمحل للصوم الا ان يراد بالليل الصبح الصادق
لانه يشبه الليل ولانه قريب منه قوله وهذا لان الصوم ركن واحد ممتد وللخصم ان يقول ان الامساك
في كل زمان من اليوم صوم تام حتى لو حلف لا يصوم يحنث بمجرد الشروع وغيره انه لا يخرج عن عهدة
الشرع الا ان امساك جميع النهار كما لو نذر الرباعي لا يخرج المكلف عن عهدته الا بالكل وان كان
كل ركعة صلوة فعلم ان توقف الخروج عن عهدة الفرض على الامساك جميع النهار لا يوجب كونه ركنا واحدا
قلنا ما قوله كالنفل فان قلت القياس على النفل غير سديد لان الامساك في النفل لا يتوقف
على النية المتاخرة بل يصير متنفلا من حين نوى اذ التنفل يتجزى عنده قلت المختار من مذهبه على ما هو
المشهور في الكتب انه يجوز التنفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاصلة في اول النهار ايضا
وانه يكون صائما من اول اليوم حتى ينال ثواب الجمع لمن ادرك الامام في الركوع قوله لانه يتوقف
على صوم وكذا الصوم الفرض لانه عابد لا الامساك الموجود في اول النهار يتلاشى اي الامساك في اول
النهار يتوقف على النية وليس بباطل كما ظنه الخصم لامكان ان يقع منويا حكما [illegible] في الاكثر اقام الكل مقام

توقف وانه يتوقف على مشروع الوقت او على ما هو من عوارضه ولكن العارض لا يعارض الاصل باجماع
العقلاء فيتعين مشروع الوقت للتوقف والشيء اذا توقف على شيء لا يعتبر الا بوجود ما يتوقف عليه
فان البيع الموقوف على اجازة لا ينفذ الا باجازة حتى لو انتقل المبيع الى ملك غيره بارث او وصية
او هبة ثم وجد الاجازة من المالك الثاني لا ينفذ فكذا هنا الموقوف على مشروع الوقت لا يصير
معتبرا الا بوجود نية مشروع الوقت وهو النفل في غير رمضان ملتزما كالنذر المعين او غير ملتزم
كسائر النية اقل قوله وهو الاصح ويقال انما يكون اصح اذا كان النهار من طلوع الفجر الى غروب
الشمس وليس كذلك بل النهار من طلوع الشمس الى غروبها فيحتاج لفظ الجامع الصغير الى التاويل كما
يحتاج اليه لفظ المختصر الا ان يقال لفظ الجامع التاويل الظهر وبالجملة انه لا بد من ان يتحقق النية
في اكثر اليوم وهو طلوع الشمس الى غروب الشمس ولفظ الجامع في افادة هذا المعنى من لفظ المختصر
وان كان كل منهما يحتاج الى التاويل ولكن لقائل ان يقول ان القضاء عبارة عن صرف ما له على مشروع
الوقت الذي حال في غير رمضان ليس الا الصوم بصفة عدم اللزوم فالمكلف بالنية المتاخرة من اول
الاجزاء لا يجعل عبادة الا ما شرع له ليؤدي حق الشرع تسليم ما هو حقه فكان النية في الحقيقة نية ما يوقع
عليه اول الامساك وهو مشروع الوقت الذي شرع حالا لا نية غير ما يوقف عليه حتى لا يكون معتبرا
قوله وهذا الضرب اي ما يتعلق بزمان بعينه كصوم رمضان والنذر المعين يتادى بمطلق النية
وبنية النفل وبنية واجب آخر وهذا صحيح مطلقا في غير الواجب لانه اذا نوى واجبا اخر في النذر المعين
يقع عما نوى لان النذر المعين قد يتادى بنية واجب آخر اذا نواه في النهار قبل انتصافه
وانما لا يتادى به اذا نواه في الليل قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله اذا صام المريض والمسافر
والصحيح ان صوم المريض يقع عن رمضان لا عما نوى لان رخصته معلقة بحقيقة العجز فتبين باداء
الصوم فوات شرط الرخصة فالتحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه
مقامه فلم يظهر بالصوم فوات شرط الرخصة فلم يبطل الرخصة فيتعدى الى حاجة الدينية دلالة والجواب
ان الرخصة المريض متعلقة بخوف ازدياد المرض اذا كان الصوم يضر به او بخوف الهلاك اذا المريض
بالصوم لا يتبين فوات شرط الرخصة وهو الخوف اذ لا يظهر ان الخوف لم يكن نعم لو كانت الرخصة
متعلقة بحقيقة العجز او الهلاك لكان الجواب الصحيح هو ما ذكره ولكن لو تعلق بحقيقة ولانها لا يظهر الا بعد
ان يهلك بالصوم لم يثبت الرخصة الا بعده وهو غير منصوص فعلم انها متعلقة بخوف الهلاك او بخوف ازدياد
المرض وبعد ما صام لا يظهر عدم الخوف فكان هو والمريض سواء ولهذا ذكر في الايضاح بعض
مشائخنا بين المريض والمسافر وليس بصحيح والصحيح انما هو [illegible] قوله وهو انما يتحقق بامساك مقدر
فان قلت بل بنفس الامساك الا انه لو حلف لا يصوم فامسك ساعة بنيته ثم افطر اجيب بان الصوم من حيث اللاعبة
ان كان يتحقق بنفس الامساك مع النية فهو من حيث انه عبادة ما يترتب عليه الثواب لا يتحقق الا بامساك
مقدر قوله والمراد بقوله عليه السلام الخ فان قلت اخر الحديث وهو قوله عليه السلام الا انه لو اقع

مالكان يصومه قبل ذلك احده باباه و ايضا التقدم بصوم رمضان على رمضان مستحيل اجيب
عن الاول بان الاستثناء منقطع وعن الثاني بانه نهى عن تقدم الصوم بنية رمضان **قوله**
والضرب الثاني ما ثبت في الذمة لا يخفى ان الثبوت في الذمة مشترك من هذا القسم والقسم الذي
وهو صوم رمضان والنذر المعين فكان عليه ان يقول ما ثبت في الذمة ولم يتعلق بعينه فكانه قصد
هذا المعنى بحذف المعطوف والقرينة هو التعليل فيقوله لانه غير معين فلا بد من التعيين من الابتداء
ثم لا يخفى ان المؤثر في اشتراط التثبت في هذا القسم انما هو كونه من عوارض الوقت وذلك
انما يؤخذ من الامساك العادي عن النية في اول النهار يتوقف على ما هو مشروع الوقت لا على ما هو
من عوارضه اذ العارض لا يعارض الاصلي لا جاع فمع احتمال الاصل يتوقف على العارض لئلا يكون
العارض مزاحما للاصل ولما يوافق الامساك على من نوع الوقت وهو النفل صار كالجزء الا بنيته
اذ الموقوف على الشيء لا ينفذ الا بوجود ما يتوقف عليه كالعقد الموقوف على الاجارة زيد مثلا ينفذ
الا باجارته حتى لو مات زيد واجازة وارثه لم يجز فكذا الموقوف على ما هو المشروع الوقت لا ينفذ الا بوجوده
فما هو المؤثر في اشتراط التثبت وهو كونه من عوارض الوقت لم يذكر في التعليل وما ذكره من كونه غير متعين
فلا اثر له في اشتراطه **وجوابه** ان المؤثر في كون الصوم مشروع الوقت انما تعين الوقت له كما ان النفل
لعدم تعين الوقت له صار عارضا لكونه من عوارض الوقت دون اصل ولما كان من العوارض لم يتوقف مطلق
الامساك عليه فلا تخوف بالنية **قوله** ان كان غذاء منه اي وجد في الغد شيء من رمضان **قوله** ومن راى هلال
رمضان وحده صام وان لم تقبل شهادته اي راى هلال رمضان وحده والسماء مصحية لا تقبل شهادته كذا
في الشرح وقد صرح الشارح فيما بعد ان موضع المسئلة فيما اذا كان السماء مصحية ولم يجئ من مكان
اخر ذكر في الحميدي وهذا اذا كانت السماء متغيمة اما اذا كانت مصحية لا يلزمه الصوم عندنا لانه
غالط وعند الشافعي رحمه الله يلزمه الصوم هذا كلامه وانه اشارة الى ان وضع الكلام اذا كانت السماء
متغيمة ولكن التعليل المذكور في الكتاب من قوله ولنا ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط
فلو رده يشعر بان وضع المسئلة فيما اذا كانت السماء مصحية لان ابهام الغلط لا يتقرر به بدعوا الرؤية
من بين سائر الناس مع استوائهم وجانب النظر والنظر الى مطلع القمر والسماء مع سائر الناس لا يتصور
فيما اذا كانت السماء مصحية ولم يجئ من مكان اخر اذ لو كانت متغيمة او جاء من مكان اخر فلا مساواة
له مع سائر الناس حتى ترد شهادته لتضمنه الغلط فما ذكر الشارح السغناقي توافق تعليل الكتاب
وما ذكر في الحميدي يرده تعليل المذكور ولكن يؤيده قوله في الكتاب وان لم يقبل الامام شهادته
لانه معطوف على محذوف وان لم يقبل يعني يستويا قبول الشهادة وعدم قبوله وانه يشعر بان المسئلة متصورة فيما
يتصور فيه القبول وعدمه وما ذكر الا اذا كانت السماء متغيمة اذ لو كانت مصحية فشهادة الفرد فيه ليس دوره لا يحتمل
القبول فلا يصح ان يقول وان لم يقبل بل يجب ان يقال لم يقبل الامام اللهم الا ان يراد وان رد الامام شهادته على
معنى ان لم يره الامام شهادته وان رد الا يستويا رده وعدم رده وكل من الرد وعدمه متصور بالنظر الى الامام

واد ولا برافع فلا يرد فيكون العرضية ممكنة العام **قوله** وتاويل قول الطحاوي الى ما روي ابن عباس رضي الله عنهما
قال جاء اعرابي الى النبي عليه السلام فقال اني رايت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم
قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا فعلم ان الرجل اذا لم
يعرف منه فسق تقبل شهادته لانه شهادة من وجه والمحدود في القذف مردود الشهادة
والجواب عنه ان الشهادة في النص اعني قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وقع مطلقا فينصرف
الى الكامل والاخبار بهلال رمضان ليس بشهادة كاملة لفوات التفسير بما يشترط للشهادة فلا يكون
مردودا ويقال انه وان كانت شهادة من وجه ولكن ثبت الرد عقوبة له فكانت شهادة من وجه وجب
ان لا يرد لان العقوبة لا تجب عند الشبهة **قوله** لان النص لم يفصل فان قلت النص ورد في صوم ذلك
الرجل الذي اكل وشرب ناسيا وصومه لا يحتمل العموم والاطلاق لانه فعل واحد لا يحتملها فليس يتناول الوصفين
والنفل اجيب بان المراد ان دلالة النص لم يفصل والنص وان ورد في صوم فرض الشخص فهو
بدلالته يعم جنس الفرض والنفل فلا يرد **باب ما يوجب القضاء والكفارة قوله** وكذا اذا احتجم
ذهب جمع الى الظاهر قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وطائفة الى الفطر والكراهة وقد كان من
الصحابة من يتنزه منها فيحتجم ليلا والاكثر لا يرونه به باسا وهو الاوثق فان رسول الله صلى الله عليه وسلم
احتجم صائما وقال بعضهم الحديث بانه عليه السلام مر بهما فقال افطر الحاجم والمحجوم اي داخلا في وقت
الافطار وقيل انما قال ذلك لانه وجدهما يغتابان وقيل معناه افطر المحجوم للضعف والحاجم انه لا
لا يامن ان يصل الى جوفه شيء بمص الملازم الملازمة بكسر الميم هي قارورة الحجام التي اجتمع
فيها الدم **قوله** ولو اكتحل لم يفطر لانه لا ينافي الصوم صورة ومعنى وروى ابن عباس رضي الله عنه
انه قال جاء رجل الى النبي عليه السلام فاشتكيت عيني افاكتحل وانا صائم قال نعم وقال عليه السلام
من اكتحل بالاثمد يوم عاشوراء لم ترمد عيناه ابدا مع انه ندب الى صومه او الامر اي الجماع والانزال
كما روي عن عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام كان يقبلها وهو صائم ويمص لسانها كالتقبيل وقالت
عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل ويباشر وكان **قوله** وان لم يامن يعني
وكره ان لم يعتبر ما فيه لا فساد الصوم بل لا ثبات الكراهة في هذا الفعل وذلك لان اسباب الوقاع
لم يعم حكمه في حق افساد الصوم لان فساده يتعلق بقضاء الشهوة والمباشرة مثبت الوقاع لا يصير قاضيا
شهوة الفطر فلا يكون قاضيا شهوة اما في حق الحرمات فسبب يقام مقام الوقاع **قوله** وقد دخل وهذا
الدخول وان كان باضطرار منه فهو كالمسح من حيث انه الامتناع في وسعه فانه لو احتاط لم يدخل
كان الدخول بتقصير فصار كدخول المطر لا كدخول الدخان هذا ولكن لقائل ان يقول لو اعتبر هذا
الدخول ادخالا باعتبار تمكنه من الامتناع عنه لزم ان لا يفرق الجواز من العود في ملاء القيء وبين
كان في حكم الادخال فما دون ملا القيء اذ الادخال مفسد للصوم فيهما وبطلان الدخول بملاء القيء في حكم
الادخال ناقض للصوم مطلقا والا وجب ان لا ينتقض مطلقا كدخول الذباب في الحلق **قوله** لوجود الصنع

في الادخال فان قلت الادخال انما يتصور اذا كان مادون ملاء الفم خارجا لعدم تصور ادخال الداخل
ولكنه لم يعتبر خارجا حتى لا ينتقض به الطهارة بالاجماع قوله بان الفم ظاهر من وجه باطن من
وجه والاحتياط في حق الصوم ان يعتبر خارجا ليكون عادة مادون ملاء الفم ادخالا فيفسد
به الصوم لان العبادة اذا دارت بين الصحة والفساد فالاحتياط في الحكم بالفساد وفي حق الطهارة
فان كان الاحتياط في اعتباره خارجا الا انا لو اعتبرناه خارجا في حقها احتياطا لزم ان لا يبقى التقليل
فيما دون السبيلين وانه غير معهود فلهذا المعنى اعتبرناه باطنا في ملاء دون الفم وان كان الاحتياط
في اعتباره خارجا ولا مانع من العمل بالاحتياط في الصوم فافترقا قوله والقياس وهو ان الاستقاء
من غير عود شيء والاعادة اخراج من الحلق لا ادخال فيه والاخراج ليس بناقض حيث لا يفوت شيء من اركان
الصوم قوله متروك به اي بالحديث المذكور وفيه نظر هذا القياس مؤيد باشارة النص فان النص لما جعل
ركن الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث علمنا منه بالضرورة ان الصوم لا ينتقض الا بفوت الامساك
والاستقاء هو ليس بتفويت للامساك ولا يكون ناقضا باشارة النص ولو اعتبر الاستقاء تفويتا
للامساك كما ذكره صاحب الكافي حيث قال ولان يفعل يفوت من ركن الصوم وهو الامساك
وفي تكلف لا بد ان يعود شيء الى جوفه بهذا كلامه كان الحديث موافقا للقياس لا مخالفا له حتى يكون
متروكا وقد جعل المصنف رحمه الله مخالفا للخبر متروكا به وانه مشكل لما ذكرنا ولم يذكره في الكافي ما ذكره
المصنف رحمه الله من قوله والقياس متروك به ولكن يذكره وانه قد جعل الاستقاء في حكم الاعادة
فيكون الخبر على هذا الوجه موافقا للقياس لا مخالفا له قوله تحريك ولا يجزي احدا قبلك حكم خص به هذا
الرجل وقيل منسوخ وكل القولين غير سديد والقول القويم انه اذا خرج انه ليس بالمدينة اخرج منه
لم يرد ان يتصدق على غيره ويكون هو وعياله في الجوع فجعل في فسحة من الامر حتى يجد ما يؤدي به الكفارة
كذا في التيسير فان قلت قوله تحريك ولا يجزي احدا بعدك يدل على ان انتفاءه على نفي كان كفارة
قلت جاز ان يكون المعنى تحريك الاطعام مع القدرة على الصيام ولا يجزي احدا بعدك او معناه
تحريك هذا المقدار وهو خمسة عشر صاعا ولا يجزي احدا بعدك قوله لان مقتضاه الترتيب وللتخيير
ان تعطي بل مقتضاه التخيير لان النبي صلى الله عليه وسلم امر بالطعام مع قدرته على الصيام ولو كان الترتيب
واجبا لما امره بالطعام مع القدرة على الصيام ولما لم يجب الترتيب بين الاطعام والصيام لم يجب
بين الاطعام وغيره ايضا لعدم القائل بالترتيب بين البعض دون البعض ثم ذكر في الحاشية
ان ما نسب الى الشافعي رحمه الله من التخيير والى مالك من نفي التتابع سهو فان الشافعي رحمه الله يقول
بالترتيب كما قلنا وهذا منصوص في كتبه ومالك رحمه الله يقول بالتخيير لا بنفي التتابع انما القائل بنفيه
ابن ابي ليلى ولكن المصنف رحمه الله اجل قدرا من ان ينسب اليه مثل هذا السهو الظاهر انه وجد رواية
من الشافعي رحمه الله ومالك كذلك قوله ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي لانه من سنن المرسلين
قال عليه السلام السواك مطهرة للفم مرضاة للرحمن اي سبب لطهارة الفم ورضاء الرب وقال مالك يكره

الرطب لانه يعرض للصوم على الفساد وقال الشافعي يكره بالعشي لانه عليه السلام نهى الصائم عن السواك
بالعشي وروى عنه عليه السلام قال ان الله تعالى يقول الصوم لي وانا اجزي به ولخلوف فم الصائم اطيب
عند الله من ريح المسك والاثر المحمود في الشريعة يكره ازالته كدم الشهيد وهذا انما يكون في العشي لان
الصائم وغيره سيان في الغداة وروي ان موسى عليه السلام وعد بني اسرائيل ان اهلك الله عدوهم
اتاهم بكتاب من الله فلما هلك فرعون سأل موسى ربه في الكتاب فامره بصوم ثلثين وذكر شهر ذي
القعدة فلما تم شهر ثلثين انكر خلوف فيه فتسوك فاوحى الله تعالى اليه اما علمت ان خلوف فم الصائم اطيب
عند الله من ريح المسك وامره ان يزيد عليها عشرة من ذي الحجة قوله هو اثر العبادة واللائق به الاخفاء
قلت يمكن انتفاؤه مع الاخفاء بان لا يأتي واحدا ولا يجالس وبالجملة ان خلوف فم الصائم محمود فينبغي
ابقاؤه وانه لا يفوت ما يستحب في العبادة من الاخفاء لامكان اخفائه بترك المجالسة او المساوة على ان الحلوى
لا يستدل به على ترك السواك الا على كونه صائما فان الرجل ربما لا يكون صائما لا يوجد منه ريح منتنة اذا
لم يستوك وايضا وصف العبادة ربما يجب اظهاره قال النبي صلى الله عليه وسلم الحاج
الشعث التفل وقال يأتون شعثا غبرا من كل فج عميق فهذا الذي ذم النبي صلى الله عليه وسلم الحاج
ان يظهر هذا الوصف ولا يزيل حتى لو ازاله يجب عليه الدم ولا يخفى ان هذا وصف العبادة يستدل
به على كونه حاجا وقد وجب اظهاره فعلم ان كونه وصفا يستدل به على العبادة لا يقتضي الاخفاء
قوله ولا فرق بين الرطب الاخضر والمبلول بالماء وعند ابي يوسف رحمه الله المبلول بالماء
لانه ادخال الماء في الفم بلا حاجة ولنا ان عرض التطهير فسقط اعتباره كبلل المضمضة فصل
قوله كما يعتبر في التيمم وقد ذكرنا في باب التيمم نقلا عن الحاوي وشرحه في مذهب الشافعي رحمه الله
انه خوف ان زياد باد المرض يرخص التيمم قوله قد يفضي الى الهلاك فيجب الاحتراز اذا المفضي
الى الشيء له حكم ذلك الشيء وقد يقال قوله فيجب الاحتراز عنه تصريح بوجوب الاحتراز الا الاحتراز
عنه ليس الا بالافطار فينبغي ان يجب الافطار على المريض الذي يخاف ازدياد المرض بالصوم والافطار
ليس بواجب عليه وهو رخصة والعزيمة هو الصوم وانه واجب لقوله تعالى وان تصوموا خير
لكم فقد قيل معناه ان تصوموا ايها المرضى والمسافرون صومكم خير لكم والمراد بالمريض هو الذي
يخاف زيادة المرض بان كان الصوم يضر بالمرض فعلى هذا يتعذر ان يراد بقوله يجب ينبغي ايضا
اذ الافضل للمريض المذكور ايضا هو الصوم والافطار رخصة اللهم الا ان يلتزم ان الافضل للمريض
يخاف زيادة المرض هو الافطار صونا للنفس عن سبب الهلاك اذ الاحتراز عن الهلاك واجب
لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فالاحتراز عن سبب الهلاك يكون اولى فيكون المراد
بقوله يجب ينبغي وقوله وان تصوموا خير لكم متعلق بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين اي وان تصوموا ايها المطيقون خير لكم لكن هذا الحكم قد نسخ وافترض على المطيق الصوم
قوله وذكر الطحاوي خلافا فيه اي في وجوب الوصية في الاطعام عن الباقي وفي لفظ الكتاب نوع تعقيد

حيث لم يجز ذكر الوصية بالاطعام للباقي حتى يعود اليه ضمير نسبه قوله وفي هذه المسئلة السبب
ادراك العدة فان قلت بل السبب هو شهود الشهر حتى ذكر في الكافي ان قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه يعم المسافر والمقيم وقوله ومن كان مريضا او على سفر لبيان الترخص وفيه اشارة
الى ان السبب هو شهود الشهر في حقهما لا عدة من ايام اخر اجيب بان السبب وان كان
هو شهود الشهر الا انه لما لم يكن عاملا في الخطاب على المريض والمسافر الا بادراك عدة من ايام اخر
جعل السبب هو الادراك مجازا وفي الناذر لا يتوقف الخطاب على ادراك العدة فيكون السبب للتوجه
هو نفس النذر فان قلت لو كان السبب هو نفس النذر وجب ان يلزم الايصاء على المريض الناذر
وان لم يبرأ اجيب بان الشرط لتوجه الخطاب لان خطاب الشرع لا يتوجه الا على الصحيح
وايجاب العبد معتبر بايجابه تعالى انه جعل نفس النذر سببا بالنسبة الى شهود الشهر حكما من حيث انه
يتوقف على الادراك مع الصحة وايجاب النذر يتوقف عليه فالنذر بالنسبة الى شهود الشهر كانه
سبب بنفسه فان قلت اذا كان ايجاب العبد معتبرا بايجابه تعالى وجب ان يشترط
التوجه الخطاب على المريض الناذر ادراك العدة كما اشترط ذلك في صوم رمضان اجيب
بان خطاب الشرع كثيرا ما يتوجه لتوهم القدرة ويظهر ذلك في حق الخلف فيمكن ان يخاطب الناذر
بعد الصحة ليظهر اثره في الخلف الا خطاب المريض بالصوم فلم يوجد في خطابات الشرع وفي رمضان
كان القياس ان يخاطب المريض بنفس الصحة غير انه اشترط الادراك بالنص ولا نص في الناذر فبقي
على القياس والحاصل ان الناذر المريض يخاطب بنفس الصحة فيظهر في حق الخلف ان لم يقدر على الاصل
واما المريض الذي افطر في رمضان فلا يخاطب الا بادراك مدة فاذا لم يكن العدة لا يكون مخاطبا
فلا يظهر في حق الخلف الا بقدر ما خوطب توضيحه ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يحتمل ان يكون
عاما متناولا للمقيم والمسافر والصحيح والمريض ويكون قوله فمن كان منكم مريضا لبيان الترخص
وان يكون مخصوص البعض خص عنه المريض والمسافر بقوله فمن كان الخ والسبب على الاول في حق
المريض والمسافر هو شهود الشهر لكن شرط ادراك عدة من ايام اخر فيظهر سببيته بعد الاقامة والصحة
بقدر الادراك وفي حق الناذر السبب هو النذر لكن بشرط الصحة فاذا صح يتوجه اليه الخطاب
فان قدر على الصوم والا يظهر اثره في ترتب الخلف وهو الفدية فعلى هذا الفرق بين الناذر
والمسافر او المريض الذي افطر في رمضان بناء على ان شرط السبب في حق الناذر النذر لشرط
الصحة وفي حق المسافر شهود الشهر لشرط ادراك عدة من ايام اخر فيظهر بقدر الادراك واما
على الوجه الثاني فالسبب في حق المسافر ادراك العدة والفرق بناء على وجود السبب في حق
الناذر وهو النذر وعدمه في حق المسافر وهو الادراك ويمكن ان يقال الفرق بناء على وجود السبب
وعدمه لكن على التامل الاول السبب في حق الناذر موجود حقيقة وفي حق المسافر معدوم حكما
وعلى الثاني السبب في حق الناذر موجود حقيقة وفي حق المسافر معدوم حقيقة على ما بيناه بالجملة

وبالجملة ان المسافر والمريض بعد ما اقام او صح لا يفوت المقيم الوصلى ولو كان مقيما وصحيحا في رمضان
لا يلزمه الايصاء بالفدية الا بقدر ما ادرك من رمضان فكذا اذا اقام او صح لا يلزم الايصاء
بالفدية الا بقدر ما اقام او صح لان ادراك العدة في حقهما كادراك رمضان في حق الصحيح المقيم والمريض
الناذر بعد الصحة كالناذر الصحيح ويلزمه الايصاء بالفدية بجميع الاشهر الذي نذر على الصوم فيه
فكذا اذا صح بعد المرض والله اعلم قوله والاصل فيه قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قيل معناه
لا يطيقونه بالاجماع على وجوب الصوم على المطيق وحذف الحذف الاحتراز بين حرف الوجود
وهو على وعد الطاقة المنافية للوجوب وقيل النفي على ظاهره والحكم في غير المطيق
ثابت دلالة فانه لما جاز للمطيق ان يفطر ويفدي بغير المطيق اولى بان يفطر ويفدي ثم نسخ
حكم العبارة في حق الدلالة وفيه نظر قوله اذا خاف المريض افطر فاذا قضيا دفعا للحرج
وعنه عليه السلام ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم عن المسافر وعن الحبلى والمرضع
قوله لانه شرط الخليفة استمرار العجز بتحقق بالتيمم فانه خلف عن الوضوء واستمرار العجز عن
الوضوء ليس بشرط بل العجز الحالي يكفيه حتى لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء في الوقت لا يعيد صلوته وكذا
في كفارة اليمين والظهارة يعتبر العجز الحالي في المصير الى الخلف وكذا في صوم المتعة وجواب هذا في
تقرير اللبزدوي فعليك به قوله ثم لا يجزى الايصاء خلافا للشافعي رحمه الله فانه قال يجزيهم بلا
وصية من كل المال كانه يتمسك بما روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من مات وعليه صيام
رمضان فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينا امر بالاطعام عنه مطلقا قوله فلا بد من الاختيار
قلت نعم ولكن اختيار من اقيم القائم مقامه كما في العبادة كما في صدقة الفطر فانها تجب على الصغير
الغني ويؤدي عنه وليه نعم انها عبادة يحتاج الى الاختيار ولو ايضا الوارث الفدية تجزيه ان شاء
الله تعالى فلو لم يكف الاختيار الوارث الا في الايصاء لم نحكم بعدم الجواز فيما اذا ادى الوارث الفدية
بدون الامر الا ان يقال ان الاختيار في العبادات شرط بالاتفاق وانه فات فيما اذا مات من
الايصاء حقيقة لان اختيار الوارث ليس باختيار الميت حقيقة انما هو اختياره اعتبارا في
حكما فجاز ان يكون معتبرا في الشرع وجاز ان لا يكون معتبرا فيه فقلنا لو ادى الوارث
يجزيه ان شاء الله تعالى ولو علم بالجزاء احتمالا ولو بعدم الاجزاء بل بوجوب القبول من الله تعالى واما الحكم بجوازه
فلا وجه اليه والقياس على صدقة الفطر باطل لانها وان كانت عبادة في المؤنة وسائر المؤن على
من كلفه فكذا سائر المؤنة وجاز ان يعتبر في العبادة التي فيها معنى المؤنة الاختيار الحكمي ولا
يعتبر ذلك في العبادة الخالصة فلا يحكم بالجواز وعدمه بل يرجى القبول لو اداه قوله هو تبرع ابتداء
اي تبرع صورة من حيث انه لا يلزم الايصاء كسائر التبرعات فيعتبر من الثلث لا من كل المال
الشافعي رحمه الله فالاختلاف في الايصاء كسائر التبرعات فيعتبر من الثلث خاصة على الاول
في اشتراط الايصاء لمن شرط فهو عنده تبرع صورة من حيث الاحتياج الى الايصاء وفرض

ذلك ينفذ في الكل ولقائل ان يقول كل ما يتعلق به الحاجة الماسة للميت فهو معتبر من كل المال كالتجهيز و التكفين
واداء دين العباد وانما عين حاجة باداء دين العباد لما انه الدين حائل بينه وبين الجنة وكما
ان دين العبد حائل بينه وبين الجنة وكذا دين الحق سبحانه ولا سيما دين الزكوة فانه معتبر بدين
العباد حتى يمنع وجوب الزكوة اذا كان نصابه كلها او بعضه متعلقا بالزكوة قوله ولا يصوم عنه
وليه خلافا للشافعي هو يحتج بما روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت ان رسول الله صلعم قال من مات وعليه
صوم صام عنه وليه وروي عن بريدة قال كنت جالسا عند النبي صلعم اذ اتته امرأة فقالت
يا رسول الله اني تصدقت على امي بجارية وانها ماتت قال وجب اجرك وردها عليك الميراث فقالت
يا رسول الله انه كان عليها صوم شهر فاصوم عنها قال صومي عنها قالت انها لم تحج قط احج عنها قال
حجي عنها كذا في المصابيح فنقول ان قوله عم لا يصوم احد عن احد محمول على حالة القدرة اذ الخلق انما
يصار اليها عند العجز توفيقا بين الحديثين قوله واهلية الوجوب منعدمة في اوله والخصم ان يقول
بل الاهلية موجودة اول الجزء حكما لان ما قبل انتصاف النهار في حكم الجزء الاول حتى يصح النية التي
يجب ان يكون في اول الجزء قبل الانتصاف لم لا ان الاهلية موجودة في الجزء الاول ولحقه اذ و جد
قبل الانتصاف يجب القضاء ان حيا انه غير مضيق ظاهر الا يجب وجوبا احتياطا في العبادة ده
قوله اذ الظاهر وجودها منه لان النية في الليل سنة عندنا وواجبة عند ش هو من حال المسلم المحافظ
على سنة الرسول صلعم وهذا اذا اغمي عليه في الليل فكذلك اذ المسارعة الى السنة مندوبة فالظاهر مر
انه نوى الصوم بمجرد دخول وقت النية مسارعة الى المامور به قال تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم ثم بكلمات الصوم واجب قطعا لثبوت وجوبه بدليل قطعي وما ثبت بدليل القطعي لا يتأدى
بما فيه شبهة الا يرى ان التيمم بالتراب الطاهر لما كان فرضا يقينا لم يتأدى بما ثبت طهارته بالجدب
الظني ونحو طهارة التراب بالتيبس بقوله عم زكوة الارض يبسها قوله ان المسقط هو الحرج وقد
يقال لو كان المسقط ومن المعلوم ان الحرج لا يتحقق الا بكثرة الواجبات وذا بالدخول في حد التكرار
حقيقة بان صارت الصلوة الواجبة في الذمة ستا وقد عرف ان المسقط للقضاء في حق المغمى عليه والمجنون
ان يزيد ساعات يوم وليلة وبذلك لا يتكرر الوظيفة حيث لا يصير الصلوة ستا وتكرار الوظيفة
اعتبارا حيث ان الصلوات بل تجمع وظيفة يوم وليلة على ما قبل لا يوجب الحرج على ما لا يخفى قوله
اذ الظاهر وجودها اي النية منه اي من المغمى عليه لانا فريضة قبل انتصاف النهار مستحبة في الليل و
الظاهر من المسلم مراعات للفرايض والمستحبات والبناء على الظاهر واجب ما لم يعلم خلافه قوله ولنا
ان السبب قد وجد وهو الشهر بناء على ان اول جزء كل سبب لصومه قوله ومن لم ينو في رمضان
كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه في موضع المسألة اشكال لانا قد ذكرنا فيمن اغمي عليه بعد غروب الشمس
من الليلة الاولى من رمضان انه يعتبر صايما وان لم يوجد منه نية الصوم والفطر لكن حملناه على
على النية بناء على الظاهر حاله وهنا لم يحمل امره على النية بناء على الظاهر وتأويلها ان يكون مسافرا او

او مريضا لا ينوي شيئا وذا مطلوح له فلا يصلح حاله دليلا على العزيمة اذ يرجوا متهتكا اعتاد الفطر في رمضان
وحاله مثل لا يدل على عزيمة الصوم كذلك في الكافي وقد يقال ان الرجل اذا علم من نفسه يقينا انه لو لم ينو
يجب ان يفتي بالقضاء اذ لا يصح الابتناء على الظاهر مع العلم بخلافه وانما يعتبر الظاهر اذا كان الحال
مشتبها الا يرى ان المتوضئ اذا شك في المسح بعد ما توضأ يجعل ماسحا اما لو تيقن انه لم يمسح يجب عليه
المسح وكذا لو شك المصلي انه نوى او لم ينو يجعل ناويا اما لو تيقن بانه لم ينو يجب عليه الاستيناف
وكذا لو شك المنوط في الخروج يتوضأ اما اذا تيقن بعد الخروج فلا وكذا لو شك المصلي بعد خروج
الوقت انه قد صلى في الوقت لا يقضي اذ الظاهر انه صلى اما لو تيقن بانه لم يصل يجب القضاء قوله كما اذا
وهب كل النصاب من الفقير كانه قياس على من اعتاد الاقرار لا يقول بالجزء وعن العهدة فيما اذا
وهب كل النصاب من الفقير وقيل تأويله ان يكون الفقير مديونا فعند ذلك يجوز اداء النصاب
زكوة لانه لا يصير بهبة النصاب غنيا لا يجوز اداء الزكوة اليه حيث يصير مشغولا بحاجته الاصلية
دون قضاء الدين فيكون كالمعدوم قوله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى اذا اكل قبل الزوال
تلزمه الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب وهنا مشكل لما ذكر في الكافي انه
ان اصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه دعن ابي يوسف انه تلزمه لانه
شروعه في الصوم صح فتكمل جنايته بالفطر لنا ان ظاهر قوله عم لا صيام لمن لم يعزم الصيام
من الليل ينفي كونه صائما بهذه النية فالحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في درء ما لا يثبت
بالشبهات كمن وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يحد بظاهر قوله عم انت ومالك لابيك هذا
لفظه فالامر على مذهب محمد هو مشكل لانه لما وجبت الكفارة عنده بتفويت الامكان بالاكل
قبل النية فلان يجب بالاكل بعد النية في النهار اولى وبعبارة اخرى انا سلمنا انه فوت
امكان التحصيل ولكن امكان تحصيل صوم فيه شبهة العدم بظاهر قوله عم لا صيام لمن
لم يعزم على الصيام من الليل والتفويت مثل هذا الصوم بعد تحققه لا يوجب الكفارة عند
محمد هو لما فيه من شبهة عدم الجناية على الصوم فتفويت امكانه قبله اولى بالتهمة الا ان يجعل من
المسألة رواية في تلك رواية في هذه فيكون في كل مسألة روايتان عن محمد هو قوله
لانه فوت امكان التحصيل وقد يقال هذا احتيال في اثبات ما يلحق بالشبهة وانه مما يحتال
في درئه لا في اثباته وكفارة الفطر لا يثبت مع الشبهة قوله كغاصب الغاصب فان للمالك
ان يضمنه مع انه لم يغصب منه حيث لم يكن في يده حين غصب وقد يقال المغصوب في يد المالك
حتى لو اقام البينة على انه غصبه من فلان اندفعت عنه دعوى المدعي لان دعوى المعين لا تتوجه
الا على ذي اليد ولما برهن انه غصبه من فلان فقد احال باليد الى غيره فيتحول الدعوى اليه
ويندفع على الغاصب وهذا يدل على ان صاحب اليد هو المالك دون الغاصب باحداث اليد
لا يصير ذا اليد حتى كانت اليد كان الثاني غاصبا عن الاول معنى فيكون له ولاية تضمينه

باعتباره انه متعرض لبيه لا باعتبار امكان البدو فكذا ظاهر قوله ولابي يوسف رح ان الكفارة
تعلقت بالافساد وهذا امتناع وفيه اشارة انه لو اكل لا صبح عزما بعد النية يجب الكفارة لوجود الافساد
وقد ذكرنا انه لا كفارة عند ابي حنيفة رح ومحمد رح اذا اصبح صائما بنية من النهار ثم اكل متعمدا وكانه
علل به للتنبيه الحكم بالطريق الاولى يعني لما لم يجب الكفارة بافساد الصوم المنوي من النهار فلان
لا يجب بالامتناع عنه فيكون المعنى ان الكفارة تعلقت بالافساد اي بافساد الصوم
الذي لا شبهة فيه وهذا امتناع وبعد النية قبل الزوال الاكل ان كان افسادا فهو افساد في
فيه شبهة كالمفطر متعمدا او مخطيا التشبيه بالمخطي وقع على زعمنا فانا نقول بفساد الصوم
في حق المخطي حيث الحقه بالناسي قوله وهو يرى ان الشمس قد غربت يرى هنا بصيغة المجهول
من الراي او من الاراءة فلان الرؤية اي يوقع في رأيه قوله تحرزا عن الحرم او عن الحرم على تقدير
ظهور ان الفجر قد طلع قوله وفيه قال عمر رض لا نجانف الاثم يوم علينا يسير وروي ان عمر رض افطر ثم
بعث المؤذن الى الاذان فاخبره بان الشمس لم تغرب فقال بعثناك داعيا لا راعيا معناه بعثناك
للاذان ولاعلام الناس لا حافظا لاحوال الشمس ظن البعض انه قال ذلك انكارا للمؤذن وتبكيتا فظنوا ان عمر رض
عنه كان لا يقضي السماع الحق واخبار كان حقا وانما قال شكرا وثناء عليه اي بعثناك لامر واحد
وهو الاذان دخل علينا الامر وهو لم نبعثك لتعرف حال الشمس وقد افتحت لنا في هذا المهم باب حسن
القيام فنحن لكي شاكرون بالخير ذاكرون ووجه من قال انه انكار على المؤذن ان المؤذن كان
اخبر عن قيام الشمس على طريق الظن على عمر ونسبته الى الاثم ولم يراع فيه حد الادب قوله
وعن ابي يوسف رح خلاف ذلك لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة
الاحاديث فليس له ان ياخذ بظاهره لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا وهذا اشكال لما
عرف ان الحاكم بالجلود اقطع يمين هذا في رقبة سرقها فقطع الجلاد يساره نظرا الى اطلاق قوله تعالى
فاقطعوا ايديهما لا يضمن عند ابي يوسف رح فاذا كان الاخذ بظاهر النص مسقطا للضمان عند ابي يوسف
رح فلم يجب مع الشبهة فلان يسقط الكفارة فانها تسقط بها اولى قوله وان عرف تاويله يجب الكفارة
لانتفاء الشبهة فان قلت لما كان القياس مورثا للشبهة فيما اذا اكل متعمدا بعدما اكل ناسيا فلأن يكون
الحديث الذي هو اقوى من القياس مورثا للشبهة اولى قلنا الفرق بينهما ان القياس عند وجود
النص لا يقوى دليلا في نفسه غير انه لا يقع العمل لتقدم النص عليه لا لخلل فيه فاذا لم يكن مخلا في
ذاته اورث شبهة الا الحديث متروك ظاهره لتاويل الى معنى آخر فهو لا يبقى دليلا بمعنى دون
نظمه فلا يكون ظاهر نظمه ومعناه الذي هو غير مراد مورثا للشبهة لخروجه عن الدليل بالنظر
الى ظاهره وما ليس بدليل في ذاته لا يورث شبهة فان قلت قوله عم انت ومالك لابيك اورث
شبهة في سقوط الحد عمن وطئ جارية ابنه عالما بحرمته مع انه مصروف عن ظاهره
بالاجماع قلت هو مصروف عن الظاهر لكن عند الشافعي رح الى حق الملك وانه ينافي

وجوب الحد وعندنا ان كان محمولا على حق التمليك غير انه بقي شبهة الحمل على حق الملك فاوجب
شبهة جارية قوله والحديث الوارد فيه هو قوله عم الغيبة يفطر الصائم ما اول بذهاب ثوابه
بالاجماع وحديث الحجامة اخذ بظاهره بعض العلماء وان لم يعتبر فصار شبهة قوله ولا بنفس
الشروع في الصلوة حتى يتم ركعة مشكل لما عرف انه لو كبر للفجر فطلعت الشمس قبل فرضه لانه وجب
عليه كاملا لانه آخر وقت الفجر كامل فلا يتأدى بالناقص هكذا علل واو يجوز انه لا نقصان
يتصور في ... الصلوة الا باعتبار ارتكاب النهي فلو لم يأت مرتكبا للنهي بنفس الشروع لا
يكره ما فعل انما يكره اذا سجد في الوقت المكروه واذا لم يسجد وتوقف الى ان حلت الصلوة بان ارتفع
الشمس فقد صح او صحت ثم سجد وجب ان يتأدى به المأمور به وجوابه ان الشروع في الصلوة
وارتكاب النهي وان توقف على السجود فلا اقل من شبهة ارتكاب النهي بنفس الشروع لان ما اتى
به من اجزاء الصلوة وله عرضية ان يصير صلوة بانضمام غيره معه والشبهة كالحقيقة فيما
يحتاط فيه والاحتياط ان يحكم بفساد الفرض ووجوب الاعادة في الوقت الصحيح وان يلزم
بالشروع حتى يجب القضاء فيؤخذ في كل فصل بالاحوط قال النبي عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى
غيره وفيه بحث لما عرف انه اذا نوى ما يحتمله اللفظ وهو غير ظاهر يؤخذ بما نوى ولا يصدق
في صرف اللفظ عن الظاهر فيؤخذ بالامرين الا انه لو قال عمرة طالق وله امراة مشهورة بهذا
الاسم وقال اردت غيرها تطلقان فوجب ان يطلق باليمين لانه نواه وبالنذر لان اللفظ ظاهر فيه
وهو غير مصدق في صرفه اذا كان هنا مكذبه في مسئلة الطلاق مكذب ولا مكذب في مسئلتنا
قوله يخرج عن العهدة وقد يقال ان الواجب عليه وان كان صوم يوم النحر لكن ليأتي بخلفه لا باصله
حيث قال افطر واقض فلا معنى له سوى انه يأتي بهذا المنذور لكن لا بعينه بل بخلفه فما دام قادرا
على اثبات الخلف يجب عليه أن يقضي ما التزم من الصوم في يوم النحر ويأتيه بخلفه وهو القضاء
كما انا احدثنا بالظهر ولكن خرجه بوديد بالجمعة فلو صلى الظهر يوما ونقضه باداء تامة ما دام قادرا
على ادائها لكن القدرة على الجمعة بعد خروج الوقت والقدرة على اداء المقدور بالقضاء باق امرا
فيجب عليه نقضها او بالقضاء قوله لابي يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز احق
لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني قلت هذا البديع لا ... لان التوقف على النية لا
يستلزم كونه مجازا الا يرى انه لو حلف لا ياكل لحما حنث باكل لحم السمك اذا نواه مع ان لحم السمك
لحم حقيقة قوله وعند نيتهما يترجح الحقيقة وقد يقال عند نيتهما يجب ان يكون الكلام لغوا
لانه استعمال خارج عن استعمالات العرب لان استعمال اللفظ لا يقع الا فيما وضع له او في غيره لمناسبة
له مع الموضوع له واستعمال اللفظ في المجموع من الموضوع له اللفظ وغير الموضوع له ليس باستعمال
اللفظ فيما وضع له لانه لم يوضع للمجموع ولا في غير الموضوع المناسب للموضوع لعدم المناسبة

لهذا المجموع مع الموضوع له اللفظ وكان استعمالا خارجًا عن استعمالات العرب فيكون باطلا والباطل
لا حكم له والترجيح انما يكون عند دورانه بين الحقيقة والمجاز وعدم العلم بالارادة انه ايهما المراد اما اذا
علم انه اراد هما جميعًا بحيث يكون كل منهما متعلق الحكم بلا معنى للترجيح بل هو استعمال لغو تبين بحكم
ببطلانه لا يترجح الحقيقة **قوله** وهما انه لا ينافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب بين المعنيين احدهما
حقيقي والآخر مجازي ليس لاجل المنافاة بينهما حتى يجوز عند عدمها بل لما ذكرنا ان استعمال خارج عن
استعمالات العرب واستعمال اللفظ في المعنيين خارج عن استعمالهم مطلقا سواء كان المعنيان متنافيين
او لا **وجواب** ان الجمع بين المعنيين ليس يمتنع عندهما لما سيصرح بالقياس انما الممتنع عنده
الجمع بينهما اذا كان متنافيين فيجاب لا ينافي بينهما واما من لا يجوز الجمع مطلقا وعلى ما ذكرنا انه استعمال
خارج عن استعمالات العرب فالتخريج عنده ان الجمع انما لا يجوز ارادة فاما ان تريد المعنى الحقيقي
ويثبت المجازي لكونه من لوازم وضرورته فهو جمع منهما ثبوتا بالارادة وهنا كذلك ان اليمين هنا
ليس لا تحريم المباح وايجاب المباح يستلزم به عنه انا انما عرفنا تحريم المنافات يمينا عنده كون
التحريم مقصودا كما في قصة تحريم مارية رضي الله عنها اذا انتقل على ما عرف فيشترط به التحريم لا يعني
ان يريد بهذا اللفظ بل المعنى ان يكون موته في ضمن ملزومه ملحوظا للمتكلم ليصير التحريم مقصودها
فيصير يمينا فيكون النذر واليمين بهذا الاعتبار لا باعتبار انه جمع بينهما ارادة من هذا اللفظ
ليصير جمعًا والله اعلم **قوله** عملا بالدليلين اي عملا بما يقتضي كونه نذرا وهو ارادة النذر
وبما يقتضي كونه يمينا وهو ارادة به ثبوت التحريم من الايجاب المستلزم له لا نهما اذا لم يكونا بهما فينبغي
ان ارادهما بلفظ واحد كما هو مختار المصنف من جواز ان يراد بلفظ المعنيان توضيحه ان من
النذر يوم النحر كالنذر بذبح الولد في ان المنذور في كل منهما واجب لا بيان لكن بخلفه او البناء
في النذر بذبح الولد والصوم في يوم الجمعة ما نؤديه لكن الثانية بالخلف وهو الجمعة يوم
بالقضاء ما دام قادرًا على الخلف

باب الاعتكاف

قوله الاعتكاف مستحب في الفتح
انه سنة الاعتكاف في نفس الامر مستحب غاية السنة هو الاعتكاف في العشر الاخير من رمضان وعبارة
المصنف يقتضي ان يكون في الاعتكاف روايتان في رواية مستحب وفي الفتح سنة وليس الامر
كذلك بل هو مستحب في نفسه وسنة في العشر الاخير من رمضان **قوله** لان النبي عم واظب عليه
في العشر الاواخر الظاهر ان السنة هو استيعاب العشر الاخير بالاعتكاف لا الاعتكاف
في العشر ولو جزء منه كما افتى به الامام شهاب الملة والدين نور الله مرقده ويؤيده ان
المواظبة من النبي عم كانت على سبيل الاستيعاب للعشر الاخير بالاعتكاف يؤدي الى
الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد والنساء في الدور بكن نهم يفوتهم
امر معاشهم وفيه من الحرج ما لا يخفى ولهذا القيد دفع للحرج جعلنا السنة
هو السبب في العشر ولو بجزء منه دون الاستيعاب وما يقال ان السنة

هو استيعاب العشر بالاعتكاف ولكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض سقط عن الباقين فيه
نظر لان القول بالكفاية انما يصح اذا كان بقول البعض مؤديا للمقصود من السنة والوجوب فالمقصود
من الاعتكاف لا يحصل باقامة البعض فلا معنى للقول بكونه سنة على وجه الكفاية والله اعلم **قوله**
والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول **فان قلت** هذا القياس يوافق لما روي عن ابن عمر رض
انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كنت نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد
الحرام قال عم اوف بنذرك فيه جواز الاعتكاف الواجب بدون الصوم لان الليل لا يقبل الصوم
قلت قوله عم لا اعتكاف الا بالصوم اقوى في الدلالة على اشتراط الصوم بالاشارة والعبارة
والمرجوح في مقابلة الراجح كالعدم فكانه ليس هناك الا القياس وهو في المقابلة النص المنقول غير مقبول
فان قلت قوله عليه السلام فالليس على المعتكف صوم الا ان يوجبه على نفسه والسبيل عند التعارض
المصير الى القياس اجيب بانه روي عن ابن عباس رض مثل مذهبنا ومذهب الراوي اذا كان على خلاف
ما روي سقط على الاحتجاج به فيبقى ما روي بلا معارض فيبطل القياس بمقابلته وبان الضمير في قوله الا
ان يوجبه يعود الى الاعتكاف المدلول بقوله على المعتكف اي الا ان يوجب الاعتكاف على نفسه فحينئذ
لا بد له من الصوم فيكون ناطقا بمذهبنا من اعادة الضمير على الاعتكاف فكان اولى بيان من اعادة الصوم
اذ لا خفاء في وجوب الصوم عند ايجابه انما الخفاء في وجوبه عند ايجاب الاعتكاف فكان اولى ببيان
وبهذا يظهر بضعف الجواب الاول لان فتوى الراوي على خلاف ما روي انما يدل على الانتساخ اذا كان
خلافا يقينيا وهذا ليس كذلك لاحتمال ان يكون المعنى ما ذكرنا فلا يكون فتواه بخلافه **فان قلت**
لو كان شرطا لكان انعقادا ودواما وليس كذلك لصحة الشروع فيه ليلا وكذا يبقى
في الليل ولا صوم فيه **قلنا** الشرط انما تعتبر لامكان ولا امكان في الليل فسقط وجعل التابع
تابعة الاترى لاما ان صلوة المستحاضة تصح مع السيلان وان عدم الشرط للتعذر وكذا
الخروج للغائط والبول لا ينافيه للحرج مع ان الركن اقوى من الشرط **قوله** وعلى هذه الرواية لا
يكون اقل من يوم لان الصوم لا يتصور فيما دونه وفيه بحث لامكان ان يكون الصوم شرطا لاعتكاف
ويكون الاعتكاف اقل من يوم لما عرف انه ينفي الامساك يتحقق الصوم حتى يحنث به الحالف اذا حلف
لا يصوم نعم لو لم يتحقق الا بامساك من اول النهار الى آخره لكان الاشتراط يستدعي تقدير الاعتكاف
باليوم والامر خلافه وجوابه ان من اشتراط الصوم للنفل تمسكا بالرواية قوله عم لا اعتكاف الا بالصوم
فقد اشترط الصوم الكامل المخرج عن عهدة لان الصوم في الحديث وقع منصوصا مطلقا فينصرف الى الكامل
والصوم الكامل لا يتحقق الا بامساك في جميع اليوم فكذا هنا بشرط للاعتكاف الصوم الكامل
ومن ضرورته تقدير الاعتكاف باليوم **قوله** لان مبنى النفل على التساهل **فان قلت** هذا
التعليل بمقابلة قوله عم لا اعتكاف الا بالصوم اجيب بان هذا الحديث خص عنه صوم النفل لما روي عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان النبي عم قال المعتكف صوم الا ان يوجبه على نفسه اي يوجب

الاعتكاف قوله ثم الاعتكاف لا يصح الا في مسجد جماعة لقول حذيفة رضي الله عنه لا اعتكاف الا في مسجد
جماعة ان كان معناه الا في مسجد يقام فيه الصلوات الخمس بالجماعة لم يكن ما روي عن ابي حنيفة رضي
الله عنه انه لا يصح الا في مسجد يصلي فيه الصلوات الخمس على خلاف رواية المبتغى فكأنه اراد في مسجد
يصلي فيه بعض الصلوات بالجماعة فيخالفه ما روي عن ابي يوسف رواية لا يصح الا في مسجد يصلى فيه الخمس
او يراد بقوله في مسجد جماعة المسجد الجامع الذي يصلى فيه الجمعة وفي رواية ابي ح رح لا يشترط
الجامع وقد دل على اشتراط المسجد بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وطعن
فيه صاحب التقريب فقال ليس في الاية ما يدل على اشتراط المسجد قلت وجه الدلالة
والله اعلم ان قوله وانتم عاكفون في المساجد حال والاحوال شروط فيقتضي بظاهره ان يكون الاعتكاف
في المسجد شرطا لحرمة المباشرة وليس بشرط لاجماعنا على حرمة المباشرة في الحيض والنفاس
والاحرام فلا جرم يحمل الكلام على القلب اي اعتكفوا في المساجد في انتم لا تباشروهن على [illegible]
الى النفادات حتى معناه لكن [illegible] على ما عرف وقوله اعتكفوا في المسجد يقتضي
وجوب الاعتكاف وليس بواجب بالاجماع الى ما علمه القيد وهو ان يكون في المسجد تحقيقا
لمن وجب او من تقدير الامكان لا يقال الحال ليس بشرط بمعنى ما يتوقف عليه وجود الشيء بل
بمعنى التعليق فيكون قوله وانتم عاكفون في قوة ان كنتم معتكفين والتعليق لا يوجب العدم
عند العدم لانا نقول قد تمسكوا بالحال على كونه شرطا بالمعنى الاول في غير موضع منها قوله تعالى
وهو مؤمن فانهم تمسكوا بالحال على كون الايمان شرطا لجميع العبادات ومنها في حديث الربوا مثلا
بمثل فانهم تمسكوا على اشتراط المماثلة بكونه حالا ونعم ان الحال شرط بمعنى ان الوجوب متوقف عليه
لا بمعنى التعليق ولو سلم نقل الشيخ الامام فخر الاسلام في بحث الشرط ان صيغة الشرط قط لا ينفك
عن معناه وفسر المعنى بالعدم عند العدم اي يتوقف الوجود عليه حتى لا يوجد بدونه وعن هذا رد
على من حمل الامر في كاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا للاباحة وقال انه قول بالغاء كلام الله تعالى وهو قوله
ان علمتم لعدم توقف اباحة الكتابة عليه وكلام الله منزه عن اللغو فيحمل على الاستحباب المعلق على
وجود العلم بالخير الذي يوجبه لوجوده بتقدم تقديمه وقد عرف تحقيقه قوله ولا بأس بان يبيع و
يبتاع في المسجد في الخلاصة اراد الطعام وما لا بد منه اما التجارة فمكروه واليه هذا اشار في التعليل
بقوله لانه قد يحتاج الى ذلك بان لا يجد من يقوم بحاجته فاشار الى ان الجواز لدفع الحاجة وفي شرح الامام
منه وصعه اما التجارة فلا يدل على الحاجة قوله اذ هو محظوره كما في الاحرام بخلاف الصوم لان الكف
ركنه لا محظوره بمعنى ان الكف عن الجماع ركن الصوم فلو تعدى الى الدواعي لصار الكف عنها ركنا
والركنية لا تثبت بالشبهة اما الاعتكاف فالجماع محظوره والمحظورية تثبت بالشبهة كذا في الكافي وقد
يقال ان يكون الجماع محظورا ولا يتعدى الحرمة الى الدواعي فان الحبلى من الزنا يحرم وطؤها ولا يحرم دواعي الوطي قوله
لا محظوره يعني لان الجماع ليس بحرام في الصوم قصدا وانما حرم ضرورة وجوب الكف لئلا يفوت الكف عن المفطرات

الواجب

الواجب عليه فيكون حراما بالغير لا بالذات فلا يتعدى الى الدواعي اذ الثابت ضرورة يتقدر بقدرها الا يرى
ان الحرمة في حالة الحيض لما كانت بالغير وهو اذى النجاسة لم يتعد الى الدواعي وكذا جماع الحبلى من الزنا اذا تزوج
حرام بالغير وصيانة الولد عن السقي بماء الغير فلا يتعدى الى الدواعي اما الاعتكاف فيحرم الجماع فيه قصدا لا في ضمن
آخر والحرمة القصدية تتعدى الى الدواعي كما في الاحرام والحاصل ان حرمة الجماع ان كانت بالذات تتعدى الى الدواعي نحو
وان كانت بالغير لا يتعدى اليه فلا تتعدى في الصوم والحيض والحبلى من الزنا اذا تزوجها وتتعدى في الاعتكاف والظهار
والاحرام هذا ولكن عبارة المتن لا ينقاد لهذا المعنى اذ الواجب ان يقال الكف ركن الصوم وليس الجماع محظوره قصدا
حتى يتعدى الى الدواعي وايضا الكف عن الجماع في الصوم قد يتعدى الى القبلة اذا لم يأمن على نفسه الجماع
مع ان الكف بناء عن القبلة ح يصير ركنا حتى لو قبل اثم ولا يفسد صومه قوله اعتكافها بلياليها اعلم انها
متى دخل في اعتكافه الليل والنهار وابتداؤه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا يرى
انه يصلي التراويح في اول ليلة من رمضان ولا يصلي في اول ليلة من شوال كذا في الكافي وهذا يشكل بليلة
النحر فانها جعلت تبعا ليوم عرفة في حكم الوقوف وكذا ليلة اليوم الحادي عشر جعلت تبعا ليوم النحر
في حكم الرمي وسيأتيك ان شاء الله تعالى قوله وقال ابو يوسف رح لا يدخل الليلة الاولى لان المثنى غير
الجمع فان قلت اعتبر ابو يوسف رح المثنى في حكم الجمع في باب الطريق فانه لو كان على الطريق الذي
بين الامام والقوم اثنان يثبت الانفصال على قوله اجيب بان الليلة انما تدخل بحكم التبعية وتثبت التبعية
اذا ذكر الايام بلفظ الجمع والمثنى ليس بجمع لفظا فلا يثبت فيه ما تعارضنا بثبوته في لفظ الجمع وفي مسألة
الطريق الاعتبار لمعنى الجماعة وهو ثابت في المثنى كتاب الحج اعلم انه فرض قوله
الحج الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وواجبه الوقوف بمزدلفة ورمي الجمار والسعي والحلق وطواف
الصدر لغير المكي وغيرها سنن وآداب وسيجيء تفصيل الكلام قوله وصفه بالوجوب وهو فريضة
محكمة يحتمل ان يكون اعتراضا على ظاهر لفظ الكتاب يعني وصفه بالوجوب الذي هو عبارة عن اللزوم
بدليل فيه شبهة والحال انه فرض قطعي ثبوته بدليل لا شبهة فيه ويحتمل ان يكون تنبيها على ان المراد
بالوجوب هنا اللزوم دون المصطلح وهو الثبوت بدليل فيه شبهة قوله وانه لا يتعدد اي لا حقيقة
ولا حكما بخلاف صدقة الفطر فان سببها هو الرأس الذي عليه ويمونه وان لم يكن متكررا
حقيقة فهو متعدد حكما لتعدد المؤنة التي بها يصير الرأس سببا وكذا الزكوة وان كان سببها
الذي هو المال ربما يكون غير متعدد حقيقة فهو متكرر اعتبارا لتكرر النماء الذي به يصير
سببا لوجوب الزكوة فان قلت الرأس يصير سببا لوجوب الصدقة
بوصفي المؤنة والولاية والمؤنة ان كانت تتكرر فالولاية لا تتكرر فكان المجموع من الوصفين
غير متكرر لان المجموع لا يتكرر الا بتكرر كل جزء منه ولا يكفي تكرره بتكرار احد جزئيه
وذلك ظاهر فلا يكون السبب هنا متكررا لا حقيقة وهو ظاهر ولا حكما لعدم تكرر ما به يصير
سببا اعني المجموع من وصفي المؤنة والولاية اجيب بان السببية وان توقف على الوصفين لكن الاصل

هو المونة والولاية كالتابعة لها حق وفيه الاشارة في قوله عم او داعى لمونته الى المونة دون
الولاية فكان ينبغي ان يشترط المونة فقط غير ان شرطنا تكميلا لمعنى المونة لانها لا تكمل الا بالولاية
فكانت العبرة للاصل دون التابع فيجعل السبب كالمتكرر بتكرر المونة التي هي الاصل والله اعلم
قوله وعند ابي يوسف رح ما يدل عليه وهو انه سئل عمن له مال الحج فرضا ايأثم بتركه في العمر ويكفر
به او بترك رح وقال ابو يوسف رح فذلك دليل على الواجب عنده على الفور كذا في الكافي فان قلت كون الحج فرضا
يأثم بتركه في العمر يكفي لتقديمه على التزوج الذي هو سنة لا يأثم بتركه في العمر ولا يتوقف تقديمه عليه الى وجوب
ادائه في اول اوقات امكانه بحيث لو اخر عنه يأثم حتى يكون دليلا على وجوبه على الفور فان قيل بان الخلاف
الجواب عن ابي يوسف رح يقتضي ان تقديم الحج على النكاح الواجب على الفور يوجبان يكون الحج واجبا على
الفور والا يوجب تقديم النكاح فان تاخيره يوجب المأثم وتاخير الحج لا يوجبه اغاية نتوهم يأثم بان
يحج في عمره وتقديم ما في تركه اثم على ما فيه توهم الاثم واجب نعم لقائل ان يقول الحج فرض اعتقادي يكفر
والنكاح عند التوقان واجب مجتهد فيه حتى قال الشافعي انه سنة عنده فجاز ان يكون تقديمه على
لقوته وضعف النكاح باعتبار انه فرض والنكاح واجب قوله وعند محمد والشافعي على التراخي
لكن عند محمد وسعه التاخير بشرط ان لا يفوته فان اخر حتى مات فهو اثم وعند الشافعي لا يأثم بالتاخير
وان مات قوله فكان العمر فيه كالوقت في الصلوة وفي الصلوة لا يأثم الا اذا فوتها عن الوقت فكذا لا
يأثم الا بان يفوته عن العمر ولا يأثم بالتاخير عن اول اوقات الامكان قوله ولا بد من القدرة على الزاد و
الراحلة هذا اذا كان افاقيا اما اذا كان مكيا او ساكنا بقرب مكة كان عليه الحج وان كان فقيرا لا
يملك الزاد والراحلة وقيل واما المعضوب فعن ابي حنيفة رض عندنا انه يجب لانه مستطيع بغيره فاشبه المستطيع
بالراحلة وعلى هذه الرواية يجب الحج على الاعمى عنده فلو يرى نفقتا قوله المعتمد بقدر الاعمال الاركان غير
قايد اخر يحوز الاعمى فانه يحتاج الى قائد اخر فافترقا قوله ثم قيل هو شرط الوجوب دون الاداء وقيل شرط وجوب
الاداء ويتبين لنفس الوجوب لان نفس الوجوب لا يجب الا بهما كالمريض والمسافر وقيل شرط الاداء وداء
والاختلاف يظهر في وجوب الوصية بالحج اذا مات قبل الامن فمن جعله شرطا للوجوب للاداء لا يوجب الوصية
لانه لم يجب الاداء فلم يجب الايصاء ومن جعله شرطا لحقيقة الاداء قال بوجوب الوصية لانه وجب
عليه الاداء عنده في التاخير كذا في الكافي قلت صرح في شرح المنار وفي الكافي في باب قوله تع
فمن شهد منكم الشهر بتناول المسافر والمريض لان التاخير للترخص وفيه اشارة الى
تحقق وجوب الاداء في حقها فينبغي الوصية عليهما كما يجب الوصية بالحج على من ليس له
امن الطريق اذ لا فرق حينئذ بينهما وبينه لان كلا مخاطب عنده في التاخير ثم ليت
شعري ما معنى كونه شرطا لحقيقة الاداء القطع بان حقيقة يكون بدون الامن فكان اراد
انه شرط وجوب تعجيله فانه لا يجب التعجيل مع الخوف بل هو مرخص في التاخير الى ان يأمن او نقول انه شرط
طلب ايقاع الفعل بحيث يأثم بالترك سماه حقيقة الاداء لكونه افضاه الى حقيقته اكثر قوله ولذي الحليفة

موضع

موضع على فرسخين من المدينة هو مياه بني جشم وهو تصغير حلفة بفتح اللام وهو نبت في الماء
قال الاصمعي حلفة بكسر اللام واحدة الحلفاء وهي نبت في الماء قوله ولاهل العراق ذات عرق موضع سمي بذلك
لان هناك عرقا وهو الجبل الصغير ولاهل الشام جحفة بالجيم المضمومة والحاء الساكنة وهي بحاذية لتبوك خليفة
من الجانب الشامي وهي المهيعة وكان يعرف بها حق ما جحف السيل باهلها اي ذهب بهم فسميت جحفة وهي على خمس
مرحلة ولاهل اليمن يلملم وهي جبل من التهامة على ليلتين من مكة قوله عليه ان يحج فلقصد الحج او العمرة او لم يقصد
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فعنده انما يجب الاحرام عند الميقات اذا دخل مكة بحجة او عمرة لان الاحرام شرع لاوليك
فاذا نوى ذلك يجب والا لا قوله لقوله عم لا يجاوز احد الميقات الا محرما وللشافعي رحمه الله ان يقول
هذا الحديث تخصص عنه كون اراد بستان بني عامر لحاجته فله ان يجاوز الميقات من غير احرام بالاجماع
فيخص من اراد الحج او العمرة بما روى جابر رض عنه ان رسول الله صلى الله عم دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة
سوداء بغير احرام وبقوله عم هن لهن ولمن مر بهن من غير اهلهن ممن اراد الحج او العمرة او بالقياس
على من اراد البستان بجامع ان كلاهما لا يريد زيارة البيت وجوابه ان مكة قد احلت للنبي عم
يوم الفتح ووجوب الاحرام لحرمته وقوله من اراد الحج والعمرة لا يوجب نفي ما عداه وقياس من قصد
البقعة الشريفة على من يقصد البستان غير سديد قوله لانه يباح عنه فان قلت يكون المحدث
من المصحف بالكم هو الصحيح وعند المصنف رح لانه تابع فقد اعتبر الثوب اللبوس تابعا له ثم
هنا اجيب بانه مانع من خروجه مباين من وجه فاعتبر في كل فصل بالاحوط والاحتياط في
المس ان يعتبر تابعا لتحريم المس وفي فصل لبس المخيط للمحرم يعتبر مناسبا لتحريم البقاء عليه
اذ الشكوك في الحرمة كالمحترم في غيره قوله وقال الشافعي رح لا بأس بالمعصفر لانه لون لا طيب
له وروى عن ابن عمر رض عنها انه سمع رسول الله عليه السلام في احرامهن عن القفازين وما
مس الورس والزعفران من الثياب وليلبس بعد ذلك من الوان الثياب معصفرا وخزا او حليا
او سراويل او قميصا او خفا قوله ولنا ان له رائحة طيبة فان قلت هذا
التعليل بمقابلة ما رويناه قلت هو موافق لقوله عم الحاج الشعث التفل وهو
راجح لانه محرم او عام متفق على قبوله قوله خلف دخل الفرجة التي بينه وبين البيت
لا يجوز قلت ان اراد بقوله لا يجوز انه لو ترك طواف الحطيم لا يخرج عن العهدة فذلك
غير مستقيم لما سيأتي انه ترك طواف الحطيم فقوله والاحتياط في الطواف ان يكون وراءه
ينافيه اذ الاحتياط انما يكون عند تزاحم الاحتمالين والتزاحم هنا في الفرضية دون الوجوب
لانه لو كان بيتا يفرض طوافه وان لم يلزم اصلا فكان الاحتياط في الفرضية
وجوابه ان العمل بخبر الواحد من الاحتياط نص عليه في البزدوي والاحتياط
في الطواف ان يكون وراءه فيكون واجبا بالحديث وفي التوجه بالحديث انه لا يجوز
اليه فلا يجوز فيه في ذلك هذا هو معنى الاحتياط هذا لانه لما دار بين ان يكون بيتا او لا يكون جعلناه

الطواف وراءه حق يرد عليه ما ذكر وفيه نظر اذ الدليل الموجب للعمل بخبر الواحد لا يوجب الفرضية
بين ان يكون في العمل به احتياطا او لم يكن بل الظاهر ان يقال ان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به
والدليل القطعي هنا يوجب ركنية طواف ما هو البيت من كل وجه لان البيت فيه وقع منصوصا مطلقا
فينصرف الى الكامل وهو الذي ليس في كونه بيتا شبهة العدم وفي كون الحطيم بيتا شبهة لثبوته بدليل ظني
فلا يتناوله مطلق لفظ البيت لكون انصراف المطلق الى الكامل لا يقع شبهة التناول والشبهة فيما نحن
كالحقيقة فيجب طواف الحطيم بشبهة التناول احتياطا ولا يكون ركنا لعدم تناوله قطعا فهذا هو وجه الاحتياط
لما ذكر في الكافي ان خبر الواحد يوجب العمل دون العلم فكان الحطيم من البيت من وجه فالطواف يجب ان يكون
وراءه لانه ان كان من البيت من وجه والطواف يجب ان يكون وراءه لانه ان كان من البيت فقد ادى
ما وجب والا فلا يضره فينبغي ان يطوف حول الحطيم ليخرج عما عليه بيقين وهذا يشعر بانه لو ترك طواف
الحطيم لا يكون اتيا بما عليه بيقين ومعلوم ان ما وجب باليقين لا يسقط الا بيقين مثله وانه
لم يسقط به ما عليه من الطواف الذي وجب عليه يقينا بدليل قطعي وجب ان لا يتحلل بالدم بل يفترض
عليه الاعادة وليس كذلك فالظاهر هو ما ذكرنا وحاصله ان هنا طوافان طواف ما هو بيت بلا شبهة
وطواف ما هو في كونه بيت شبهة والاول ركن والثاني واجب ليس بركن اذ الدليل في حق الاول
قطعي وفي حق الثاني ظني فان ترك الحطيم وطاف البيت فقد اتى بما هو ركن وهو طواف ما لا شبهة في
كونه بيتا لكن ترك ما وجب احتياطا لا انه دائر بين اتيان الركن وعدمه انما يكون اتيانا بالركن بيقين
اذا طاف الحطيم ايضا حتى يتكمل بما ذكرنا والله اعلم قوله فلا يتادى ما ثبت بخبر الواحد وفيه بحث
لان فرضية الترتيب ثبت بنص الكتاب مع انه يتادى بما ثبت بالاجتهاد كالتوضي بماء الزعفران والثابت
بالاجتهاد دون الثابت بخبر الواحد فيتادى الفرض الثابت بنص الكتاب بما ثبت بالاجتهاد فلان
يتادى بما ثبت بخبر الواحد اولى وجوابه قد ذكر فيما تقدم قوله ثم بقي الحكم بعد زوال
السبب وفيه بحث اما اولا فلان السبب في حق النبي عم واصحابه وان كان اظهار الجلادة لا
يراءة المشركين فالسبب في حقنا انما هو مواظبة النبي عم او التشبه به كالرمل كان
سببه في حق الخليل صلوات الله وسلامه عليه وسوسة الشيطان وفي حقنا التشبه به
وكذا السعي كان سببه في حقها انقطاع بصرها عن الولد حين دخلت في بطن الوادي وفي حقنا
التشبه به فليس هذا من قبيل بقاء الحكم بعد زوال السبب واما ثانيا فلانهم صرحوا بان الحكم ينتهي بانتهاء
علته لقيامها بها فلا يبقى بعدها كسهم المؤلفة قلوبهم فانه لم يبق لزوال سببه وكذا سهم ذوي
القربى كان لنصرة الرسول عم وقد انتهت نصرته عم بوفاته قوله فاذا وجد مسلكا رمل
فان قلت الوقوف بمزدلفة يسقط بخوف الازدحام وانه واجب فلان يسقط الرمل به وانه سنة
اولى بعد ما ذكر في الكافي انه لو ترك الوقوف بالمزدلفة لعلة به او ضعف او كان امراة فخاف الازدحام
ولا شيء عليه فان قلت وقت الوقوف ممتد ربما لا يتيسر الجمع بين الاحتراز عن الازدحام والاتيان

بالوقوف

بالوقوف فاما وقت الطواف فموسع يمكن ان يتوقف فياتي به حين ينقطع الازدحام فياتي به على الوجه الاولى بالتكثير وفيه ما فيه
من اشتراط الطواف يشترط افتتاحه بالاستلام بتجديد الحكم فلا يلحق الالحاق وايضا الاكثر من الركعات
لا يقوم مقام الكل والاكثر من الاشواط يقوم مقام كلها كما في التلاوة وايضا ختم الطواف لا ينبغي ان يكون
بالاستلام فلو كان بالاستلام كالتكبير والاشواط كالركعات لم يصح ختم الركعات بالتكبير قوله
لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به وقد يقال السعي يتعلق بالصفا والمروة
والطواف يتعلق بالمروة فاني يلزم من افتتاح الطواف بالاستلام افتتاح السعي منه وجوابه
ان السعي تابع للطواف ولذا يشرع بعده لا قبله فيعطى له حكم الطواف والطواف يفتتح بالاستلام
كذا السعي التابع له قوله لانعدام دليل الوجوب غير مسلم لقول النبي عم وليصل الطائف
لكل سبع ركعتين وقال الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وقد قرئ واتخذوا بصيغة الامر
وانه للوجوب مع ان نفي الدليل يستلزم الاحاطة وانه منتف عادة وحمله على نفي العلم لا يجدي لان
عدم العلم لا يوجب نفي الوجوب بل انما يوجبه عدم الدليل قوله وهي واجبة عندنا وعند الشافعي
سنة لان الصلوة ليست من الطواف بل هي قربة معلومة بنفسها فكانت سنة لان دليل الوجوب
معدوم ولنا قوله عم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب وروي انه عم لما
فرغ من الطواف اتى الى المقام فصلى ركعتين وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فنبه ان
المراد به ركعتي الطواف والامر للوجوب فان قيل هو امر باتخاذ البقعة مصلى وليس فيه امر
بالصلوة قلنا اتخاذ البقعة مصلى ليس البناء وانما الصلوة الينا وقد كان مصلى قبله فان قلت
قوله عم للاعرابي لا الا ان تطوع يقتضي ان لا يكون واجبا قلنا ظاهره متروك فان صلوة العيد
والجنازة واجبة فان قيل ينبغي ان يكون فرضا قضية الامر قلنا هي ما اوله فقيل مقام ابراهيم
هو الموضع الذي جعل فيه المسجد الحرام فامروا باتخاذ ذلك مسجدا فان قيل قرانا في
شاهي بلفظ الماضي عطفا على قوله جعلنا فلا يكون دليلا على الوجوب قلنا الا انه اذا ثبت
بقرائتين كانت كل قراءة كاية والقراءة بلفظ الماضي لا ينفي الوجوب باية اخرى فجاز ان يثبت
الوجوب بقراءة الامر لانه في الحكم كاية اخرى كذا في الكافي وفيه بحث لان قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم
مصلى لا يمكن حمله على الوجوب اذ لو حمل عليه لوجبت الصلوة في مقام ابراهيم وانها ليست بواجبة
فانه لو صلى في مكان اخر من المسجد جاز فلا بد ان يحمل على الندب فلا يصح التمسك به على وجوب
ركعتي الطواف واما ثانيا فلان صلوة الجنازة ليست بصلوة مطلقا في حديث الاعرابي انما
هو وجوب ما سوى الصلوات الخمس مما هو صلوة مطلقة واما صلوة العيد ففي وجوبها كلام فقد
قيل انها سنة فالاولى ان يقال في الجواب عن حديث الاعرابي ان المنفي والله اعلم انما هو الصلوات
الرواتب في اليوم والليلة دون التي تجب في بعض الاحيان فلا ينافي وجوب ركعتي الطواف مع
ان حديثه من الاحاد فلا يقبل بمقابلة الكتاب اعني واتخذوا بصيغة الامر على انه عام

فيخص عنه ما قام الدليل على وجوبه قوله والامر المطلق لا يقتضي التكرار فان قيل ان كان لا يقتضيه
فهو لا ينافيه فيجب ان يثبت بدليل يقتضيه كقوله عم سلمه قلنا بل ينافيه لانه لم يقتضيه التكرار
اقتضى الخروج عن عهدة الامر بايتان الطواف مرة فلو قيل بوجوب الطواف مرتين لتوقف الخروج
عنها الى التكرار وانه ترك لاطلاق الكتاب بخبر الواحد وانه لا يجوز انما يلزم ترك الاطلاق اذا
قيل بفريضة طواف القدوم وكونه ركنا يتوقف عليه الخروج عن العهدة اما لو قيل بوجوبه بحيث
يجبر بالدم اذا فات فلا لان طواف الصدر واجب عندنا ثم القول بوجوبه لا يفضي الى ترك اطلاق
الكتاب فكذا القول بوجوب طواف القدوم والظاهر ان طواف عند مالك طواف الصدر عندنا ولو سلم انه
ركن عنده فالقول بركنيته لا يوجب تقييد قوله وليطوفوا المراد به طواف الزيارة لان طواف القدوم عبادة
مستقل ليس بصفة من صفة الطواف الزيارة حتى يقتضي القول بوجوبه وركنيته الى تقييده وبالجملة
ان يوجب الشيء مرة بدليل ثم مرة اخرى بدليل اخر لا يوجب تقييد الاول بعدما لم يكن الثاني من صفات
الاول وهو ظاهر لا يقال الفرضية لا يثبت بخبر الواحد اجيب بالمنع فان خبر الواحد اذا كان بيانا
لمجمل الكتاب يثبت فرضيته الا يرى ان خبر القعدة الاخيرة لما كان مثبتا لمجمل الامر بالصلوة يثبت فرضيتها
فليثبت به فرضية الطواف القدوم بكونه بيانا لامر الحج وايضا قوله تعالى وليطوفوا بحكم العطف على
الرفث مقيدا بايام النحر كما سيانيك اي وليطوفوا بالبيت العتيق في ايام معلومات وهي ايام النحر
وطواف يكون قبل ايام النحر كما دخل البيت ووجوب طواف قبل ايام النحر كما دخل لا يوجب تكرار طواف واجب
في ايام النحر لا يجوز تقديمه عليها وتجويز تأخيره عنها قوله لعدم دليل الوجوب قلت نفي الدليل ممنوع وجوده
من قول النبي عم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين وقوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى
تقدروني واتخذوا بصيغة الامر فيدل على الوجوب بعد ما ان نفي الدليل يستدعي الاحاطة وانه
منتف عادة وحمله على نفي العلم لا يجدي لان عدم العلم بالدليل الموجب لا يجب نفي الوجوب بل انما
يوجبه عدم الدليل قوله وفيما رواه سماه تحية وهو دليل الاستحباب مشكل ايضا لان الله تعالى
امر برد السلام باسم التحية حيث قال فحيوا باحسن منها او ردوها ولا خلاف انه واجب واجيب
بان المقيد بالاحسن ليس بواجب وان لفظة التحية هنا على طريق مطابقة قوله فاذا حييتم فلا يدل
على عدم الوجوب وفي الكشتي بحث اما في النكتة الاولى فلان المقيد بالاحسن بخصوصه وان كان
مندوبا فهو مرمى به هنا على الخصوص حتى يكون الامر للندب بل امر باحد الامرين لا على التعيين فاني
واجب والتقدير اذا حييتم بتحية فحيوا بالاحسن منه او بالمثل فيكون الامر للوجوب كما في انواع الكفارة
فيتم النقض بانه امر بلفظ التحية وانه للوجوب واما الثاني فلان التحية انما
هي الدعاء بالسلامة والبقاء وهذا المعنى موجود في حق المجيب فيكون التحية
في حقه على الحقيقة والمشاكلة انما يصار عند تعذر الحقيقة الا ان يقال ان التحية
هو الاكرام التبرع دون اللزوم وان معنى التبرع ماخوذ في مفهومه فاستحالة ان يكون

الامر بلفظ التحية للزوم المنافاة بين التبرع واللزوم والامر في خبر الوجوب فيجب حمله على المشاكلة
قوله والرفع سنة الدعاء فيه اشارة الى ان رفع اليدين سنة كل دعاء ولا يخفى ذلك بالمواطن
السبع التي ذكرت في الحديث وعن هذا رفعوا ايديهم عند الفراغ من الصلوة وعند كل دعاء من غير تكبير
فحمل محل الاجماع يشكل الحصر عن المواطن السبع واما الرفع في الدعاء بعد الصلوة وغيرها فمستحب
وليس بسنة مؤكدة ولكن لفظ الهداية اعني قوله والرفع سنة الدعاء يصرح بانه سنة
في كل دعاء فلا ينافي التوفيق المذكور ولان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به ولم يوجد لان ما
استدل به الخصم من الاحاد وفيه التناول فكان النص قطعيا في اقتضاء ما هو البيت من كل وجه
وظنيا في اقتضاء طواف ما هو البيت من وجه لانه يتناول الاول قطعا والثاني بشبهة وهو نظير
قوله عليه السلام اذا قلت او فعلت فقد تمت صلوتك فانه قطعي في عدم لزوم المفصل وظني
في عدم لزوم الفوك كما مر بيانه وفيه بحث لان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
وقوله اتموا الحج والعمرة من الدلائل الدالة على فرضية مجمل فجاز ان يلحق خبر الواحد بيانا والفرضية
ان كانت لا تثبت بخبر الواحد ابتداء فهي يثبت به اذا ورد بيانا لمجمل الكتاب كما ثبت فرضية
القعدة الاخيرة بخبر الواحد المبين لامر بالصلوة وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر
الله ايضا يدل على الفرضية غير انه قيل لا جناح ردا لما زعموا من الجناح فقد روي انه كان على
اساف وعلى المروة نائلة وهما صخرتان يروى انهما كانا رجلا وامراة زنيا في الكعبة فمسخا
حجرين فوضعا عليهما اعتبارا فلما طالت المدة على اهل الجاهلية اذا سعوا كانوا يمسحونهما فلما
جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل فعل الجاهلية وراوا فيه جناحا فرفع عنهم
الجناح قوله لا جناح هنا مثل في فليس عليكم جناح ان تقصروا وذلك لا ينافي ان يكون الركعة
اسقاطية فهنا لا ينافي ان يكون الطواف بينهما فرضا قوله ولنا قوله تعالى ولا جناح عليه
ان يطوف بهما قلت هذا شاهد صدق على ما ذهب اليه الشافعي من قصر الصلوة الرباعي
على المسافر ليس بواجب بل هو فيه سعة من ترك والعزيمة هو الاكمال المشروع لقوله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فقد ذكر فيه لا جناح وقد حكم المصنف بانه
يستعمل للاباحة على السواء غير انه عند الاطلاق قوله ومثله يستعمل في الاباحة معنى عرفي لهذه الكلمة
بل هي يحتمل الوجوب والاستحباب والاباحة على السواء غير انه عند الاطلاق تثبت به الاباحة
لانها الادنى المتيقن لا لكونه حقيقة عرفية لها الا يرى انها مستعملة في الوجوب في قوله تعالى
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فان القصر واجب عندنا مع انها استعمل فيه لا جناح
قوله فينفي الركنية والايجاب لا عدل عنه في الايجاب وقد يقال ان الكلمة الموضوعة
للاباحة او المستعمل فيه انما ينفي بها الركنية في ضمن الانتفاء الايجاب لا مقصودا اذ الايجاب
لازم للركنية فمتى لم يثبت الايجاب لم يثبت الركنية بالضرورة لوجوب انتفاء الملزوم عند

وقال بعض الفضلاء [illegible]
ان [illegible]
[illegible]

استثناء لازمه فحق لم يثبت هنا انتفاء الايجاب لم يثبت في ضمنه الركنية ودفع بان هذه الكلمة تدل
على انتفاء الوجوب ومن ضرورة دلالته عليه دلالته على انتفاء الركنية والوجوب ان لم يثبت
هنا بدليل آخر فدلالته على انتفائه ثابتة وانما كان فيه الاستدلال بهذه الكلمة على انتفاء الركنية قوله
ثم معناه ادوى كتب استحبابا كما في كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية فانها نزلت في الوصية في زمن ليس
باهل لاستحقاق الارث فشرع الوصية فيما بينهم لقضاء حق القرابة من حيث الندب وعلى هذا
لم تكن الاية منسوخة وهنا بحث اذ الحمل على الاستحباب فيما ذهب اليه علماء وبناء الوجوب
فلعل يراده ان قوله كتب لا يقتضي الفرضية لا محالة بل يحتمل الاستحباب ايضا ومع الاحتمال
لا يتم الاستدلال فهذا بيان الاحتمال لرفع الاستدلال وليس بحمل على الاستحباب حتى ينافي المذهب نعم
قرابته بقوله عليكم ينافي الحمل على الاستحباب لان كلمة على للايجاب فينبغي حمله على اللزوم سلمنا
انه يحتمل الاستحباب فالاحتمال لا ينافي ثبوت الموجب فكل خاص يحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص ومع
ذلك يثبت بهما الفرضية والاحتمال انما يقدح في الاستدلال اذا كان الاحتمالان على السواء اما
اذا كان احد المعنيين موجبا للفظ والاخر محتملا فلا عبرة بالمحتمل لترجح الموجب عليه وحق
قوله كتب هو الفرضية وان كان يحتمل الاستحباب وترك الموجب بلا قرينة صارفة لا يجوز
وقوله لا جناح ان كان يدل على عدم اللزوم فقوله من شعائر الله يدل على اللزوم فتعارضت
القرينتان فلا يصح الحمل على الاستحباب ومجرد الاحتمال لا يقدح في ثبوت الفرضية ع الاظهر في الجواب
عما يراد ان حمل الحديث على الاستحباب خلاف الاجماع ان السعي يستعمل على معنيين احدهما الطواف بين
الصفا والمروة يبتدأ من الصفا ويختم بالمروة وهذا هو موضع بيننا وبين الشافعي في انه وا جب
انه ركن والثاني الخبب وهو ان يسرع فوق المشي ودون العدو والسعي بهذا المعنى ليس
بواجب اجماعا الخبب بين الميلين الاخضرين سنة اتفاقا فالمصنف كانه يحمل السعي في قوله عم
ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا على الهرولة والخبب بين الميلين الاخضرين في بطن الوادي وانه مستحب
اجماعا ويحمل كتب على الاستحباب كما حمل عليه قوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين وهذا الحمل صحيح جدا وليس فيه ما يخالف الاجماع ولزوم ما لم يقل به احد وعدم كونه مستحبا
لان الاجماع انما هو في السعي بمعنى الطواف بين الصفا والمروة والمستحب هو السعي بمعنى الهرولة في
بطن الوادي والله اعلم ثم حمل قوله كتب عليكم اذا حضر على الاستحباب غير مسلم فقد ذكر الامام فخر الاسلام
ان الاية منسوخة باية يوصيكم الله على ما عرف قوله ولا يتطوع بين الصلوتين تحصيلا لمقصود الوقوف
يعني ان تقديم العصر على وقته ليتوصل الى المقصود وهو الوقوف فلهذا لا يتنفل بالنافلة بينهما
لتحصيل هذا المقصود وهكذا في الكافي وفيه بحث لما سيأتيك ان تقديم العصر لاحراز الجماعة لا
للوقوف اذ لا منافاة بين اداء العصر في وقته وبين الوقوف اذ المصلي واقف فالتعليل بقوله ليتوصل
الى المقصود وهو الوقوف لا يستقيم على تخريج ابي ح ره قالوا او لحيان يقال قوله تحصيلا للمقصود

الوقوف

الوقوف معناه ليحصل ما هو مقصود الوقوف وهو اشتغال بالدعاء والتحميد عن فراغ القلب فالاضافة ليست بيانية وعلى ما
ذكر الشيخ الاضافة بيانية فكان وجه الدليل على تخريج ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فانهما قالا ان التقديم ليحصل الوقوف
قوله فان صلى بغير خطبة اجزأه لان هذه الخطبة ليست بفريضة مشكل اذ الجماعة مع الامام الاكبر شرط للجمع بين
الصلوتين مع انها ليست بفريضة فعدم كون الخطبة فريضة لا ينافي كونها شرطا للجمع الا ان يقال انه لم يستدل بعدم
كونها فريضة في نفسها على عدم كونها شرطا بل اراد بقوله ليست بفريضة انها ليست بشرط لهذه الصلوة فليتأمل
جواز الصلوة بدونها لكونها شرطا لها اما عدم اشتراط فلم يذكر تعليله في تعليقه في الكتاب قوله فيما اذا كانت
العصر مرتبة على ظهر مودى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام وقد يقال كما انها مرتبة على ظهر مودى بالجماعة
مع الامام كذلك مرتبة على ظهر مودى بعد الخطبة فيجب ان يشترط الخطبة ايضا قوله والتقديم لصيانة الجماعة
وفيه بحث لما عرف ان ترك الواجب لاقامة السنة غير جائز والمحافظة على الوقت فرض فلا يصح تركه لاقامة
الجماعة التي هي سنة فلا يستقيم تعليل التقديم الذي فيه ترك الفرض برعاية الجماعة وجوابه ان التقديم
العصر ثبت بالاثار المستفيضة وما ذكر فذلك وجه الحكمة لا استخراج العلة المقتضية للتقديم كيف
لا وسيأتيك ان التقديم يثبت بخلاف القياس قوله لان المغرب مؤخرة عن وقتها يعني ان اداء الصلوة
بعد خروج وقتها موافق للقياس لان القضاء مشروع في جميع الصلوات فلا يجب مراعاة مورد النص
كما في الشرع وقد يقال القضاء خارج الوقت ان كان موافقا للقياس فوجوب التاخير عن الوقت كونه
الاداء بعد خروجه فليس بقياس فينبغي ان يراعى فيه جميع ما ورد بالنص قوله لان العصر مقدم على وقته
وقد يقال التقديم على الوقت لما كان غير معقول لتحديد وقت الصلوة في بعض الايام على خلاف ما حد غيره معقول
وقد حد وقت العصر بمعرفة من زوال الشمس الى غروبها ووقت المغرب من غروب الشمس الى طلوع الفجر
على ما سيأتيك تحقيقه قوله ولهما ما روي ان النبي عم قال لاسامة رض الصلوة امامك فان قلت
هذا الحديث من الاحاد والدليل القطعي وهو قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يدل على كونها
موقتة فهو محتمل في تعيين وقت كل صلوة وخبر الواحد يصلح مبينا لكن قوله عم وقت صلوة المغرب
اذا غابت الشمس ما لم يسقط الشفق ان كان يدل على ان وقت المغرب من غروب الشمس الى غروب الشفق
بحديث معاذ يدل على بقائه بغيبوبة الشفق ايضا فقيدنا المطلق به فيثبت بالاول دلالة وقته الى غروب
الشفق في غير المزدلفة وبالثاني ان وقته غير موقت به في المزدلفة فجعلنا الخبرين بيانا لمجمل الكتاب
هكذا وبالجملة ان تاخير الصلوة عن الوقت حرام الا انا عرفنا بهذا الخبر المبين لمجمل الكتاب انه غير موقت
بغروب الشفق في المزدلفة فيصح التاخير فيه من غير معارضة الكتاب فان قلت
قوله عليه الصلوة والسلام الصلوة امامك يعني وقتها امامك يوجب ان لا يكون وقت
الصلوة في الطريق لان المبتدا معرف بلام التعريف الجنس وانه يوجب الحصر اجيب
بانه يحتمل ان يكون معناه مكان الصلوة امامك او اداؤها امامك وانا وبد الاول
ان وقت الصلوة امامك ويحتمل ان يكون معناه يوجب انتساخ ما عهد وقتا للمغرب

بحديث جبريل فلا من التأويلين الآخرين لا يوجب ذلك وقت المغرب قد عرف دخوله بمجرد غروب
الشمس بامامة جبريل عليه السلام فلا يترك ذلك بالمحتمل لحديث اسامة محكم في اقتضاء ان وقت العشاء
وقت للمغرب ووجوب تأخيره الى وقت العشاء لانه ثابت بجميع التأويلات محتمل في نسخ ما عهد وقتا
فاخذنا بالمحكم وقيدنا حديث جبريل عليه السلام بغير مزدلفة يوم عرفة وطرحنا المحتمل بمقابلة
المحكم وهو حديث جبريل فظهر ان من جعل من الآحاد لم يذهب في غاية السداد كما زعم انه غير
صحيح **قوله** ولان في التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر يعني ان الاسفار بالفجر وان كان
مستحبا الا التغليس هنا افضل لحاجة الوقوف بعده فيه الاسفار بعض التأخير في الوقوف فاذا جاز
تعجيل العصر على وقته للحاجة الى الوقوف فلان يجوز بالفجر اولى ثم هنا تشبيه بان تعجيل العصر
للحاجة الى الوقوف وقد مر في وجه ابي حنيفة رحمه الله ان تعجيله لصيانة الجماعة لا للوقوف
لعدم المنافاة بين الصلوة والوقوف فالمصلي واقف فكان هذا مبنيا على وجه ابي يوسف ومعناه
ان في التغليس دفع حاجة ما هو المقصود من الاشتغال بالدعاء والتجرد عن فراغ القلب
قوله حتى روي في حديث ابن عباس رضي الله عنهما فاستجيب له دعاؤه الا انه حق الزنا في
المظالم **فان قلت** فما معنى ما ذهب اليه اهل السنة ان العاصي اذا مات بغير توبة فهو في مشيئة الله
تعالى ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه بقدر ذنبه **قلت** معناه والله اعلم انه لا قطع بالعفو من
العفو لاحد وانتفاء القطع لا ينافي الظن بالعفو والحديث لكونه من الآحاد يورث الظن بالعفو
فلا منافاة بين الحديث والمذهب وهذا هو الجواب عما جاء في الحديث لكونه من الآحاد من حوسب
عذب فقيل فاين قوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك العرض والعفو ومن نوقش في
الحساب عذب فهذا ايضا على ان العفو حتم ان الله تعالى وعد الحساب اليسير لكل من يعول له
واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا الا انه لما كان من الآحاد التي لا توجب
القطع لا ينافي القول بالمشيئة بمعنى عدم القطع بشيء من العفو والا خذ لقيام الدليل القطعي على التعليق
بالمشيئة كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجاء في الحديث ان النبي عليه السلام قال من
اصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله تعالى فهو الى الله تعالى ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه او نقول
الحديث محمول على ما بعد التوبة وحاصله ان الله تعالى وعد بقبول التوبة عن جميع امة نبينا صلى
الله عليه وسلم والعفو عن الجميع بعدها ولم يجعل التوبة في المشيئة والوجه هو الاول وان كان
سياق الحديث تأمل تدبر وجه احزان ما جاء من المذهب فهي قوي وما جاء في الاحاديث وجزاء
فهو علم وزيد بعلم يدل عليه حديث معاذ رضي الله تعالى عنه فانه كان رديف
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل تدري يا معاذ ما حق الله على العباد قال
الله ورسوله اعلم فقال عليه السلام حق الله على العباد ان لا يشركوا به شيئا وحق العباد
على الله ان لا يعذبهم اذا لم يشركوا به شيئا قال معاذ فلا ابشر به الناس قال لا فيتكلوا

وفيه نظر لان الجائز انما هو ترك الفتوى بما علم بالدليل ليلا يتكل العامة اما الفتوى بخلاف ما علم بالدليل
فباطل وعلى ما ذكرت من مذهب اهل السنة مع ثبوت العفو في حق الكل بدليل فتوى بخلاف
الثابت بدليل وانه لا يجوز بل الجائز هو السكوت عن الفتوى به **واجيب** بان الدليل الموجب
لكون العفو عن جميع السيئات موعدا ظنية وما يوجب كونه تحت المشيئة من قوله تعالى لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قطعي فيجب ان يعمل بموجب القطعي ويترك الظني الناطق بخلافه
وفيه ايضا نظر اما اولا فلان قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا دليل قطعي يوجب
كون الغفران عن الجميع موعدا والظني اذا وافق القطعي صار قطعيا واما ثانيا فلان قوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ليس بقطعي في تعليق الغفران فلا ينافي كونه موعدا الا ترى ان الرزق
موعد بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها مع انه قد علق بمشيئة في قوله يرزق من
يشاء **فالجواب** اما عن الاول فلان قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا يحتمل ان يراد لنوع الذنوب لا افراده
ولو سلم فالغفران هو التطهير عن الذنب اعم من ان يكون بالعفو او بالعقوبة وكونه موعدا لا يوجب
كون العفو موعدا ويجب المشيئة بما هو العفو دون المغفرة واما عن الثاني فلان قوله تعالى من
يشاء يوجب التعليق بالمشيئة الا ان قوله يرزق بمعنى يوسع الرزق وتوسيع الرزق معلق
بالمشيئة البتة **واجيب ايضا** بان الفاسق الذي مات بلا توبة مخصوص عن النصوص الناطقة
بوجوب العفو والغفران **وفيه نظر** لان الفرد المخصوص عن العام يجب ان يكون حكمه على
خلاف حكم العام وحكم العام هنا هو المغفرة والعفو فيكون حكم الفرد المخصوص الاخذ والعقاب
فلو كان مخصوصا لزم ان يكون العذاب حتما في حقه وهو يجب المشيئة فالعذاب ليس بحتم في حقه
فلا يكون مخصوصا عما يجب العفو وبالجملة ان كون مشيئة الله عبارة عن عدم العلم بالعفو او العذاب
في حقه وعدم العلم بشيء من العفو والعذاب في حقه لا يمكن تخصيصه عن عام حكمه العفو عن الذنوب
اذ لا منافاة بين العفو وعدم العلم فالعفو لاحتمال ان يكون مغفور الذنب ولا يكون عفوا معلوما
ودليل الخصوص يجب ان يكون معارضا للعام ولا معارضة الا بالمنافاة فحيث لا منافاة لا معارضة
فلا تخصيص لا يقال المنافاة متحققة بين العلم بالعفو وعدم العلم به لانا نقول كونه معلوم العفو
ليس من موجبات النص الناطق بوجوب العفو عن جميع الذنوب ولازم مقتضاه بل ذلك من ضرورة
وقوفنا عليه وكذا كونه غير معلق على المشيئة ليس من موجبات النص حتى يكون المعلق عليه مخصوصا
منه **وقال** بعض المهرة من العلماء انه لا منافاة بين المذهب وما يدل عليه الحديث من تحقق
غفران الجميع من الذنوب اذ المشيئة لا ينافي وقوع احد الجانبين **وفيه ايضا نظر** انه كان لا
ينافي احد الطرفين فلا خفاء انه ينافي كونه موعدا والدليل الثاني وقوع العفو موعدا محكوما بالوقوع
ويوجب كونه في المشيئة يقتضي ان لا يكون محكوما بالوقوع وبين الحكم به وعدم الحكم به ينافي يتحقق المنافاة
والله اعلم **قوله** ولهذا يثبت الركنية غير مسلم عندنا لانه ليس بقطعي الدلالة وان كان قطعي الثبوت وليد

ثبوت الركنية من كون الدليل قطعي الثبوت والدلالة جميعًا قوله ولو كان ركنا لما فعل ذلك وقد يقال ان
الركنية قد يسقط الركنية بالعذر الركنية الاقرار للايمان يسقط بعذر الاكراه وكذا ركنية النظم
للقران يسقط بالعذر التقديري عند ابي حنيفة ثم ان رخصة الترك بالعذر ينافي ان يكون ركنا اصليا
لا يحتمل السقوط بحال ولكن الاصالة لا يلزم الركنية اذ الركن قد يكون زايدا يحتمل السقوط بالعذر فيكون الوقوف
بالمزدلفة ركنا زايدا يحتمل السقوط عند العذر كالاقرار والنظم العربي قوله وهو ليس بركن فما ثبت بالقضاء
وهو الوقوف او مما ان لا يكون ركنا فان قلت نحن لا نقول بركنية الوقوف باقتضاء الذكر بل نريد بالذكر عند
المشعر الوقوف فيه اجيب بان النص ح يكون مادلا فيكون ظنيا والركنية لا تثبت الا بقطعي قوله
وهذا يصلح امارة الوجوب فان قلت وجب ان يفترض لان تمام الحج فرض وانه معلق عليه
اجيب بان تمام الحج ماهية فرض وما وصافه واجب كذا في الحاشية وفيه بحث لانهم تمسكوا بقوله
عم اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك على فرضية القعدة الاخيرة ايضًا وكذا تمسكوا
بقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه على فرضية الوقوف بعرفة والغاية التمسك به اذا لم
يحمل الحمل على التمام وصفًا وجوابه ان التمام عند الاطلاق وخلف المقام عن القراين ينصرف الى
التمام ماهية واما التمام وصفا فانما يحمل عليه عند تعذر الحمل على التمام ماهية وقد تعذر هنا
خبران قوله عم من وقف بعرفة فقد تم حجه وقوله عم من وقف معي هذا الموقف اي المزدلفة
فقد تم حجه فيحمل الاول على التمام ماهية والثاني على التمام وصفًا توفيقًا بينهما ولا يمكن العكس
لان الوقوف بعرفة ركن اجماعًا وفيه نظر لان المانع من القول بركنية ما ثبت لزومه
بدليل شرعي انما هو ظنية الدليل وذلك بنية البناء اذ الدلايل في حق النبي صلى الله عليه وسلم
كلها قطعية حق اجتهاده في الاخرة حتى لو يقر على الخطاء فلا يمكن ان يثبت الوجوب المقابل
للركنية بموجب الدليل وحمل الحديث على التمام وصفا يقتضي الى ثبوته بموجبه وانه باطل
فكان الحمل عليه كذلك قوله والافضل ان يكون من بطن الوادي عامر وبنا بابناء على صيغة
المجهول عامر وبنا من فعل الرسول عم فقد روي عن سالم بن عبد الله انه لما اراد الرمي
وقف في بطن الوادي وجعل يقول عند كل رمي حصاة بسم الله والله اكبر اللهم اجعلها
حجا مبرورا وذنبا مغفورا وسعيا مشكورا وهذا يدل على الافضلية المذكورة قوله ان
يأخذ مقدار الانملة مشكل لما ان المقصود قضاء التفث وازالة الدرن وبالاخذ بمقدار
الانملة لا يحصل هذا المقصود سيما اذا كان شعره طويلا قوله ولنا ان يكون محللا يكون جناية
في غيرا وانه كما محلق يعني ان الحلق محلل بالاجماع فلا يلتحق به غيره الا اذا كان مثله
من كل الوجوه ليثبت الحكم فيه بالدلالة والحلق نفسان كونه موقتا بيوم النحر وكونه جناية في غيرا وانه وارى
وان كان مثله في كونه موقتا هو النحر فهو مباين في كونه جناية في غيراوانه فلا يثبت الحكم بالدلالة في الكافي و
هذا لان التحلل عن العبادة انما يكون بما هو محظورها لا ركنها كالسلام في الصلوة قلت والحلق ليس بقاطع

للاحرام حتى لا يخرج عنه بالحلق في غيرا وانه فلا يكون كالسلام للصلوة ثم اعترض بدم الاحصار فانه
محلل وليس بمحظور للاحرام واجيب بان الاصل فيما شرع محللا ان يكون محظورا في غيراوانه
ودم الاحصار ليس باصل في التحلل وانما صير اليه لضرورة كذا في الشرح قوله ووقته ايام النحر لان
الله تعالى عطف الطواف على الذبح قال فكلوا منها ثم قال وليطوفوا والمعطوف في حكم المعطوف عليه فكان
وقتهما واحد وبيانه انه تعالى امر بالذبح مقيدا بايام النحر حيث قال ويذكروا اسم الله في ايام معلومات
على ما رزقهم من بهيمة الانعام اي ويذكروا اسم الله في ايام النحر على ذبح البهيمة ثم عطف عليه الطواف حيث
قال فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق فكان
الامر بالطواف مقيدا بايام النحر لان المعطوف في حكم المعطوف عليه فكان التقييد في المعطوف عليه تقييدا
في المعطوف وفيه بحث لان الايام المعلومة هي ايام عشر ذي الحجة عند ابي ح رح واخرها يوم
النحر وهو قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه فلا يستقيم الاحتجاج به لوقت الطواف عند ابي ح رضي الله
عنه وايضا المعطوف انما يتقيد بما المعطوف عليه اذا تقدم التقييد اما اذا تاخر فلا وهنا التقييد
بايام المعلومات متاخر عن المعطوف عليه فلا يلزم تقييد المعطوف به لا يرى ان الاعتاق بالنذر
غير مقيد بايام النحر مع انه ايضا معطوف على الذبح المعطوف عليه الا يرى ان النذر بالذبح دون
غيره ويمكن ان يجاب عن الثاني بان الذبح المعطوف مستفاد بقوله تعالى ما رزقهم لا بنفس قوله
فيكون المعطوف متاخرا عن القيد معنى كانه قيل في ايام معلومات اذبحوا وليطوفوا فيتقيد بالذبح
والطواف جميعا وعن الاول ان الايام المعلومات لما كان منتشرا بعشر ذي الحجة كان اوله يوم النحر
وقتا للطواف بالضرورة ثم الثاني والثالث مثله فيكون وقتا له ايضا دلالة ثم لما كان وقت
الطواف بايام النحر بدليل ظني لا يقيد المعطوف بما يتقيد به المعطوف ثابت بحكم الظاهر دون اليقين كان
محافظة الوقت المتقيد به المعطوف عليه واجبا لا فرضا فلو اخر الطواف عن ايام النحر جاز عن
الفرض لكنه لاطلاق قوله وليطوفوا لكنه ياثم لتركه الواجب فيجبر بالدم فان قلت فيجب
ان يجوز تقديم الطواف على ايام النحر ايضا لاطلاق النص اجيب بانه انما لا يجوز بالاجماع على
عدم جواز تقديمه عليها فان قلت لما كان الايام المعلومات هي عشر ذي الحجة عند ابي ح رح
واكثر المفسرين رحمهم الله ان يكون العشرة بتمامها وقتا للطواف وانه ليس بوقت له
اجماعا قلت تفسيرها بعشر عند الاكثر ان كان يوجب ان يكون العشرة بتمامها وقتا له
تفسيرها بايام النحر الثابت على التفسير عند البعض يقتضي ان لا يكون الكل وقتا فسقط غير
النحر لا احتماله الاحتمال في يوم النحر لانه ثابت على التفسيرين فيكون وقتا له ثم الثاني والثالث
كذلك بدلالة لان الكل ايام العيد قوله والطواف مرتب على الوقوف فاما يدخل وقته بعد انتهاء
وقته وفيه بحث لان الترتيب على وقت الوقوف فيدخل وقت الطواف بعد انتهاء وقت
الوقوف غير ان الترتيب بين وقت الوقوف والطواف ثبت بالاجماع قوله فان كان سعى

كورا

على انه يرد ان دخول وقت الطواف بعد انتهاء وقت الوقوف لا يصح في الترتيب
ان دخل وقته مع الاول الا انه لا يصح
د دخلت الطواف مرتب

الصفا والمروة عقيب طواف القدوم ثم يرمل في هذا الطواف ولا يسعى وفي الذخيرة اذا قدم يوم النحر
مكة وطاف طواف القدوم وسعى بين الصفا والمروة وبقي على احرامه الى قابل فطاف يوم النحر طواف الزيارة
فالسعي الذي وجب في طواف القدوم يقع عن طواف الزيارة وانه قدم مكة بعد يوم النحر وطاف للقدوم
وسعى بين الصفا والمروة وبقي على احرامه الى قابل وطاف يوم النحر عليه ان يسعى بين الصفا والمروة
فالسعي الذي وجد في طواف القدوم لا عن سعي طواف الزيارة هذا كلامه فهذا يدل على انه انما يكتفي بسعي
طواف القدوم عن السعي في طواف الزيارة اذا كان طواف القدوم في اشهر الحج في تلك السنة ام في سنة اخرى
اما اذا لم يكن فلا فعلم ان المسئلة ليست بمطلقة واما في التعليل بقوله لان السعي لم يشرع الا مرة نوع
تامل قوله ويكره تاخيره عن هذه الايام لما بيناه انه موقت بها فان قلت لما كان موقتا بهذه الايام حرم تاخيره
عنها كساير العبادات الموقتة قوله بانه اراد بالكراهة هي الحرمة سماها الكراهة لثبوتها بنوع اشتباه
والدليل عليه لزوم الدم بالتاخير ولو لم يكن التاخير حراما لما وجب قوله ولان العبادة قد انتهت
فيقال الدعا خلف الصلوة مستحب مع ان انتهاء العبادة لا ينافي استحباب الدعا وفيه بحث ولان ليلة
النحر وقت الوقوف والرمي يترتب عليه فيكون وقته بعد ضرورته قوله وقد بيناه وجوابه ان الرمي
متخر وانفصال الاوقات ما يتخلل بين العبادتين فيكون هو الاوجه بالدعاء فيه بخلاف الصلوة فانها غير
متجزية فلا يمكن الدعاء في اثنائها فيكون ما بعدها من الوقت افضل للدعاء قوله فيثبت اصل الوقت لما روي
بما روي انه رخص للرعاء ان يرموا ليلا والافضلية بالنافي اي بما روينا من قوله عليه لا ترموا
جمرة العقبة الا مصبحين وهذا بيان مذهب الشافعي رح والافضل الوقت عندنا بعد طلوع
الشمس ولكنه لا يقع موقعه وكان ينبغي ان يذكر هذا عند بيان قول الشافعي رح وفيه بحث فانه
اخر الى الليل رماه ولا شي عليه لحديث الرعاء لان اليوم لما كان وقتا للرمي فالليل يتبعه كليلة
النحر تجعل تبعا ليوم عرفة في حكم الوقوف كذا في الكافي قوله لانه ينافي الاصل المذكور في باب الاعتكاف
ان كل ليلة يتبع اليوم الذي بعدها حتى لو دخل في اعتكافه فابتداؤه من الليل وفيه بحث فيرمي
ماشيا ليكون اقرب الى التضرع قوله لما روي ان الافضل في الوقوف بعرفة ان يقف على راحلته
اقتداء برسول الله صلعم فانه وقف على ناقته ولان فيه فراغ القلب من خدمة الراحلة فيكون الرمي
راكبا افضل لانه عم رمى الجمار راكبا ولما فيه من فراغ القلب وما ذكر من كونه قريبا الى التضرع
مشترك بينهما فلا بد من بيان الفرق قوله وبيان الافضل ما روي عن ابي يوسف رح فانه حكي عن
ابراهيم ابن الجراح قال دخلت على ابي يوسف في مرضه ففتح عينه فقال الرمي راكبا افضل
ام ماشيا فقلت ماشيا فقال اخطات ثم قلت راكبا فقال اخطات ثم قال كل رمي بعده وقوف
فالرمي ماشيا افضل فقمت من عنده فلما انتهيت الى باب الدار سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه
على العلم كذا في الشرح فان قلت ما وجه اشتغال ابو يوسف رح بهذه المسئلة من بين ساير المسائل في
هذه الحالة قلت شرع الرمي في الاصل لذب الشيطان فانه لما وسوس الى ابراهيم عم حين اراد

ان يذبح ابنه اسماعيل عم رمى اليه الاحجار وابو يوسف رح كان محتضرا ووقت النزع وقت مداخلة
الشيطان فتذكر مسئلة الرمي الذي شرع لذبه في هذه المسئلة فاعرف هذا مما سنح به خاطري بفضل الله
وعونه قوله وكان نزوله قصدا هو الاصح احترازا عن قول ابن عباس رض فانه كان يقول
ليس النزول سنة ولكنه موضع للنزول فيه رسول الله عم اتفاقا وقالت عايشة رضي الله
عنها نزول الابطح ليس بسنة انما نزل به رسول الله صعم لانه كان اسمح لخروجه اذا خرج وهذا
قول الشافعي رح قوله ولنا ان البداية تنبئ عن الصحابة وقد اشتركا في هذا المعنى
فان قلت هذا القياس في اللغة لان حاصله ان البعير انما يسمى بدنة لضخامته
وهذا المعنى موجود في البقر فيجب ان يسمى بدنة ومثله فاسد عندنا حتى لم يجوزوا تسمية ساير
المسكرات باسم الخمر حقيقة مع ان اشتراك الكل في مخامرة العقل قلت كانه تعليل الرمي
خرج على مذهب الشافعي رح فانه يجوز اثبات الاسامي اللغوية بالقياس حتى سمى ساير
المسكرات باسم الخمر بين الكل وحكم بانها خمر وادخل في قوله تعالى حرمت عليكم الخمر قوله والصحيح
من الرواية كالمهدي جزوا قلت روي عن جابر رضي الله عنه قال نحرنا مع رسول الله صعم البقرة
عن سبعة والبدنة عن سبعة وان كان من اهل اللسان وقد عطف البدنة على البقرة ولو
يكتفي بالبدنة لتناول البقرة والبقر جميعا فعلم ان اسم البدنة بالبقر وصحة رواية الجزور
لا ينافي صحة رواية البدنة قوله فهو محجوج عليه لما روينا وهو انه عم وقف بعد الزوال لكن لمالك
رح ان يقول وقوفه عليه بعد الزوال لا ينافي ان يكون ما قبل الزوال وقتا وقد قال النبي عم
الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه والنهار اسم يتناول ما بين طلوع
الفجر الى غروب الشمس والله اعلم باب القران المحرمون انواع مفرد بالحج وهو ان يحرم به
من الميقات او قبلها ومفرد بالعمرة وهو ان يحرم بها من الميقات او قبلها وقارن وهو
ان يجمع بينهما بالاحرام من الميقات او قبله في اشهر الحج ومتمتع وهو ان يحرم بالعمرة
في اشهر الحج او قبلها ثم يحج من عامه ذلك قبل ان يلم باهله الماما صحيحا والقران افضل ثم
التمتع ثم الافراد قوله ولنا قوله عم يا ال محمد اهلوا بحجة وعمرة معا وما روت عائشة رض
انه عم افرد بالحج فمعارض بما روى علي بن مسعود وعمران بن حصين رضي الله عنهم انه عم قرن
الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى سعيين وعن انس رض انه عم قال لبيك بحجة وعمرة
معا واذا في الاحرام يستحباب ثم عدم شرعية التمتع والقران للمكي بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن
اهله حاضري المسجد الحرام يشير الى ان العزيمة هو الافراد واما التمتع والقران انما شرعا
رفقا في تخفيفا عليه والمكي لا يحتاج الى التخفيف فلو شرع في حقه الا الافراد فلو كانت
العزيمة هو القران والتمتع لم يكن لعدم شرعيتهما في حق المكي وجه قوله والمقصد بما
روي عن عمر لا عليه السلام القران رخصة في قول اهل الجاهلية ان العمرة في

اشهر الحج من الحج الفجور قلت **قوله** بل المقصد به نفي كونه عزيمة اذ لو كان القران عزيمة لم يكن لعدم شرعيته
في حق المكي وجه فعدم شرعيته في حقه دليل ظاهر على ان المراد بالرخصة حقيقة الرخصة لا نفي قول
اهل الجاهلية **قوله** لان المراد من قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان تحرم بهما من دويرة اهلك مشكل لظهور
ان من احرم بالعمرة من داره واتى بافعالها ثم احرم بالحج من داره واتى بافعاله صدق عليه انه احرم بهما
من دويرة اهله كما يصدق ذلك على من اتى بافعالهما باحرام واحد من دويرة اهله وذلك ان الواو
والتثنية لا يقبل المقابلة بين السنين وايقاع الفعل في زمان واحد حتى يفيد قوله واتموا الحج والعمرة
والتفسير المذكوران باتي بافعالهما باحرام واحد من دويرة اهله حتى يكون القران مذكورا في
القران بل المراد ان يحرم بهما من دويرة اهله سواء افرد كلا باحرام او جمعهما باحرام واحد لان
حرف الواو لا يتعارض للمقارنة والترتيب بل هي لمطلق الجمع فيفيد قوله اتموا الحج والعمرة الامر باتمام الحج و
العمرة اعم من ان يتمهما باحرام او احرامين وبالجملة ان المعطوف والمعطوف عليه بحرف الواو قد
يقصد كل منهما بالحكم وهو الكثير الغالب وقد يقصد المجموع من حيث المجموع نحو السكنجبين خل وعسل
وما نحن فيه هذا المجموع واما ما قصد هنا لا يفيد الاية اشتراط الجمع والعمرة والحج في احرام واحد لا تمامها اتمام
الاول فظاهر حيث يكون المعنى اتموا كل واحد من الحج والعمرة بالاحرام من دويرة اهله وكذا الثاني حيث
يكون المعنى اتموا المجموع من الحج والعمرة واتمام المجموع كما يتحقق بالجمع بينهما بالاحرام من دويرة اهله يتحقق
بافراد كل واحد منهما بالاحرام من دويرة اهله ايضا لان ايقاع الفعل على المجموع لا يفتقر الى ان يوقعا عليهما
بمرة فكذا هنا من اتم الحج بالاحرام من داره واتم العمرة بالاحرام من داره ايضا فهو ممتثل بالامر باتمام الحج والعمرة
بالتفسير المذكور لا يقال الاية مطلقة وهي باطلاقها يتناول اداء افعال العمرة والحج باحرام واحد
ايضا فيكون القولين مذكوران في النص بحكم الاطلاق لانا نقول ذكر المطلق ليس بذكر بشيء من انواعه
وافراده لانه لا يتعرض لشيء منه ولا ذكر بدون التعرض بل المطلق صادق على كل من افراده وانواعه
والقصد ليس من باب الزكوة الا يرى انه لا يصح استثناء شيء من الافراد والانواع من المطلق حتى لا يجوز
ان يقال اضرب رجلا الا زيدا والا رجلا كوفيا **قوله** وان اخر ذكرها في الدعاء والتلبية لا باس به
لما روي انس رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قال لبيك بحجة وعمرة معا فقدم ذكر الحج **قوله** وهذه افعال العمرة اي
انما ينبغي ان توجد في العمرة ولكن بعضها فرض وهو الاحرام والطواف وبعضها واجب وهو السعي بين
الصفا والمروة وبعضها سنة وهو الرمل بالثلث الاول من اشواط الطواف وسياتي زيادة
كلام في كون في الطواف واجبا **قوله** ويتحلل بالحلق عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى
بالذبح لا بالحلق بقوله عليه السلام فلا احل حتى انحر **قوله** تاويله حتى انحر ثم احلق بعده وهذا
لان التحلل من العبادات يكون بما لو فعل في اثنائها كان جناية كالكلام في الصلوة وذا بالحلق دون الذبح كذا في
الكافي **وفيه بحث** لان كلمة حتى للغاية فيجب ان يكون ما بعدها غاية فلو اوله بما ذكر فلا يخلو اما ان
يكون الغاية هو النحر او الحلق او المجموع منها او كل واحد بانفراده لا سبيل الى الاول حيث يخرج

ان ينتهي الاحرام بالنحر ومن ضرورته حلوله قبل الحلق ضرورة تحقق النحر الذي هو غاية قبله ولا الى الثاني
حيث لم يستقم ادخال حتى التي للغاية على النحر لعدم انتهاء الاحرام به بل يجب ادخالها على الحلق لوجوب ادخالها نها
على الغاية وقد ادخلت على النحر ولا الى الثالث لان النحر والحلق فعلا يترتب احدهما على الاخر حيث يتحقق النحر
ثم يحلق فلو جعل المجموع منهما غاية لا يثبت الحل ما لم يوجد فيبقى محرما بعد النحر قبل الحلق بالضرورة اذ
الغاية وهي المجموع لم يوجد بعد فيكون النحر حلة المغيا فاستحال ان يكون غاية فيلزم ان يكون
الغاية هو الاخير الفعلين لا المجموع منهما ولا الى الرابع لاستحالة ان يكون الشيء مغيا بغايتين لانه اذا
انتهى باحديهما استحال ان ينتهي بالاخرى بعده وليس هذا مثل قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره حيث زيد
عليه الدخول بالخبر المشهور وجعل في تقدير حتى تنكح زوجا ويدخل هو بها لان النكاح من التصرفات الشرعية
التي لها حكم الجواهر فيمكن ان يجعل النكاح غاية لكن بشرط ان ينضم معه الوطي فيكون غاية على اعتبار
البقاء اذا انضم اليه الوطي بخلاف النحر فانه فعل يتلاشى كما يوجد ولا يبقى لا حقيقة ولا اعتبارا حتى يمكن
ان يجعل غاية على اعتبار حالة البقاء اذا انضم معه الحلق فتاويل الحديث بما ذكر ابطال الموجبة لا من قوله
الى تجملة لا يقال ان النحر من حيث انه قطع العروق ان كان يتلاشى كما وجد فهو من حيث انه قربة يوجب
الثواب في حكم الجواهر حتى يبطل الا فساد بالرياء والاولو انذر والعياذ بالله فجاز ان يجعل غاية في
حالة البقاء عند انضمام الحلق معه كالنكاح للحرمة الغليظة لكن يشترط معه يتكامل به تحلل النحر
من حيث انه لا ينافي معه الاحرام ويجتمع معه لما يصلح محللا حتى يجعل اصلا ويجعل ما هو المؤثر فيه
تبعا بل يجب العكس **قوله** ولانه لا تداخل في العبادات ولا يقال يتحد في سجدات التلاوة يدخل بعضها في
بعض وهي عبادة لان التداخل هناك في الاسباب دون العبادات على ان التداخل فيها ثبت
بالاجماع دفعا للحرج فلا يقاس عليها غيرها **قوله** ودخل وقت العمرة في وقت الحج اي دخل بعض
وقت العمرة في وقت الحج والا فوقت العمرة جميع السنة ووقت الحج اشهر الحج لا غير ودخول الاكثر
في الاقل مستحيل ولقائل ان يقول لا معنى لدخول وقت العمرة في وقت الحج الا ان يؤدي افعالها نها
في الوقت الذي فيه افعاله واداء افعالهما في وقت واحد لا يتصور الا بالتداخل في الافعال اذ لو وقع
اداء كل منهما بفعل آخر لزم ان يؤدي افعال العمرة في وقت وافعال الحج في وقت اذ الوقت الواحد صح
لا يصلح لادائهما فعلين مختلفين فالتداخل في الوقت يستلزم التداخل في الافعال فيكون
التاويل عينا لنا لا لنا الا ان يراد بدخول وقت العمرة في وقت الحج اتحاد وقتهما من حيث النوع
دون الفرد وذلك بان يكون اشهر الحج وقت للعمرة كما هو وقت للحج فيكون الحديث هنا
ما زعم اهل الجاهلية من ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور او يقال معنى دخول وقت العمرة
في وقت الحج هو صحة ادائها في وقت يصح فيه اداؤها ثم يشكل بان دخول وقت العمرة
في وقت الحج ينبئ عن تبعيته وقتها لوقته ومعلوم ان وقتها جميع السنة ووقته اشهر الحج
لا غير والعمرة في خمسة ايام اولها يوم عرفة مكروهة بخلاف الحج فلو كان وقت العمرة

تابعا لوقت الحج لتعين اشهر الحج وقتا لها كالتبعية وقتا لها وكما ذهب العمرة في خمسة ايام كما لم يكن
الحج قوله وتركه لا يوجب الدم لتقريبه او لجلاله ان الشيء جاز ان يكون مستحبا او مباحا ويكون صفته
واجبة الا يرى ان البيع مباح والمحافظة على المساواة في الاموال الربوية واجبة وكذا النكاح
سنة ومحافظة احد الاعداد الاربعة واجبة وله نظير فجاز ان يكون التحية سنة ويكون
المحافظة على محله واجبة وجوابه ان المحافظة على الحل هنا لو كان شرطا لكان شرطا لوقوعه سنة
لا شرط حل المباشرة ان الطواف حلول في اي وقت اي في غاية الاحرام انه لو لم يحافظ على الحل لم يقع الطواف
سنة وعدم وقوعه سنة لا يوثر على تركه ولو تركه لم يكن عليه شيء فعند عدم وقوعه سنة اولى ان
لا يكره شيء بخلاف المحافظة على وقت الطهر الخالي عن الجماع فانه شرط لحل الاقدام على الطلاق وكذا
رعاية المماثلة في بيع الاموال الربوية فيكون خائبا بتركه قوله ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة
قلت البدنة عندنا يتناول البقر والابل جميعا فلو قال شاة او بدنة او سبعها لكان اولى وجهه
فلو اراد بالبدنة في قوله او سبع بدنة فيجب ان يراد به ما يتناول البقر ايضا وان سبع البقر
ايضا يجزيه وعن هذا اظهر البدنة ولم يقل او سبعها قوله الا ان الافضل الخ جعل التاخير هنا
مستحبا مطلقا وشرط في التيمم ان يغلب على ظنه ان يجد الماء في اخر الوقت لان اداء الصلاة
في الوقت المستحب مستحب فلا يترك هذا المستحب الا اذا غلب على ظنه انه وجد الماء في اخر الوقت
وهنا الواجب لا يفوته مستحب فيستحب له التاخير حالا ان يقدر على الوصل قوله ان معناه
رجعتم عن الحج اي فرغتم اي الفراغ سبب الرجوع الجاهل وقد يناقش فيه بامتناع ذكر
المسبب وارادة السبب ويجاب بانه جائز عند الشافعي رحمه الله حتى جاز استعارة اللفظ
الطلاق للعتاق مجازا لان زوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة فالكلام الزامي وكان ذكر
جائز عند اختصاص المسبب بذلك السبب والرجوع عن المقصد لا يكون الا بالفراغ عن الغرض
الذي وقع الفصل له غالبا وبان المراد بالعلة بسبب العلة اذ الفراغ علة الرجوع ثم الرجوع
الموجب لترك الحقيقة هو دلالة هذا النص فانه ما شرع الصوم بعد الرجوع الى اهله الا تيسيرا
عليه اذا الصوم في وطنه احق منه في السفر فلو لم يجز الصوم عن البدل اذا صامه في مكة
بعد الفراغ من الحج لضاق الامر عليه فيكون تعسرا ولم يعود على موضعه بالنقض فيكون
يجب تاويل الرجوع بالفراغ ولانه لو اقام بمكة وصام سبعة عن البدل يجزيه اجماعا قوله
فكان الاداء بعد السبب فيجوز قلت سبب وجوب الصوم هنا كذلك دون الفراغ فلا وجه
لما ذكر من المراد بالرجوع الفراغ فيكون الاداء بعد وجوب السبب بل الظاهر ان يقال فكان
الاداء في مكة بعد الفراغ من الحج اذا بعد الشرط الذي علق عليه الاداء فهو الفراغ عن الحج فكان
السبب هنا الشرط ووجد بعد المضي قوله ولنا النهي المشهور عن الصوم في هذه الايام وهو قوله
عليه السلام صوموا في هذه الايام فيقيد به النص المقتضي لوقت الحج بما وراء هذه الايام ولنا

لا يتقيد النهي المشهور بالنص المقتضي لوقت الحج لانه محرم فجعله متاخرا اولى قوله ويدخله
النقص اي ان لم يتقيد النص بهذا النهي فيدخل النقص بالنهي فلا يتادى به ما وجب كاملا
كقضاء صوم رمضان وفيه بحث لانه اذا لم يتقيد به النص وجب ان يجوز الصوم في هذه
الاوقات الا يرى ان النص المقتضي لوقت العصر لما لم يتقيد بالنهي الوارد عن الصلاة في
الاوقات المكروهة صح اداء العصر فيه وحاصله انه اذا لم يتقيد به كان جميع وقت الحج وقتا
لادائه كما ان جميع وقت العصر لادائه فيصح الاداء في الوقت المكروه كما صح اداء العصر فيه
اذ لا مانع من الاداء في الوقت المكروه انما الممنوع هو القضاء لانه اذا ادى فقد ادى
ما وجب ولا كذلك اذا قضى والتقصي عما قاله مالك رحمه على تقدير ان يتقيد النص به
مشكل الا ان يقال الاداء انما يجوز في الوقت المكروه اذا كان السبب هو الوقت اما
اذا كان امرا آخر فلا يرى انه لو تلا آية السجدة في الوقت الصحيح ويسجد في وقت
مكروه لا يجوز مع ان السجدة اداء لا قضاء فكذا هنا السبب لوجوب الصوم هو
القران فيجب كاملا فلا يتادى في الوقت المكروه او يقال النكتة الثانية بناء على
كون ايام التشريق من وقت الحج بارادة وقت ان الزيارة اختصاصا بالحج يجب ان يفوت بفواته
وايام التشريق ليست كذلك لجواز تاخير الطواف عنها فيكون الصوم فيه قضاء ولا قضاء
يجوز في الوقت المكروه باب التمتع قوله التمتع افضل من الافراد بل عدم شرعية
التمتع في حق المكي بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام دليل ظاهر على
افضلية الافراد وكون التمتع رخصة قوله ومعنى التمتع الترفق باداء النسكين في
سفر واحد فانه لو اتى بالعمرة او اكثرها قبل اشهر الحج ثم حج من عامه ذلك لا يكون متمتعا
وكذا لو اعتمر في اشهر الحج من سنة وحج في سنة اخرى في سفر واحد لا يكون متمتعا والاصل
في ذلك كله قوله الى الحج فان الى هذا بمعنى مع ان من الحج جامعا والمعنى بأكمل الطوف
انما يحصل اذا اتى بافعالها في سفر واحد وسنة واحدة في اشهر الحج والمطلق من كل شيء ينصرف
الى الكامل بعبارة اخرى ان في الى الحج بمعنى الى الحج ان يجمع بينهما والحج نفلا غير مراد اجماعا قوله
ولانهما لما كان لهما تحرم بالتلبية كان لها تحلل بالحلق كالحج وقد يقال افعال العمرة والحج غير متفق
فلا يحتمل المقايسة فكانه تمسك بالدلالة فان التحريم للعمرة كالتحريم للحج من وجه وثبوت الحكم
لاحد المثلين ثبوت في الاخر وقد ثبت التحلل بالحلق لتحريم الحج فيثبت ذلك لتحريم العمرة ايضا
قوله ولان المقصود هو الطواف لان الركن في العمرة فيقطعها عند افتتاحه وقد يقال
لو كان القطع لما هو الشروع فيما هو المقصود لزم ان يقطعها الحاج بالوقوف بعرفة لان المقصود
بالحج لكونه معظم اركانه قوله ولهذا اي ولاجل ان المقصود هو الطواف يقطعه الحاج عند
افتتاح الرمي لان الرمي من واجبات يوم النحر والطواف فرض فيه فكان الرمي من توابع

الطواف اذ الواجب التبع للفرض فالشروع فيه شروع في الطواف الزيارة من وجه قوله الا انه
يرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده لان هذا اول طواف له في الحج بخلاف المفرد لانه سعى مرة بعد
طواف التحية وفيه اشارة الى ان المتمتع لا يطوف طواف التحية لانه لما دخل صار هو والمكي سواء
لا تحية على المكي وكذا هذا بخلاف القارن لانه محرم بالحج حين دخل مكة فلم يصير في معنى المكي فيطوف
طواف التحية ولا كذلك هناك لانه صار في معنى المكي في حق الميقات المعنى كذا ذكره شيخ الاسلام ثم قال ولو كان
المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعى يعني طاف للتحية وسعى بعده قبل ان يروح الى منى لم يرمل في طواف الزيارة
ولا يسعى بعده لانه قد اتى به مرة اشارة الى ان المتمتع كالمفرد في شرعية طواف التحية وانه لو فرق بينهما فان كان
منهما او طاف للقدوم ورمل فيه وسعى بعده لا يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعده والا رمل فيه وسعى بعده
اولا ومن قوله بخلاف المفرد يشير الى ان المتمتع يفارق المفرد في شرعية طواف التحية فاخر الكلام ينافي اوله
ولا يمكن ان يحمل على ان طواف القدوم سنة في حق المفرد جائز في حق المتمتع جاز الرمل في طواف هو يعاد
السعي بعده لا يسقطان في طواف الزيارة لانه ليس من اعمال الحج قوله وان صامها بعدما احرم بالعمرة
قبل ان يطوف جاز عندنا خلافا للشافعي فان عنده لا يصام الا بعد الاحرام بالحج قوله بعد انعقاد
سببه فان قلت سببه التمتع وانه لا يصير متمتعا الا ان يعتمر ويحج من عامه ذلك فيجب ان يشترط
الاحرام بما القائم مقام الافعال لا فقضائه اليها ليصير متمتعا بحجة توضيحه ان التمتع هو الترفق
بالنسكين في سفر واحد وذلك بان يجمع بين العبادتين والجمع بينهما لا يتحقق الا باداء افعال العمرة والحج
جميعا ولهذا شرط الفراغ عن افعال الحج لصيام سبعة ايام ولا وجه لاشتراط سوى انه سببه
التمتع وانه لا يتحقق الا باداء افعال العمرة والحج جميعا الا انه اكتفى بصيام ثلثة ايام باثنان الافعال
حكما وذا بالاحرام المقتضي الى وجودها لانه لو شرط لها الفراغ والافعال حقيقة لوجب تاخيرها عن ايام
النحر عن وقت الحج وقد امرنا باداها فيه حيث قال بالحج قوله ومعنى الترفق باداء النسكين في سفر واحد هنا
فيما اخذ لابد منه وهو ان يقول الترفق باداء النسكين في اشهر الحج في سنة واحدة في سفر واحد فانه
لو اتى بالعمرة او اكثرها قبل اشهر الحج ثم حج من عامه ذلك لا يكون متمتعا وكذا لو اعتمر في اشهر الحج من
سنة اخرى في سفر واحد لا يكون متمتعا وجوابه انه وان صار متمتعا باداء افعال العمرة والحج
ركن مستندا الى اخر العمرة فلو صام بعدما احرم بها ثم احرم بالحج فاتى بافعاله فقد صام بعد السبب
كما ان السبب للزكوة هو النصاب الحولي ولكنه اذا تم الحول يصير حوليا من اول السنة فيقع
المودي زكوة هذا والكلام بعد محافظته اذ التمتع هو الحج قوله والمراد بالحج المذكور في النص
اذ الحج لا يصلح ظرفا وقد يقال الحج عبارة عن الافعال المعهودة فيمكن ان يجعل في بعض هو اي بعض
افعال الحج ومن حج بحرم بالحج ثم يشرع في افعاله فلا يقع الصوم فيه حيث لم يقض بعض افعاله فلما
احتمل النص التاويلين يقتضي احدهما ان يقع الصيام بعد احرام العمرة قبل ان يحرم بالحج والثاني
يقتضي ان لا يقع الا بعدما اجرم بالحج فالاحتياط في اشتراط احرام الحج ليخرج عن العهدة بيقين قوله

الا انه لا يتحلل لقوله عم من ساق الهدي فليس له ان يتحلل قوله لا يتحلل حتى يحرم بالحج قلت كلمة حتى
للغاية والنهاية فيقتضي قوله حتى يحرم بالحج بعد قوله لا يتحلل ان يتحلل عن العمرة بالاحرام بالحج لان حكم
الغاية يجب ان يكون خلاف حكم الصدر وانه لا يتحلل عن احرام العمرة باحرام الحج او بعده بشيء
آخر بل يتحلل عن احرام العمرة والحج بالحلق كما صرح به قوله واذا حلق يوم النحر فقد حل من الاحرامين
لان الحلق محلل في الحج كالسلام في الصلوة فيتحلل عنهما والاولى هنا ان يقال الا انه لا يتحلل قبل ان يحرم
بالحج فكانه اتى بقوله لا يتحلل حتى يحرم بالحج عن عدم التحلل قبل الاحرام بالحج ولم يرد به ما هو حقيقته
حتى يتامل قوله لقوله عم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وجعلتها عمرة كان
النبي عم تمتع وساق الهدي فلما فرغ من افعال العمرة امر اصحابه ان يحلقوا رؤسهم ويحلوا وهم متحيرون
ان النبي عم هل يحل من العمرة ام يفتتح بافعال الحج فقال عم لو استقبلت الخ يعني لو علمت في ابتداء
شروعي في العمرة ما استدبرت اي لو علمت ان هذا العارض يعترض لي في هذا الوقت لما سقت
الهدي وجعلت ما اتيت به عمرة وتحللت فلعل شانكوا عرض للنبي عم فاحتاج الى التحلل قبل
مجيء اوانه فقاله عم بيانا انه ينبغي التحلل عند سوق الهدي قيل معنى لو علمت اول امري ما علمت في اخر
امري وذلك ان اهل مكة منعوهم عن بيت الله وكان عم معه الهدي فقال لو علمت في الابتداء انهم
يمنعوننا ما سقت الهدي ورفضت الاحرام كما رفض غيري وعلى هذا المعنى التمسك بالحديث على
ان المتمتع السائق لا يتحلل بعد الفراغ من العمرة غير ظاهر قوله لما فيه من المسارعة وزيادة المشقة
قلت ذكر في الكافي ان تقديم الاحرام قبل اشهر الحج مكروه لانه لا يامن مواقعة المحظورات اذا طال
مكثه في الاحرام وهذا يقتضي ان يكون الافضل في الاحرام هو التاخير دون التعجيل لانه لا يامن مواقعة
المحظورات اذا عجل فقد حل من احرامه فان قلت فيه اشارة الى انه يبقى في احرام العمرة حتى يحلق في
يوم النحر فانه مشكل حيث يلزمه دم اذا جنى قبل الحلق ولو كان احرامه باقيا لزمه دمان دم لجنايته
في احرام العمرة وآخر لجنايته في احرام الحج اجيب بان احرام العمرة لا يبقى الا في حق التحلل
والجناية على مثل هذا الاحرام لا يوجب الدم الا يرى ان جناية القارن بعد الوقوف بعرفة لا يبقى
الا في حق التحلل كاحرام المفرد بالحج بعد الحلق وانما يقضي الجناية على الاحرام اذا كان باقيا
في حق الافعال قوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران وفي الكشاف ومن تمتع منهم او قرن كان عليه
دم وهو دم جناية لا ياكل واما القارن والمتمتع من اهل الآفاق فدمهما دم نسك ياكلون منه وقد
لفظه وذكر الشارح عن الاسرار ان التمتع لا يتصور في حق المكي لان ايام الذبح يوجد بينهما يعني المتمتع الذي
يقيم في اشهر الحج ثم يحج من عامه ذلك قبل ان يلم باهله الماما صحيحا والمكي الماما صحيح بينهما فلا يكون متمتعا واذا
لم يتصور التمتع في حقه كيف يجب عليه دم بسببه وبعبارة اخرى ان التمتع هو الترفق باداء النسكين في
سفر واحد والسفر لا يتصور في حق المكي فلا يتصور التمتع في حقه دم التمتع لم المقصود في حقه ان يقيم
بالحج في اشهر الحج من سنة واحدة وهذا القدر ليس بمرعي في حقه حتى عليه دم الجناية والله اعلم

صح [illegible] ما ليس [illegible] في اشهر [illegible] ان كان [illegible] الاحرام [illegible]

قوله ولحجة عليه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وذلك اشارة الى التمتع عندنا
وعندنا الشافعي رح الى الحكم الذي هو وجوب الهدي او الصوم وهم يوجب عليه شي وقولنا احق
اذ لو كان كذلك يقيل على من اذا التمتع شرع لنا ان شئنا فعلنا والا لا زمنا الدم والصوم بعد
الشروع لو ختيار لنا فيه كذا في الكافي ولقائل ان يقول انما يجب كلمة على اذا جعل ذلك اشارة
الى وجوب الهدي او لو جعل اشارة الى شرعية فاللام مركزه لانه شرع لنا اذ المقصود الاصلي
من شرع العبادة نفع العباد واحراز الثواب اما قصور رح بالاسمه فيراد الجمع وقتا قوله
ان العود مستحق عليه ما دام على نية التمتع يشير الى انه لو فسخ نية التمتع قبل ذلك ولا يبقى
العود مستحقا عليه ولكن التمتع لو كان قابلا للفسخ في حق من ساق هديه لما تأسف النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله لو استقبلت من امري الخ فهذا يشير بلزوم اتمام ما قصد من التمتع
عند سوق الهدي وعدم جواز فسخ نية التمتع والاقتصار على افعال العمرة وذلك ظاهر
قوله عند عدة من التابعين اعني ابن عمر وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء وطاوس
وابراهيم قوله واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وفايدة توقيت الحج بهذه الاشهر
ان شيئا من افعال الحج لا يصلح الا فيها وكذا الاحرام عندنا الشافعي رح وعندنا وان انعقد لكنه
مكروه كذا في المدارك واعترض بان الطواف من اركان الحج وانه يجوز في جميع ايام النحر واليوم الثاني
والثالث بل العاشر ايضا في رواية ليس من وقت الحج وكذا رمي الجمار من افعال الحج وانه يؤدي بعد
عشر ذي الحجة الا ان يقال الحصر في قوله الا فيها اضافة كانه حصر بالنسبة الى انه لا يجوز تقديم شي من
الافعال عليها ثم الظاهر ان معنى التاقيت هو ان الحج لا يفوت بترك الاحرام والوقوف فيها وان
اكثر افعالها من وقت بها لزوما وعلى وجه الافضلية والطواف ان لم يوقت بها لزوما فهو موقت
بها افضلية واما رمي الجمار فرمي اول يوم موقت بها ورمي اليوم الثاني من خصي الاول فكان تبعا له
واحدة حتى لو ترك جمار جميع الايام لزمه دم واحد فكان ناقت اصل الجمار بها كتاقيت الكل قوله
ولان الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة هذا دليل على اقتصار وقت الحج على الشهرين وعشر ذي الحجة
يعني ان ظاهر النص وان كان يقتضي ان يكون ثلثة اشهر لكن لا يمكن العمل به الا ان الحج يتم
هذا المقام بقوله ان المراد بعشر ذي الحجة هي عشر ليال كما ذكر في جوامع ابي يوسف رح ويدل عليه
قوله وعشر بتذكير العدد قوله ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات مشكل لانه جاز ان يكون
الفوات باعتبار توزيع الافعال على الاوقات واختصاص بعض ببعض وفيه فان قلت
وهو شرط عندنا واشبه الطهارة اجيب هو شرط فاشبه التحريمة في الصلوة فلا يجوز تقديمه على
الوقت توضيحه ان كونه شرطا لا يوجب صحة التقديم على الوقت والتحريمة شرط عندنا ولا يصح
تقديمها على الوقت ثم الحاقه بالتحريمة احق لان كل واحد منهما محرم وموجب بخلاف الطهارة قوله
بان القياس في التحريمة ايضا هو جواز التقديم على الوقت غير انا لم نجوزه لما يتصل به من القيام الذي

هو ركن الصلوة كما شرطنا للتحريمة جميع ما هو شرط الصلوة لاتصال القيام به بخلاف الاحرام فان شيئا
من افعال الحج لا يتصل به اتصاله بها فجاز تقديمه على الوقت قوله كالتقديم على المكان مشكل لامكان الاحرام جميع الامكنة
حتى يجب الاحرام من دويرة اهله وان كان لا يجوز التجاوز بغير احرام من الميقات ثم التقديم على الزمان
مكروه عندنا وعلى الميقات مستحب فالى تشبيها سان قوله لان المتمتع من يكون عمرته ميقاتية وحجته مكية
ونكاه ميقاتيات فان قلت المتمتع على ما تقدمت الاشارة اليه هو المترفق باداء النسكين في سفر واحد في
اشهر الحج وكون العمرة والحج ميقاتيان لا مدخل له في التوقيت اداؤهما في سفر واحد في اشهر الحج حتى يبا في المتمتع اجيب
بان كون العمرة ميقاتية والحجة مكية كناية عن كونهما في سفر واحد من اداهما في سفر واحد فهو به يكون متمتعا
وحجة مكية لانه يقيم بمكة غالبا وكونهما كناية اداء كل منهما في سفر آخر لاستلزام ذلك تعدد السفر غالبا فتؤول
الى التعليل بتعدد السفر كانه قال لان المتمتع من يكون عمرته وحجته في سفر وكان نسكيه هدي في سفر آخر فلا
يكون متمتعا وهذا تعليل الصحيح لان اتحاد السفر شرط التمتع بالاتفاق لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج اي معه
والمعية انما يتحقق باداتهما في سفر واحد في وقت واحد فينصرف المطلقة اليه قوله ولان السفر الاول في فايدة ما لم يعد
وطنه لم يبطل وانه وان اتخذ البصرة دارا فشبهة السفرة الاول في قاية لانه ارتفاع السفر بالعود الى منزله
اذ الانسان اذا خرج من اهله فاذا استمر تردد في البلاد بعد ذلك سفرا واحدا والشبهة كالحقيقة فتحمل
شبهة تحقيق النسكين في سفر واحد هو دم نسك فيجب احتياطا كذا في بعض الشروح وفيه نظر لان
الشبهة متى كانت معتبرة في ايجاب الدم وجعله متمتعا والحقيقة اولى بالاعتبار وهي لا تعتبر فيما اذا اتى
فاسدها وفرغ منها وقصر ثم اتخذ البصرة دارا ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه حيث لا يكون متمتعا عند
ابي ح رح لانه باق على سفره ما لم يرجع الى وطنه مع انه انشاء سفر حقيقة وقد ترفق فيه باداء النسكين
فمن حيث الحقيقة يكون متمتعا ومن حيث ان شبهة السفر الاول في قاية لا يكون متمتعا فوجب اعتبار الحقيقة
اعتبارات الشبهة في المسئلة المذكورة فاعتبر للشبهة للاحتياط دون الحقيقة مما لا وجه له والاوجه
له ولا وجه في تقريرها في الكتاب ان السفرة الاولى في قاية عرفا والمعتبر في تحقق المتمتع هو اتحاد السفر عرفا
لا شرعا وهو ليس بمكي فيكون متمتعا لانه اجتمع لغير المكي نسكان في سفر واحد عرفا واما في المسئلة الثانية
فهو وان ترفق بالنسكين في سفر واحد عرفا وشرعا الا انه صار كالمكي بنية الاقامة بالبصرة لانه وان
اقام بها فالعود مستحق عليه لقضاء العمرة فصار كانه اقام بمكة ولو كان اقام بها بعد التحلل من العمرة
الفاسدة ثم اعتمر وحج لم يكن متمتعا كذا هذا فان قلت فلو رجع الى اهله والمسئلة بحالها يجب ان لا يكون
متمتعا ايضا لان العود مستحق لقضاء مكان المقيم اجيب بان استحقاق العود على من عليه القضاء
غير ان يبقى محرما دون استحقاقه على من بغير مكة وهو محرم كالمتمتع السائق للهدي اذا رجع الى مكة وقد لم
يعتبر هنا فاعتبر كالمقيم بمكة اذا كانت السفرة الاولى قايمة عرفا باعتبار ان نفس استحقاق العود
عليه قايم ولم يعتبر مقيما بها اذا انتهت السفرة الاولى من كل وجه باعتبار ان استحقاقه ليس
بتلك القوة لانه قد صار حلالا ثم يشكل بانه وان كان كالمكي فهو ليس من حقيقة وجانب

الحنفية يوجب ان يكون متمتعا فلو اقل من شبهة التمتع فينبغي ان يجب دم النسك احتياطا قوله
انه لما كان مكيا من وجه دون وجه دار بين ان يحرم عليه بمنع عن التمتع او يؤمر به اذ التمتع
على المكي حرام وعلى غيره مستحب والاحتراز عن الحرام اولى من ارتكاب المستحب بل الواجب
لان ترك درء مما نهاه الله خير من عبادة الثقلين فلو اعتبر جانب كونه مكيا يمنع عن التمتع فاذا كان
كان متمتعا عن الحرام مع الشبهة ترك المستحب قوله فان رجع الى اهله ثم اعتمر في اشهر الحج من
عامه يكون متمتعا في قولهم جميعا لان هذا انشاء سفر لانتهاء السفرة الاولى وقد
اجتمعت نسكان صحيحان فيه وفيه بحث لان هذه العمرة عمرة القضاء والقضاء يلتحق بالصفة
الا يرى انه اذا نسي القراءة في الشفع الاول قضاها في الثاني ويلتحق بالاول حتى لو اقتدى به
مسافر لا يجوز لانه بالالتحاق صار كانه لم يقرأ فيه فاذا كانت العمرة قضاء كان في الحكم كانها
وجدت في السفرة الاولى والحج في الثانية فلا يكون متمتعا ولئن قيل جعلناه متمتعا باعتبار
صورة اجتماع النسكين قلنا لا يشكل بالخلافية الثانية لانه اجتمع فيه نسكان لغير
المكي باعتبار الصورة لا حقيقة اجتماع النسكين بل باعتبار الحقيقة قوله والسفرة الاولى انتهت
بالعمرة الفاسدة ينافي ما مر من قوله انه باق على سفره ما لم يرجع الى اهله فكان بناء على ما
نقل به في غير موضع ان الانتهاء لا ينافي البقاء اذ المنتهي في حكم المتقرر والمتقرر في حكم
الباقي والله سبحانه وتعالى اعلم قوله وكذا الجواب في الرجل الا ان المرأة خصت بالذكر
اما لانها هي السائلة فوضع المسئلة على ما وقعت واما لان الغالب من حالهن الجهل وبنيه
الاضحية في هذه المتعة لا يكون الا عن الجهل ثم عالم بجواز المتعة كان عليها دمان دم لاجل
المتعة والآخر لانها قد حلت قبل الذبح كذا في الشرح نقلا عن الجامع الصغير للمحبوبي
غيره باب الجنايات قوله واذا تطيب المحرم التطيب عبارة عن لصوق الطيب ببدنه او بعضو منه
والطيب عبارة عن جرم له رائحة طيبة ويتخذ منه المنبع ونفع الاحتراز عن شم الطيب فانه
لا جزاء فيه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله قوله لان الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق وذلك في العضو
الكامل فيترتب عليه كمال الموجب وهو الدم وفيه بحث لان الارتفاق انما يكمل بتطيب جميع البدن
فيكون التطيب فيما دونه من عضو او عضوين قاصرا فيجب فيه الصدقة وفي جميع البدن الدم
وبعبارة اخرى ان تطيب جميع البدن اكمل بالارتفاق من تطيب عضو ثم تطيب عضو ثم تطيب
ما دونه فينبغي ان يجب في الاول البدنة وفي الثاني الشاة وفي الثالث الصدقة او يجب في
الاول الدم وفي الثاني الصدقة وفي الثالث اطعم ما شاء قوله فان طيب عضوا كاملا وفي بعض
النسخ يطيب عضوا والصحيح هو الاول لان التطيب لازم كالتزين كذا في الشرح ووجه
التصحيح ان يحمل قوله عضوا كاملا مفعولا من نسبة التطيب الى ضميره مالا عن الفاعل
اي طيب عضوه الكامل وذلك ان نسبة التطيب اليه يحتمل ان يكون للصوق الطيب

بجميع بدنه او بعضو كامل او بما دونه فلما قال عضوا ازال الابهام يعني جوده خشبوي شود عرم عضو كامل يا جميع او بحل
عضوا منصوبا على نزع الخافض اي تطيب بعضو كامل قوله وان تطيب اقل من عضو فعليه الصدقة
وكان الشعبي يقول القليل والكثير من الطيب سواء في وجوب الدم لان رائحة الطيب يريد منه سواء
استعمل القليل والكثير قوله لقصور الجناية قلت الجناية في تطيب العضو الكامل قاصرة منها في
تطيب جميع البدن مع ذلك لم يظهر التفاوت بينهما فمراده الجناية هو استعمال الطيب كما قال الشعبي
رحمه الله عليه قوله الا في موضعين احدهما اذا طاف للزيارة جنبا والثاني اذا جامع بعد الوقوف بعرفة
قوله الا ما يجب بقتل القمل والجرادة فان التصدق فيهما غير مقدر بنصف صاع بل يتصدق بما شاء قلت
كما يتصدق بما شاء في قتل القملة والجراد يتصدق بما شاء في اخذ المحرم شارب حلال او قلم اظفاره على
ما يجيء في الكتاب قوله وان اخذ من شارب حلال او قلم اظفاره اطعم ما شاء هذا لفظه فيحمل على ما يجب
باستعماله كما يجب باصله القيد هو البيض ما يجب به وقد يقال اصل الشيء ما يتفرع هو منه كالبيض
للصيد فانه يتخلق منه ويتفرع عنه والدهن بالنسبة الى الطيب ليس كذلك وان جرت العادة
باستعمال الطيب بعد خلطه بالزيت ليعم البدن كله بسهولة فان الطيب لا يجري الى البدن الا
بتكلف لعدم تابعا عادة واستعماله بعد خلطه بالمائع ليسهل شموله البدن فالمقصود اذا هو الطيب لا
الدهن لكن الطيب اصل ثم هو فرع من حيث انه يستعمل في البدن بعد خلطه به لا استعمال الزيت
فيه فتعارضت جهتان كونه اصلا وفرعا فلا يثبت الاصلية بالشك ولا يصح قياسه على البيض على انه
كثيرا من انواع الطيب قد جرت العادة باستعماله منفردا عن الزيت على ما لا يخفى فليس الخبر كالفانية
فلا وجه لجعل الزيت اصلا للطيب والله اعلم قوله ولو ادهن بزيت فعليه دم عند ابي حنيفة وقالا عليه
الصدقة وقال الشافعي رحمه الله ان استعمله في الشعر فعليه دم لازالة الشعث وان استعمله
في غيره فلا شيء عليه لانعدامه قلت ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان
يدهن بالزيت وهو محرم غير المقتت يعني غير المطيب يخالف جميع الاقوال قوله وقال الشافعي يجب
على القليل وان حلق ثلث شعرات لان الشعرات استفاد الامام كان كثيرات الحرم فاستوى
قليله وكثيره في وجوب الضمان وفيه نظر لما سيأتيك انه اذا حلق رأس غيره لا شيء على الحالق عند
الشافعي رحمه الله ولو كان وجوب الضمان باعتبار التعرض الذي الامن لاستوى فيه حلق رأسه وحلق
رأس غيره من الجنسين الا ان يجاب بان شعر المحرم يستحق الامان لاجل الاحرام واحرام الشخص
يختص به فلا يستحق شعره الامان الا في حقه فلا يجب على الغير كفارة بعلقه بخلاف نبات الحرم
فان حرمته لا تختص بشخص دون شخص فيعم الكل قوله موضع المحاجم جمع محجمة بالكسر وبعضهم
قالوا انما جمع محجمة بالفتح وهو موضع الاحتجام وانه يعزل عن السداد كذا في الحاشية وانما كان يعزل
عن السداد لان ذكر المواضع يأباه اذ لو كان جمع المحجمة بالفتح لقال وان حلق المحاجم فحذف ذكر
الموضع علم انه جمع محجمة بالكسر لا غير قوله لانه انما يحلق الحجامة وحاصل التعليلات تعارض فيه

جهة الاباحة والحرمة لانه من حيث لا يتوسل الى الحجامة التي يحتاج اليها المحرم الا انه مباح ومن حيث انه ازالة البنت التي يمنع عنها المحرم حرام فلم يوجب الدم عملا بجهة الاباحة واوجبنا الصدقة عملاً بجهة الحرمة والله اعلم قوله لانه لا يتوصل الى المقصود الا به وكل من كان كذلك كان مقصوداً بالغير وان لم يكن مقصوداً اصلياً ولقائل ان يقول المقصود بالغير مقصود من وجه ولو كان مقصود من كل وجه كان موجباً للدم ولو كان غير مقصود من كل وجه لم يوجب شيئاً فلما كان مقصود من وجه دون وجه اوجب الصدقة دون الدم كما هو مذهبها قوله ينبغي ان لا يتبعض غاية على الاكراه في نفي الاثم لان كل اكراه يوجب انتفاء الاثم فائدة انما يوجبه اذا ثبت به الرخصة وربما لا يثبت الرخصة كما لو اكره على الزنا او على القتل قوله وهو ما نال من الراحة والزينة تصريح بانه حلق الراس زينة وسيأتيك في الديات ان حلق الراس تفويت للجمال حتى تجب الدية بحلقه الا ان يقال انه من الزينة اذا لم يفسد المنبت ومن الشين اذا افسد فان قلت اذا كان السبب هو نيل الراحة فما وجه وجوب الطعام فيما اذا احذ المحرم من شارب حلال قلنا هو ايضاً لا يتعدى عن نوع ارتفاق لانه يتاذى بتفث غيره قوله وهو الموجب يعني الارتفاق هو الموجب ولم يوجد وفيه نظر لما مر انه يوجب الدم بحلق القليل وان حلق ثلث شعرات عند الشافعي رحمه الله ولا ارتفاق بحلق ثلث شعرات مثلاً وبالجملة ان الموجب عنده ان كان هو الارتفاق وجب ان لا يستوي القليل والكثير عنده لعدم الارتفاق في حلق القليل وان هو استحقاقه الامان كما مرت الاشارة اليه وجب ان يلزم الجزاء على الحالق الا ان يجاب بان النكتة الاولى هو المختار عنده والنقض مما يرد وقد نبهناه واما الثانية فبناءً على زعمنا والمختار عنده هو الثانية والاولى الزامي دون المذهب على زعمنا قوله ولنا ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان اشار هنا الى ان الموجب هو استحقاق الامان واشارة اولا في قوله ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق كامل الخ الى ان الموجب هو الارتفاق فان صح الاول لزم ان لا يجب على الحالق الحلال اذا حلق راس محرم شيء لان الارتفاق للمحرم لا يوجد منه وقد نص في الثانية ان على الحالق الحلال اذا حلق راس محرم صدقة وان صح الثاني وجب ان يستوي القليل والكثير في الكفارة وجوابه ان اعتبار معنى الارتفاق لا ينافي اعتبار استحقاق الامان لجواز ان يكون كل منهما موثراً في لزوم الجزاء غير انه يتحد الجزاء عند الاجتماع قولاً بالتداخل باعتبار اتحاد الجناية صورة القياس على نبات الحرم في استواء القليل مع الكثير لا يستويان في قدر الضمان حتى يجب في القليل بقدر القليل وفي الكثير بقدر الكثير وان كانا يستويان في اصل الضمان فكذا هنا نقول بان القليل مضمون كالكثير غير انه مضمون بالصدقة والكثير بالدم قوله الا ان كمال الجناية في نفسه بيانه ان الحلق انما يصير جناية باعتبار ازالة الاذى ومعنى الجناية في ازالة الاذى ومعنى الجناية في ازالة الاذى يتكامل بتكامل الاذى واستحقاق الشعر الامن في حق المحرم نفسه

الكامل استحقاقه في غيره اذ الموجب لاستحقاق الامان الاحرام وتاثير احرام الشخص في حق نفسه اكثر منه في حق غيره فكان استحقاق الامن في حقه اقوى من غيره وما يقال معنى الجناية في نفسه اكمل لانه مع الارتفاق الكامل وفيه بحث لانه لو اعتبر الكمال باجتماع الارتفاق مع ازالة الاذى وجب ان لا يلزم الدم على الحلوق راسه اذا حلق بغير امره قوله لان الغالب فيه معنى العبادة لانه عبادة وجوداً اذا الاراقة والصدقة عبادة وعقوبة وجوباً لانها تجب زجراً عما ارتكب من الجناية والاداء هو المقصود ومعنى العقوبة تابعة لانه باعتبار الوجوب الذي هو تابع للوجود غير مقصود قوله كما في اية السجدة فان قلت لما كان الغالب فيه معنى العبادة وجب ان يكون التداخل في الاسباب دون الاحكام فيلزم ان يكتفى فيه بدم واحد عن الجنايتين وان كان احدهما سابقة على الكفارة والاخرى لاحقة كما في اية السجدة فانه اذا تلا اية السجدة وسجد لها ثم تلا مرة اخرى في ذلك المجلس يكتفى بتلك السجدة هنا ولو قلنا بتكفير ثم قلم اظفار يدا اخرى في ذلك المجلس يلزمه دم آخر اجيب بان معنى العبادة يقتضي ان يكتفى بدم واحد في هذه الصورة ومعنى العقوبة يقتضي ان يجب دمان فالارتفاق بالمرأة فلو براد ان المس والقبلة بالشهوة حرام يجب بالدم وان لم ينزل مع انه ليس بجماع بدون الانزال لا صورة ولا معنى حتى لا يفسد به الصوم قوله يتعلق بالجماع قلت نعم ولكن المس والقبلة مع الانزال جماع لما فيه من قضاء الشهوة حتى يفسد به الصوم وفساد العبادة يثبت بشبهة المفسد اذ الاحتياط في الحكم بالفساد وبابه باب الاحتياط ان كلا من الصوم والحج فسادهما يتعلق بالجماع ثم الصوم يفسد بوجود معنى الجماع وهو قضاء الشهوة احتياطاً في العبادة فكذا يجب ان يفسد الحج ايضاً لوجود الجماع ولو معنى فاما التفرقة بين الحج والصوم من كل وجه فقد يقال في جوابه القضاء في الحج كالكفارة في الصوم من حيث ان كلاً منها اقصى ما يجب في بابه اذا اقصى ما يجب في الحج القضاء والدم دونه وادنى ما يجب في الصوم الكفارة والقضاء دونها فلا يوجب الكفارة في الصوم لا يوجب القضاء في الحج واذا لم يجب القضاء كان مجبوراً بالدم لان جناية الحج اذا لم يوجب القضاء اوجبت الدم وقال ايضاً القضاء والدم في الحج كالقضاء والكفارة في الصوم ثم كلما يوجب في الصوم احدهما كالانزال مع اللمس فانه يوجب فيه القضاء دون الكفارة اوجب ذلك في الحج ايضاً احدهما وهو الدم اذ القضاء في الحج لا ينفك عن الدم كما ان الكفارة في الصوم لا ينفك عن القضاء فلو اوجبنا القضاء في الحج لوجب الدم ايضاً لانه لا ينفك عن الدم في الحج بوثر عمله في الحج على عمله في الصوم ولا وجه اليه لا ستوائهما في الحرمة والجناية ولهذا لو جامع المحرم في الدبر يجب عليه القضاء والدم في الاصح كما يجب القضاء والكفارة في الصوم في الاصح او نقول السبب القضاء بين الجنايتين الصفا وشيء كما لا ونقصاناً في الموجب مما يرده الفعل والتبرع والحكم بافساد الحج بما هو جماع معنى لا صورة يوجب ان يلزم القضاء والدم جميعاً اذ الحج اذا افسد فعليه ان يقضي ويريق دماً وهذا هو الحكم فيما اذا جامع صورة ومعنى ولا يخفى ان الجماع لا صورة اضعف

من الجماع صورةً ومعنًى فيؤدي الى استوائهما في الموجب مع التفاوت بينهما بخلاف الصوم فان وجوب
القضاء فيه لا يستلزم الكفارة فيمكن القول في الجماع معنًى لا صورةً بوجوب القضاء
دون و في الجماع معنًى وصورةً يجب القضاء والكفارة جميعًا فلا يؤدي الى استواء الجانبين
المتفاوتين في الوجوب بخلاف ايجاب القضاء في الحج فيما هو جماع معنًى لا صورةً اذ القضاء
فيه لا ينفك عن الدم فيؤدي الى التسوية بين الجانبين ويؤثر عمل الجناية في الحج على عملها
في الصوم مع استوائهما في الحظر وذا باطل قوله وليس عليه ان يفارق امرأته يعني لا يجب
عليه المفارقة انما هي مستحبة وعلى الاستحباب حمل ما روي عن الصحابة من الافتراق في قضاء
ما افسده بالجماع قوله لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه والتمام حقيقة غير مراد
لانه بقي عليه طواف الزيارة فعلم ان المراد بالتمام حكما واذا فرغ ذمته عن الواجبات والامن
من الفساد والاول غير مراد فتعين الثاني وقد يقال للحديث محمل وانه لما تعذر حمله على حقيقة
التمام جاز ان يكون المراد بالتمام القرب اليه حيث لم يبق من فروض الحج بعد الوقوف الا الطواف
كما قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت فقد تمت صلوتك
ان المراد القرب الى التمام اي قرب الى التمام وجاز ان يكون المراد الامن من الفساد ومن الفوات
بمضي وقته فتعذر العمل بهما الحمل على الامن من الفساد ليس باولى من الحمل على الامن من الفوات
او على القرب الى التمام وما يقال لما احتمل او حمل حملنا على الامن من الفساد بما روي عن ابن
عباس رضي الله عنه انه قال اذا جامع بعد الوقوف فحجته تامة وعليه بدنة فينتقض بجواز ان
يحمل على معنى القرب الى التمام او الامن من الفوات بمضي الوقت مع العمل باثر ابن عباس رحمه الله
يوقف بالتامل ثم فيحتاج الى الفرق بين الحج والصلوة من حيث ان الصلوة تفسد بفعل الفاسد
قبل الخروج بفعل المصلي مع ورود النص فيه بالتمام والحج لا يفسد بعد الوقوف مع بقاء فرض
الطواف عليه والفرق ان الخروج بفعل المصلي جزء الصلوة من كل وجه حتى يحتاج
فيه بنية اصل الصلوة اما الطواف فجزء الحج من حيث ان الخروج عن عهدته يتوقف عليه
وعبادة براسه ايضا من حيث انه يحتاج الى نية اخرى ولا يكتفي فيه بنية اصل الحج
حتى لو دار خلف غريم له حول البيت لا يجزيه لمن حيث انه جزء لا يخرج عن العهدة الا به ومن
حيث انه عبادة بنفسه لا يفسد الحج ببطلانه والمفسد قبله قوله واذا جامع بعدما طاف اربعة
اشواط او اكثر فعليه شوط وهذا بخلاف ما اذا جامع بعدما طاف الاخر للحج حيث لا يجب
شيء لانه بعد طواف الاكثر يتحلل عن احرام الحج لان للاكثر حكم الكل ولو طاف الكل يتحلل فكذا اذا
طاف الاكثر الذي في حكم الكل والجماع بعد التحلل عن الاحرام ليس بجناية فلا يجب الدم بخلاف
العمرة اذ التحلل عن احرامها يكون بالحلق المتاخر عن طوافها لا بالطواف فكان الجماع بعد
طاف الاكثر لها جناية بلغ في حال الاحرام فيوجب الدم قوله اعتبارًا بالحج وفي الحج يجب البدنة

بالجماع فكذا في العمرة فقوله اعتبارا يتعلق بقوله وان بدنة لا بقوله تفسد في الوجهين اذ الحج لا يفسد
عنده اذا جامع فيه قبل بلغ الطواف الاكثر او بعده الا ان يقال الطواف في العمرة كالوقوف بالحج ثم الحج
يبطل الا عنده قبل الوقوف وبعده فكذا العمرة تبطل قبل طواف الاكثر او بعده فصل قوله وقال
الشافعي رحمه الله يعتد به لقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام
قال الشافعي رح انه من الحديث تشبيه الطواف بالطهارة في حق الثوب دون الحج وهكذا ذكر في الكافي
قوله الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق يابى حمل الحديث على التشبيه في حق الثواب اذ لا معنى لقوله
الطواف بالبيت كالصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق بل المعنى والله اعلم الطواف كالصلوة في جميع
الاحكام الا في اباحة المنطق فانه مباح فيه بالتكرار مثبتا لمجمل الكتاب من انه يقتضي المبالغة
والمبالغة كما تحصل بالسبع تحصل بالزيادة ايضا لانه زايدا على ادنى فالخبر بيانه ليس مبينا
لمجمل الكتاب فتكون العددية واجبا ولكنه مبين وجبان يقتضي المبالغة في الطريق وقد قلنا
بفرضية المبالغة فيه وبهذا يسقط ما يقال ان الخبر انه لم يكن مثبتا لمجمل الكتاب كان العدد واجبا
لا فرضا وان كان مثبتا له كان العدد السبع فرضا فاما ان يكون السبع واجبا والاربع فرضا
فلا وجه اليه ووجه السقوط على ما ذكرنا والتوجيه ظاهر قوله اظهار الربوبية من الواجب
باتخاذ الله برّ زيادة رسمه اذ الدر هو التعزز والاعتلاط وهو المناسب هنا دون الاول المتفق
ان رسمه ما هو الواجب ما كان احط من الواجب بايجاب الله تعالى قوله حلت سبعة اشواط و‌جا، [margin]
الركن هو اكثر السبع وتحقيقه ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على السبعة والمواظبة
من غير ترك دليل الوجوب فيجب بتركه الدم ثم فعله عليه السلام قد صار مثبتا لمجمل الكتاب فان
قوله وليطوفوا يقتضي المبالغة في الطواف وانما تكون بالتكرار فكان مجملا في العدد فتبين بفعله
عليه السلام لكن المبالغة في تعظيم الكعبة يحصل بالسبع الحكمي ايضا فيكتفي به في امتثال الامر بالطواف
قوله وما دام بمكة يؤمر بالاعادة مشكل لانه ما دام بمكة بقي عنه طواف الصدر فلا معنى لاعادته
فكانت الاعادة لان المستحب عليه فيما ترك اكثر السبع وباقي بلا فصل وبتحمل احدان يستانف ويأتي
بالسبع على التوالي اذ الموالاة مستحبة قوله ومن ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة
قلت ذكر في الكافي كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهو نصف صاع من بر فيكون المعنى من ترك ثلثة
اشواط من طواف الصدر فعليه نصف صاع من بر وانه يتوهم بان نصف الصاع من البر يكفي عنه
ترك الاقل ولكن ذكر في الكافي انه لو ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه ان يطعم ثلثة مساكين
لكل مسكين نصف صاع من بر اطهارا لا نحطاط رتبته عن طواف الزيارة فكان ينبغي ان
يقال فعليه صدقة لكل شوط ولكن لقائل ان يقول لو وجبت الصدقة لكل شوط من اشواط
الصدر عند تركه اقل لزم ان يجب لكل شوط من طواف الزيارة شاة عند ترك اقله
ولا يكفي شاة واحدة اذ الصدقة في طواف الصدر قايمة مقام الشاة في طواف الزيارة فاذا وجبت

الزيارة وجبت الزيارة وجبت الصدقة لكل شوط من الصدر لزم ان يجب الشاة لكل شوط من طواف
الزيارة وحيث لا يجب الشاة في طواف الزيارة الا لكل المتروك لا لكل شوط لزم ان لا يجب الصدقة
في الصدر لكل شوط ولا يجب الشاة في طواف الزيارة لكل شوط عند تركه اقله فلو وجه اليه
وجوابه ان الصدقة انما تجب في ترك اقل طواف دون الشاة حطا لرتبته عن طواف الزيارة
ويكفي في حط رتبته انه لا يجب في ترك اقله مقدار الشاة والامر كذلك فان صدقة كل شوط اذا
بلغت قيمة الشاة حط عنه ما شاء كما اذا ترك من جمرة العقبة حصاتين او ثلث
يجب لكل حصاة نصف صاع الا ان يبلغ دما فينتقص عنه دمه ما شاء كذلك هنا
يجب لكل شوط نصف الا ان يبلغ دما في نقص ما شاء وهمنا القدر يحط رتبته عن رتبة
طواف الزيارة عند تركه ولا يحتاج فيه الى ان يجب لكل المتروك ؛ بل ينبغي ان يجب
الصدقة لكل شوط كما يجب الكل لان ترك الكل جناية غير انه اذا بلغ قيمة مجموع ؛
قيمة الشاة فحينئذ ينقص عنه ما شاء حطا له ؛ قوله لانه يمكن نقصان في طوافه بترك
ما هو قريب من الربع هذا التعليل انما يستقيم لو كان الواجب هو طواف الكل لان الربع يحكي حكاية
الكل كما في حلق ربع الرأس ولكن الواجبات هنا هو طواف الحطيم واما طواف ما سواه من البيت
فهو فرض فكان الدم بترك طواف الكل الحطيم اعتبار انه ترك كل الواجب فلا معنى لا يجابه بترك
ربع البيت انما يصح ذلك لو كان طواف الكل واجبا وليس كذلك وايضا الربع يقوم مقام الكل
اذا كان اقل مثل فانه يكره الربع فانه انما قام لحكم الكل والاظهر في التعليل هنا ما ذكر في
الكافي من قوله فان رجع الى اهله ولم يعده فعليه دم لانه ترك ما ثبت وجوبه بخبر الواحد
نعم لو ثبت ان الدم واجب بترك طواف الحطيم في طواف الصدر كما هو واجب في طواف الزيارة
الظاهر صح هذا التعليل بالنسبة الى طواف الصدر لان الواجب على من صدر عن طواف البيت
مع الحطيم فكان تارك طواف الحطيم طواف البيت الذي يجب طوافه وجب الدم على من ترك طواف
كله فوجب على من ترك طواف ربعه لانه يحكي حكاية الكل قوله ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء
الى الاصل ان من وجب عليه طواف واتى به في وقته وقع عليه سواء نوى عنه او عن غيره
لان المستحق بجهته اذا دفع بالجهة المستحقة وان الاخيرة ولم يعلم بما ينافي يسجد في السهو
يقع احدهما عن الصلوتية وان نوى السهو فاذا طاف الزيارة ليست من شرايط الطواف
بل هو من موجباته وترك الواجب لا يمنع الاعتداد ويوجب النقصان
فيستحب اعادته ما دام بمكة وشرط اقامة الشيء مقام غيره عدم ذلك
الشيء ولم يوجد العدم هنا فلا يقوم طواف الصدر مقام طواف الزيارة اما
اذا طاف طواف الزيارة جنبا وطاف للصدر في آخر ايام التشريق فانه ينقل طواف
الصدر الى طواف الزيارة لان اعادة طواف الزيارة مستحقة فمتى وجد الطواف

على اي جهة وجد يقع عن الشبهة المستحق اعني طواف الزيارة مع اشتماله على فائدة اسقاط البدنة
واذا انتقل صار تاركا لطواف الصدر فيجب الدم بتركه فلو خلاف في ذلك ويجب دم آخر بتأخير
طواف الزيارة عند ابي حنيفة رضي الله عنه فان قلت يشكل بالو دار خلف عن نيم لا حرمت
حتى لا يجزيه طواف الزيارة بل لا بد من النية مع انه مستحق عليه فيجب ان يقع عنه وان لم
كما لو سجد في الصلوة من غير قصد يقع على الصلوتية قلنا الطواف وان كان ركنا في الحج كالسجدة في
الصلوة فهو عبادة مستقبلة ايضا حتى يتنفل به فمن حيث انه عبادة مستقبلة قلت لا بد
اصل النية ومن حيث انه ركن الحج قلنا لا حاجة الى تعيين الجهة عملا بالاعتبار وبهذا خرج
الجواب عما يشكل بما لو وجب عليه اعادة الظهر مثلا ثم صلى ربعا بنية التطوع لا يقع عن الجهة
المستحقة عليه وذلك ان الظهر يحتاج الى تعيين الجهة فلا يقع فرضا دونه والطواف لا يحتاج
اليه فافترقا او نقول الشيء انما يقع عن الجهة المستحقة اذا دخل تحت النية كاركان الصلوة
فانها صارت منوية بنية الصلوة فيقع عن الجهة المستحقة على اي وجه وجدت والطواف كذلك اذ نية
الحج نية الطواف فيقع عن الوجه المستحق ولكن يحتاج الى اصل النية لما ذكرنا والمسألة الظهر والاربعة
التي تأتي بعده لم تصر منوية فلا يقع عن الوجه المستحق كالامساك في رمضان من غير نية قوله
بعدهما الظاهر ان الاعادة واجبة وبه صرح في الشرح وذلك ان اخبار المجتهد لحكم اخبار
الشرع وانه اكثر من العمر الذي يعطي بوجوب قوله اما اعادة الطواف فليمكن النقص فيه بسبب الحدث
هذا التعليل على ما جاء من ان اعادة طواف الزيارة بسبب الحدث مستحب وبسبب الجنابة واجب
فالنقص بسبب الحدث لا يصلح تعليلا لوجوب اعادة اللهم الا ان يمنع الوجوب على تلك الرواية قوله
فعليه دم لترك الطهارة فان قيل بترك الطهارة في طواف الزيارة يجب الدم ايضا فيجب الاستواء
في الموجب مع الافتراق في الموجب اجيب بان الطواف في العمرة كهو في الحج من حيث الركنية اذ هو
الطواف في العمرة فرض وان كانت العمرة سنة فيلزم الدم بترك الطهارة في الطواف فيها بخلاف طواف
الصدر فانه واجب فيكتفى فيه بالصدقة اذا في محدثا حطا لرتبته عن الفرض اما الطواف في
العمرة والطواف في الحج فيستويان في الفرضية والركنية قوله لان الركن اصل الوقوف لان اللازم
انما هو نفس الوقوف دون الاستدامة فلا يلزم بترك الاطلاق شيء قوله ان الاستدامة بعد ما تسلم
ان الاستطالة ليست بواجبة بل هي واجبة فيستلزم بتركه قوله لان الجنس متحد كما في الحلق اي
متحد نا وعلو كما في الحلق فيكفيه دم واحد من غير اعتبار اتحاد المجلس بخلاف قلم الاظفار حيث اعتبر
فيه اتحاد المجلس لان الجنس هناك ان اتحد ذاتا فقد اختلف محلا فاعتبرنا اتحاد المجلس ليترجح جانب
الاتحاد حتى يتحقق التداخل المبني على الاتحاد قوله وان ترك في يوم فعليه دم لانه نسك تام وهذا
كقص الاظفار فانه لو قص اظفار يد واحدة ورجل واحدة فعليه دم ولو قص اظفار يديه او رجليه كلها
فعليه دم ايضا وكالحلق فانه لو حلق ربع الرأس او كله يجب دم واحد فعلم انه لا يبعد ان يكون ترك البعض موجبا

لما يوجبه ترك الكل ولقائل ان يقول الاضحية يجب ان يتفاوت بتفاوت الجناية كمالا ونقصانا الا ترى
انه يجب البدنة لو طاف للركن جنبا او جامع بعد الوقوف قبل الحلق وشاة لو طاف له محدثا او
جامع بعد الحلق ولو تجاوز قص جميع الاظافير وحلق كل الراس وترك رمي جميع الايام اعتبر من قص
اظافير يد او رجل وحلق ربع الراس او ترك رمي يوم فيجب ان يتفاوت الاضحية ايضا والجواب
ان اظهار التفاوت بين الجنايات المتفاوتة واجب ولكن اذا لم يكن فيه شبهة تكرار الجزاء وفي الاظفار
ورمي الجمار لو قيل بوجوب الدم لكل يد ولكل يوم لزم شبهة تكرار الجزاء اذ الجنايات باعتبار اتحاد
الجنس كجناية واحدة حتى انها ليست بواحدة ولكن اقلها شبهة الاتحاد فلو اوجبنا لكل يد ورجل
او لكل يوم جزاء لكان فيه شبهة التكرار والشبهة في الحرمات كالحقيقة احتياطا والتي اذا دار بين الجواز
والحرمة يترجح الحرمة على الوجوب واظهار التفاوت في الاضحية واجب والتكرار ولو بشبهة حرام
فيترجح جانب الحرمة ثم يشكل بانه رمى كل يوم كقلم اظفار كل يد او كل رجل ثم يجب في الاظفار اذا
قصها في اربعة مجالس اربعة دما اظفار عضو فلو يجب لرمي كل يوم دم اذا تركها في الايام كلها وفي
وجوابه ترك رمي جميع الايام انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي وما دامت الايام باقية يمكن
تداركها فيرميها على التاليف كما لو ترك الاضحية اذا اخرها الى آخر ايام النحر فاذا كان جميع الايام وقتا
للرمي وكان تركه بمعنى جميع الايام كان في الحكم كانه ترك الكل في زمان واحد فكان التداخل فيه اوجه خل
في الترك في مجلس واحد والله اعلم قوله كما في الحلق اشارة الى ان الموجب للدم في الحلق انما هو حلق
الربع ولكن اذا حلق الكل فالقياس ان يجب اربعة دما ولكن الكفارات يجمع اتحاد جنس الجناية خل
فيجب دم واحد بالتداخل وقد اشار في باب ترك الصلوة الى ان الموجب حلق الكل الا ان الربع
فيه يقام مقام الكل حيث قال ان الربع يحكي حكاية الكمال كما في حلق الراس قوله ومن ترك رمي احد
الجمار الثلث فعليه الصدقة لان الكل في هذا اليوم نسك واحد فلم يكن نوع تنافر مع ما ذكره في
الكافي حيث قال رمى في اليوم الثالث الجمرة الوسطى والثالثة ثم رمى الاولى فان رمى الاولى ثم
ابا قتين فحسن رعاية للترتيب المسنون وان رمى الاولى وحدها جاز وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز
مالم يعد الكل لانه شرع مرتبا بفعل عم وهو بيان لمجمل الكتاب فاذا ترك الترتيب بطل كما اذا سعى
قبل الطواف او طاف قبل الوقوف او بدا بالمروة قبل الصفا ولنا ان رمي كل جمرة قربة قائمة
بنفسها لا تتعلق بغيرها وليس البعض تابعا للبعض الا يرى ان رمي جمرة العقبة قربة في اليوم الاول ف
وان لم يكن قبلها ولا بعدها رمي فلم يجز ان يتعلق الجواز بتقديم البعض على البعض بخلاف السعي لانه تابع
وهو دونه فلو يعتبر قبل وجود الاصل والسعي والمروة قربة واحدة شرعت بدايته بالصفا
وختمه بالمروة فلم يجز تغييره هذا كلامه ووجه التنافر ظاهر قوله لهما ان ما فات مستدرك
بالقضاء فلو يجب مع القضاء شيء آخر لئلا يتعدد الجابر مع اتحاد الثابت وفيه بحث اذ القضاء
لا ينافي وجوب الدم الا يرى ان الحج والعمرة اذا افسد يقضي ويجب دما وليس فيه تعدد الجابر مع اتحاد

الثابت بل الثابت ايضا متعدد اصل الواجب ومحافظة الوقت فالقضاء جابر لاصل الواجب
والدم لمحافظة الوقت فصار كقضاء رمضان مع الكفارة والدم في الحج كالكفارة في الصوم
ووجوب القضاء لا ينافي الدم ايضا فالاولى ان يقال معناه فلا يجب مع القضاء شيء آخر الا بالنص
او الدليل وغيره مثل غير معقول والقضاء مثل غير معقول لا يجب الا بنص جديد اجماعا والنص ما يوجد
هنا وما روي من حديث ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم فمعارض
بما روي ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عمن ذبح قبل ان يرمي قال افعل ولا حرج وما سئل يومئذ
عن شيء قدم على شيء الا قال افعل ولا حرج قوله ولهما ان الحلق لما جعل محللا صار كالسلام في آخر
الصلوة وانما السلام من واجباتها اي الصلاة وان كان محللا فكذا الحلق يكون من واجبات الحج
وان كان محللا وما صار من واجباته صار نسكا ومناسكه مناسك الحج كلها مختصة بالحرم فكذا الحلق
الا ان يقال الوقوف من اقوى مناسك الحج وانه في الحل لان القياس ان يختص الوقوف بالحرم اذ
الحج عادة زيارة البيت فيجب ان يختص جميع مناسكه او نقاية وهو الحرم الا ان يقال الوقوف خص
من بين مناسكه بالنص على خلاف القياس وبعض الحديبية في الحرم فلعلهم حلقوا فيه وتحت
قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان يبلغ محله فانه ورد في قصة احصار النبي صلعم
بالحديبية وقد قيل فيه والهدي معكوفا اي حال كون الهدي ممنوعا ان يبلغ محله وهو الحرم ولو
كان بعض الحديبية في الحرم وكان حلقه عم فيها الحرم لم يكن هدي معكوفا ان يبلغ محله وحيث قيل
معكوفا ان يبلغ علم انه عم لم يبلغ ما كان حرما من الحديبية الا ان يقال يريد محل المعهود وهي
منافاة التعارف ذبح الهدي في منى والا كان جميع الحرم محلا لها وانما لم يصرف المحل في قوله تعالى
حتى يبلغ الهدي محله الى منى فان المطلق يجب ان ينصرف الى المتعارف لانعقاد الاجماع على
ان ذبح الهدي بمنى ليس بشرط لصحة الحلق لمن حصر فاريد مطلق الحرم بدليل الاجماع والمقصود
ذم من صدهم عن المسجد وبلوغ هداياهم وصدهم عن بلوغ الهدايا المسجد المعهود وهو منى ليكفي
للذم وبهذا يخرج الجواب عما روي انه عم لما احصر بالحديبية بعث بالهدايا على يدي ناجية
الاسلمي وان اراد وان يسلك بها فجاج الجبال والاودية حتى يخرج بها الى ... يقتصر الحديبية
من الحرم بعث الهدايا على يدي ناجية الى منى لان بعض الحديبية وان كان في الحرم فالموضع المعهود
لذبح الهدايا هو منى فاذا بعثها اليه ولم يذبحها في محل الغير فيه يحمل بان الهدايا اذا كانت معكوفة
الى منى لم تكن معكوفة عن بلوغ المحل ايضا فكيف التوفيق بينه وبين قوله والهدي معكوفا ان
يبلغ محله او يريد مطلق الحرم او المعهود من المحل وهو منى يعرف بالتامل قوله فان حلق القارن قبل
ان يذبح اختلفت عبارات المشايخ في هذه المسئلة فذكر الامام فخر الاسلام قارن قبل ان يذبح
رض عليه دمان وقال لا ليس الا عليه دم القران لان تاخير النسك عن وقته يوجب الدم عند ابي حنيفة
وهنا لما حلق قبل ان يذبح ترك الترتيب بتقديم هذا وتاخير ذلك وهو جناية واحدة وذكر آخر

للقران وعندهما لا يجب الا دم واحد وهو الاول وذكر محمد رحمه الله في رواية الجامع الصغير فان حلق قبل الذبح فعليه دمان دم للحلق قبل الذبح ودم للقران وقال ابو يوسف ومحمد ليس عليه الا دم القران وقال القاضي الامام فخر الاسلام اتفقوا على وجوب دم واحد وهو دم القران لتحقق سببه ثم عنده يجب دم آخر بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما لا يجب بسبب التاخير شيء وقال بعضهم دم القران واجب اجماعا فيجب دم آخر اجماعا بسبب الجناية على الاحرام لان الحلق لا يحل الا بعد الذبح فان حلق قبل الذبح فقد صار جانيا على احرامه ويجب دم آخر بتاخير الذبح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما واليه مال صاحب الهداية ومن خطاه فليغفل عن هذه الرواية وفي اشكال على جميع ما ذكروا لان جناية القارن مضمونة بالدمين فينبغي على ما ذكر محمد رحمه وفخر الاسلام والقاضي فخر الدين رحمهم الله ان يجب عند ابي حنيفة رحمه الله ثلثة وعلى ما ذكر صاحب الهداية رحمه الله خمسة عنده وثلثة عندهما كذا في الكافي ويمكن ان يجاب بالتزام ان جناية القارن انما يضمن بالدمين اذا كانت تلك الجناية جناية حال الافراد بالحج او بالعمرة ايضا اما ما صارت جناية بحكم القارن لولاه لما كانت جناية كالحلق قبل الذبح فلا نسلم انها مضمونة بالدمين يشعر بذلك لفظ الشيخ فيما سياتي من قوله وكل شيء يجب فيه على المفرد دم فعلى القارن دمان يعرف بالتامل وايضا ذكر الشارح المدقق المحقق نقلا عن شيخ الاسلام ان وجوب الدمين على القارن اي في جناية كانت قبل الوقوف فيما اذا كان قبل الوقوف بعرفة في الجماع وغيره من المحظورات اما بعد الوقوف بها ففي الجماع يجب دمان وفي سائر المحظورات دم واحد لان احرام العمرة انما يبقى في حق التحلل لا غير هذا كلامه وكلا منا في جناية القارن بالحلق قبل الذبح فهو جناية بغير الجماع بعد الوقوف وجنايته بعد الوقوف بغير الجماع مضمونة بدم واحد فعلى هذا لا اشكال اصلا انما يشكل اذا كانت جناية القارن بغير الجماع مضمونة بالدمين بعد الوقوف بعرفة وقبله والرواية بخلافه كما نص به شيخ الاسلام رحمه الله فكان ما ذكر شيخ الاسلام من التفصيل المذكور الى علمائنا عند قوله في باب التمتع فقد حل من احراميه وانه يشعر بان التفصيل المذكور لا يختص بشيخ الاسلام وقد اجيب عنه بان الذبح والحلق في يوم النحر ليسا بجناية من حيث ان كل واحد منهما موقت بوقت النحر ولكنه جناية من حيث انه موقت بالترتيب الذي نص عليه رسول الله عم في قوله ان اول نسكنا الحديث فيكون جناية من وجه دون وجه فلا يوجب الا دما واحدا بخلاف سائر جنايات القارن وفيه نظر لان كونه جناية من حيث انه موقت بالترتيب وعدم كونه جناية حيث ان كلا منهما موقت بيوم النحر حتى اوجب التنزل في حق القارن من الدمين الى دم اوجب مثله التنزل في حق المفرد من الدم الى الصدقة وليس كذلك فان المفرد اذا حلق قبل الرمي لزمه دم مع انه جناية من حيث الترتيب ليس بجناية من حيث توقيتهما جميعا بيوم النحر

فصل قوله اعلم ان صيد البر اريد بالصيد الاصطياد بدليل اضافته الى البر اذ المضاف الى البر انما هو الصيد دون الاصطياد الا بتكلف وبدليل ايضا

قوله نص عليه الشيخ في التجنيس ... الكافي ... باب ... الكافي ... في التفصيل

وصيد البر ما يكون توالده ومثواه في البر الا ما يكون كذلك فهو صيد وليس باصطياد وان اريد به المصيد لم يصح انتصاله لان المحرم انما هو الاصطياد دون الصيد بل المصيد حلال اذا لم يدل ولم يعن عليه ولم يشر اليه فكان الكلام على حذف المضاف اي احل لكم اصطياد صيد البر اي مصيده واصطياد صيد البحر قوله لقوله تعالى احل لكم صيد البحر اي اصطياد صيد البحر وطعامه اي ما يطعم من صيد البحر ما يصلح للغذاء متاعا لكم اي تمتيعا لكم وللسيارة اي للمسافرين وحرم عليكم صيد البر اي اصطياد صيد البر ولا مصيده حلال بالشرط المذكور ما دمتم حرما اي محرمين قوله واستثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس الفواسق وهو الكلب العقور والذيب والغراب والحية والعقرب فان قلت يبقى بين الخمس والست قلت اعتبار للفرع الملحق مع الاصل الملحق به دلالة كشيء واحد والكلام على حذف المعطوف اي وهو وما الحق به دلالة قلت ولنا ما روينا من حديث ابي قتاده رضي الله عنه انه ذكر في المصابيح عن ابي قتاده رضي الله تعالى عنه انه خرج مع النبي صلعم فتخلف مع بعض اصحابه وهم محرمون فراوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما راوه تركوه حتى راه ابو قتاده فركب فرسا له وسالهم ان يناولوه سوطه فابوا فتناوله فحمل عليه فعقره ثم اكل فاكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال هل معكم منه شيء قالوا معنا رجله فاخذها النبي صلى الله عليه وسلم فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هل معكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي الكافي ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحاب قتاده وهم محرمون هل اشرتم هل اعنتم هل دللتم فجعل الدلالة والاعانة والاشارة من محظورات الاحرام وارتكاب محظور احرام موجب للجزاء قلت نعم ولكن كل من الدلالة والاشارة والاعانة اهون جناية من القتل فلا يصح القول بايجاب القتل لما ولا يجوز ان يكون الحرمان من الاكل جزاء له كالحرمان عن الميراث جزاء لقتل المورث فكان تعين قيمة الصيد جزاء بالاجماع فقد قال عطاء اجمع اي الناس اي الصحابة على ان على الدال الجزاء قيمة الصيد قوله وان تصدقه ذكر في الكافي انما يجب الجزاء على الدال اذا اخذ المدلول الصيد والدال محرم اما اذا احل الدال من احرامه قبل ان ياخذ المدلول الصيد فلا جزاء على الدال لان فعله انما يتم جناية عند زوال معنى التستر عن الصيد باثبات الاخذ يده فاذا كان الدال حلالا عنده ذلك لم يكن اخذ الغير في حقه ازيد من اخذه بنفسه ولو اخذه بنفسه لم يلزمه شيء فكذا اذا اخذه غيره بدلالته هذا لفظه وقد يشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا رمى المحرم صيدا ثم حل فاصابه السهم حيث يجب الجزاء عليه لان الجزاء انما يجب بالجناية ورميه في حال الحرام جناية على احرامه فلزمه الجزاء ولا يتغير بالاحلال كذا ذكر في كتاب الجنايات في باب اعتبار حالة القتل وسياتيك ان شاء الله تعالى وعلى قياس هذه المسئلة يلزم ان يجب الجزاء على الدال وان اخذ المدلول الصيد بعد الاحلال كما في مسئلة الرمي لان دلالته على الصيد جناية في الاحرام كالرمي فيلزم الجزاء ولا يتغير

بالحلال كما في مسئلة الرمي ووجه الفرق ان كون الدلالة جناية يتوقف على اتصال القتل
به فيصير جناية عند القتل مقتصرا على حالة القتل ضرورة القتل لا يستند الى الدلالة لانها
سبب محض والشيء لا يستند الى سببه فيكون الدلالة جناية حالة الغير والدلالة عند القتل
حلال والدلالة لا يحتمل ان يصير جناية في حق الحلال اما الرمي فهو ان كان جناية عند القتل لكنه
عند القتل يستند اليه فيصير قاتلا من حين الرمي وهو محرم عند الرمي وقتل المحرم جناية موجبة
للجزاء **قوله** لما قلنا ان الضمان لالتزام امن الصيد بالاحرام والالتزام من الحلال قلت النكتة
الاولى وهو ان الدلالة لا تفويت الامن عن الصيد اذ هو متوحش ومتوار بنفسه فصار كالاتلاف
يقتضي ان يجب الجزاء وذلك ان الصيد المحرم ان ذلك ان يتوارى والدلالة ازالة الامن عنه
قوله وسواء في ذلك العامد والناسي قلت فكيف رتب الجزاء على القتل متعمدا في قوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم قلت قد قيل ان الكلام خرج مخرج العادة اذ
العادة جرت ان يكون قاتل الصيد متعمدا والدليل على كونه اتفاقا ورود السنة في الخطاء بالجزاء
فعن الزهري نزل الكتاب بالعمد ووردت السنة بالخطاء فثبت الجزاء في العمد بالكتاب وفي الخطاء
بالسنة والتعليق بالشيء لا يوجب العدم عند العدم كما عرف وقيل ان ذكر العمد للتنبيه على الدلالة
قامت على ان ضيع العمدية في القتل يمنع وجوب الكفارة لتمحض الخطرية والكفارة دائرة بين العبادة و
العقوبة فلا يناط بالمحظور المحض فذكر هنا انه لما وجبت الكفارة على العامد فلان تجب على
المخطئ اولى كذا في الكافي **قوله** جزاء الصيد ان كان الكفارة اليمين والقتل والظهار والافطار في
كون كل عبادة من وجه عقوبة من وجه وجب ان يكون سببه ايضا دائرا بين الحظر والاباحة
فكيف يجب في صورة التعمد بمحض الخطرية كما صرح به الشيخ رحمه الله تعالى عليه
وان كان كضمان المتلفات والعدوانات فلا يلزم من وجوب الضمان في صورة العمد وجوبه
في صورة الخطاء بالطريق الاولى **قوله** لانه ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف فاشبه غرامات
الاموال فان قلت هذا انما يتم لو كان هذا الضمان ضمان المحل كضمان المتلف من الاموال
وليس كذلك بل هو جزاء الفعل حتى يتعدد بتعدد القاتلين فانه اذا اجتمع محرمان فصادا صيدا على قتل
صيد يجب الجزاء على كل واحد بكماله فعلم انه جزاء الفعل فيجب ان يفترق فيه العامد وغيره كالقتل
قصاصا فانه لما كان جزاء الفعل يقتص كل واحد من الجارحين لو احد فيفترق فيه العامد
مع غيره واجيب بان هذا الضمان بدل المحل من حيث انه ضمان بدل المحل من حيث انه
ضمان بدل يعتمد وجوبه الاتلاف كفوات الاموال وجزاء الفعل من حيث انه يتعدد
بتعدد القاتلين فشبه بدل المحل يقتضي ان لا يفترق فيه العامد والناسي وشبه جزاء
الفعل يقتضي ان يفترق فلا بد من ان يجب على الخاطئ الناسي او لا يجب وهذه كفارة يغلب فيها
معنى العبادة فيجب الاحتياط فانه في الوجوب فاجعله احتياطا وبعبارة اخرى انه شبه

الكفارة

الكفارة جزاء الفعل من حيث انه ارتكب محظورا او لحرامه فيجزي بايجاب القيمة وبدل المحل
من حيث ان المحل استحق الامان فاذا ازال الامن عنه بالاتلاف يجب الضمان بمقابلته فصار
بدل المحل من وجه وجزاء الفعل من وجه والاول يوجب ان يلزم الخاطئ والناسي والثاني
ان يوجب ان يلزم فاوجبنا احتياطا لغلبة معنى العبادة فيها خطرا محضا وليس كذلك فالتقييد
بالعمد هنا كالتقييد به في كفارة الافطار وانه لا يوجب الكفارة في صورة الخطاء فكذا هنا
بل التقييد بالعمد يشعر بغلبة معنى العبادة في هذا الكفارة فيجب ان يسقط بالشبهة كما تسقط
كفارة الافطار بها والله تعالى اعلم بحقيقة الحال ثم قال في الكافي ان التقييد بالعمد ليس للجزاء
بل للوعيد المذكور في آخر الآية لقوله تعالى ليذوق وبال امره وهذا الوعيد على العامد
دون المخطئ هذا لفظه وانه ايضا يشكل اما اولا فلان قوله ليذوق متعلق بقوله فجزاء
على ما صرح به في المدارك اي فعليه ان يجازي اي يكفر ليذوق سوء عاقبة هتكه لحرمة
الاحرام ولا يخفى ان ذوق هذا الوبال هو الجزاء المذكور لا يختص به العامد بل المخطئ والعامد
فيه سواء لوجوب هذا الجزاء عليهما جزاء جميعا فلا معنى لاختصاصه بالعامد واما ثانيا
فلما عرف ان الخاطئ لكونه مقصرا في ترك التثبت يستحق الوعيد والعقوبة الا يرى ان الكفارة
تجب عليه وانها كاسمها ستارة شرعت لستر الذنب ومحو السيئة بالحسنة ولولا ان المخطئ
مذنب لما وجبت عليه الكفارة فقط وحيث وجبت عليه الكفارة ليذوق وبال امره فالاولى
ان يجعل التقييد بالتعمد للاحتراز عن قتله دفعا اذا صال الصيد عليه ولو حكما كالفواسق الخمس التي
تبتدي بالاذى حقيقة او حكما باعتبار اختلاطها بالادميين واعتبارها الابتداء بالاذى
بالاذى والمعنى قتله غير دافع عن نفسه فعليه جزاء الحج **قوله** لان الموجب لا يختلف فان قلت
بل العامد اقوى جناية من المبتدي حيث لم يحر بايجاب الاجزاء عليه مرة فجاز ان يكون جزاؤه
اغلظ من جزاء المبتدي واليه يشير قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه رتب على العائد الانتقام
وانه جزاء اجزاء فلا يجب معه الكفارة لاجماعنا على عدم وجوب الجزاء للجناية واحدة اجيب بان
هذا النوع من الغلظة لا يوجب التفاوت شرعا الا يرى ان الزاني اذا زنى ثانيا بعدما حد في
الاول لم يجب عليه الا ما شرع حدا في الاول واما قوله تعالى فينتقم الله منه فجاز ان يكون المعنى
فيعذبه الله تعالى بعذاب اخروي وتعاقبه بعقوبة اخرى سوى الجزاء المذكور فيجب يكون مخصوصا عن قوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل لانه بعمومه يتناول المبتدي والعامد فيما جزاء كان على
العامد جزاء اخر لا يكون عليه هذا الجزاء للاجماع على تقدير عدم وجوب الجزاء بين لقتل واحد و
جاز ان يكون المعنى فينتقم الله منه بهذا الجزاء وفايدته نفي التداخل اي ومن عاد فهو ايضا مأخوذ
هذا الجزاء او لا مأخوذ بتداخل الجنايات وفيحتمل يكون مخصوصا عن قوله ومن قتله الا انه وقد تناول
قطعا لكن وقع الشك في التخصيص عنه فلا يثبت تخصيصه عند الشك **قوله** والجزاء عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله

ان يقوم الصيد لاخفاء ان الجزاء انما هو قيمة الصيد لا تقويمه فكانه اراد والجزاء ملصق بتقويم
الصيد وانما يكون ملصقا اذا كان الجزاء هو القيمة دون النظير **قوله** ثم هو مخير بالفداء الي اخره
قلت التخيير بعد تقويم الصيد على الوجه المذكور يشعر بان قوله تعالى او كفارة عطف على هديا
بحذف المبتداء لا على قوله جزاء وعلماؤنا جعلوه عطفا على قوله جزاء وبالجملة ان المذهب يشعر
بان كلا من هذه الثلاثة قسم الجزاء وعطف او كفارة على الجزاء يشعر بانه قسيمه وبينهما تناف
قوله يجب في الصيد الظبي اي ما يماثل المقتول تقريبا لا تحقيقا والا فالحيوان ليس بمثلي حتى يضمن القيمة
دون المثل **قوله** ومثله من النعم ما يشبه المقتول صورة هذا بناء على ان قوله من النعم بيان الجزاء
اي فعليه نعم مثل المقتول وان لم يجعل بيانا لما في قوله ما قتل لان المقتول قد يكون نعما وقد يكون
طيرا **قوله** ان يثبت المطلق هذا بناء على قوله من النعم بيان لما قتل اي فجزاء مثل ما قتل حال كون
المقتول من النعم ولكن النعم الصيد بقرينة ما سبق من قوله ولا تقتلوا الصيد فيتناول الطائر ايضا
قوله او لكونه مرادا بالاجماع وقد يناقش في دعوى الاجماع بانه يجوز ان يجب القيمة عند محمد رح
فيما لا نظير له تقريبا بالقياس على حقوق العباد لا بهذا النص كيف وانه جعل قوله من النعم بيانا بالجزاء
اي فعليه نعم مثل المقتول فلا يتناول النص عنده الا المثل **قوله** لهما ان التخيير شرع رفقا عليه
فيكون الخيار اليه بشكل بانواع الدية من الابل والدراهم والدنانير فان الخيار فيه الي الامام وجوابه
ان التخيير مشروع للرفق وكماله في ان يكون الخيار لمن يعدل عنه الا بدليل ولا دليل هنا فيجري على
الاصل بالقياس على انواع الكفارة **قوله** لانه تفسير لقوله تعالى يحكم به اي حال سنين هبة معقود الذي
وقع حالا عنه فيكون مفسر الهبة فلم يرد بالتبيين التمييز حتى يرد ما قيل لانه ابهام في ضميره لانه له
مبعادا استعينا وهو الجزاء بخلاف ضميره رجلا لانه مبهم لعدم ما يرجع اليه او معقول لحكم الحكم
اي بدل ما هو مفعول له بواسطة الباء اعني الضمير والنصب باعتبار المحل فجاز ان يسمى البدل باسم
مبدله **قوله** ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة او يعني عطفا على هديا يدل لئلا يحال به احتياطا لان
ضمان الصيد لحق الشرع فيكون عبادة فيجب الاحتياط بخلاف عين الصبي وذكره ولسانه حيث لا يجب فيه
الدية الكاملة اذا لم يعلم صحته وان كان الظاهر فيه هو السلامة لان الدية لا احتياط في ايجابها اذ
هي ضمان العدوان الذي هو حق العبد قراءة عيسى او كفارة بالنصب فهو قراءة الرفع كانه خبر
مبتدء محذوف اي وهي كفارة والجملة عطف على الحال المفرد على نحو ويكلم الناس عطفا على وجيها
في الدنيا والاخرة على تجويز عطف الجملة على المفرد اذا كان في محل الاعراب فيكون التقدير يحكم باحد
هذه الثلاثة يعني الهدي والطعام والصيام ولو قال كذلك لكان الخيار الى الحكم فكذا هنا **قوله**
الكفارة عطف على الجزاء يعني هذا الكلام انما يفيد ان يكون الخيار في تعيين لعين هذه الثلاثة الى الحكم اذا
كان قوله او كفارة عطف على هديا وانه لا يصلح عطفا عليه لاختلافهما رفعا ونصبا فيكون عطفا
على جزاء والتقدير فعليه هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما وهذا لا يوجب ان

يكون الخيار في التعيين الي الحكم والاصل ان يكون الخيار في مسئلة الا من عليه لانه للرفق والتفويض اليه
اوفق ولقائل ان يقول ان المذهب عندنا ان يقوم اولا وبعد ذلك اما ان يشتري بقيمتها شاة يبعث
الي الحرم فتذبح او يشتري بها طعاما فيتصدق لكل مسكين نصف صاع من بر او يصيام عن طعام كل مسكين
يوما وهذا كما ترى يشير الي ان كلا من الهدي والطعام والصيام من اقسام قيمة الصيد وقد فسر
المثل بالقيمة على ما مر فيكون المعنى فعليه قيمة المقتول لو عطف شيء من هذه الانواع الثلاثة على الجزاء
المراد به القيمة حيث وصف بالمثل المراد هي لزوم عطف احد اقسام الشيء عليه بكلمة او التي تعطف بها
احد القسمين على الاخر فلا بد وان يجعل عطفا على هديا كما ذكرنا وايضا قوله هديا اما حال عن الضمير في
او بدل منه وايا ما كان فانه يقتضي ان يكون تعيين الهدي الي الحكم واذا كان تعيينه اليه كان تعيين الطعام او
الصيام اليه ايضا لعدم القائل بالتفصيل وجوابه انا سلمنا انه حال او بدل عن ضمير بل هو حال عن قوله
جزاء والعامل فيه معنى المماثلة المفهوم من المثل اي فعليه جزاء يماثل المقتول حال كونه هديا فلما احتمل
ان يكون حالا عن به او عن جزاء على ما ذكرنا والاول يقتضي الاية ان يكون الخيار للحكم وعلى الثاني لا يقتضي
ذلك الا ان يكون الاية دليلا على كون الخيار الي الحكم والاصل ان يكون الخيار لمن عليه الواجب فيكون
له بالقياس على انواع الكفارات ونحوها ونخرج به الجواب عن الاول اذ الجزاء بمعنى القيمة وان كان اعم
من كل هديا بتخصيص ويكون التقدير فعليه هدي يماثل المقتول او كفارة الخ فلا يلزم عطف قسم
الشيء عليه بكلمة او فلما احتمل ان يكون هديا حالا عن المعنى المماثلة وقع لا دلالة في الاية على ان
يكون الخيار الي الحكم وان يكون حالا عن حكم الحكم وقع يكون الاية دليلا على ذلك فلا يكون دليلا
باحتمال والاصل هو تفويض الخيار والي من عليه كما في انواع الكفارات فيجب العمل **قوله** فهو مخير
ان شاء تصدق به وان شاء صام عنه يوما كاملا اشكل اذ العطف بكلمة او التي هي لاحد الامرين
يقتضي ان لا يجوز الجمع بينهما فكيف يصح ان يجمع بين الصيام والتصدق **قوله** فيحال به احتياطا لان
ضمان الصيد لحق الشروع فيكون عبادة فيجب الاحتياط بخلاف عين الصبي وذكره ولسانه حيث لا
يجب فيه الدية الكاملة اذا لم يعلم صحته وان كان الظاهر فيه هو السلامة لان الدية لا احتياط في ايجابها
اذ هي من ضمان العدوان الذي هو عبد **قوله** وعلى هذا اذا ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا
وماتت فعليه قيمتها لان السبب صالح لموتها بخلاف من ضرب بطن امراة فالقت جنينا حيث يجب
ضمان الاصل لا ضمان الجنين لان الجنين جزء منها من وجه ونفس من وجه وضمان العباد لم يبن على
الاحتياط فلا يجب بالشك وجزاء الصيد مبني على الاحتياط فرجحان فيه شبهة النفسية فا وجبنا
جزاءها كذا في الكافي قلت ذكر الشيخ وغيره في الجنايات ان من ضرب بطن امراة فالقت جنينا ميتا
فعليه دية بقتل الام وغرة بالجنين والاصل فيه حديث مغيرة بن شعبة قال كنت بين جارتين
فضربت احديهما الاخرى بعمود مسطح فالقت جنينا ميتا ثم ماتت فقضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
عاقلة الضاربة بالدية وبغرة في الجنين كذا في الكافي وسياتيك فلما ذكرنا هنا يخالف ما ذكره والجواب

ان المنفي هنا جزاء الادمي وقيمته وفي الجنين ان كان يجب الغرة فلا يجب ما هو جزاء قتل الادمي من
الدية المقدرة فيه اشارة الى ان المتلف يقوم بالدراهم والدنانير ثم يشتري بقيمتها هدي او طعام
فيتصدق به على كل مسكين نصف صاع من بر او بصيام عن طعام كل مسكين يوما وذكر فيما بعد انه
اذا وقع الاختيار على الطعام يوم المتلف بالطعام عندنا وفيه اشارة الى ان المتلف يقوم بالطعام بان يقوم
بصاع او بصاع من بر لان يقوم الصيد المتلف بالدراهم او الدنانير ثم يشتري بها
الطعام كما اشار اولا وبينهما نوع تنافر وجوابه ان حق له يقوم المتلف بالطعام معدول به عن ظاهره
والمراد به والله اعلم بتقدير الطعام بقيمة المتلف لا بقيمة نظيره لتعدية التعليل بقوله لانه هو
المضمون فيعتبر قيمته يعني يعتبر في تقدير الطعام قيمة المتلف لا قيمة نظيره لان الاصل عندنا قيمة المتلف
وعندهما قيمة النظير ويدل عليه لفظ الكافي حيث قال واذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف
بالطعام عندنا وعند محمد والشافعي رحمهما الله يعتبر قيمة النظير على الواجب الاصلي هو النظير
عندهما وعندنا قيمة الصيد هذا لفظه قوله والمراد بالنمل الصفر والسوداء تؤذي لا يحل قتلها
وفي الخزانة تكلموا في قتل النملة منهم من قال لا باس بقتلها مطلقا والمختار انه ان ابتدات بالاذى
لا باس بقتلها والا يكره لما روي ان نبيا قرصته نملة فاحرق بيت النمل فاوحى الله تعالى اليه
هلا نملة واحدة اي فهلا قتلت تلك النملة الواحدة ففيه دليل على جواز قتلها عند الاذى
وعلى غير الجواز في غير حال الاذى واتفقوا انه يكره القاؤها في الماء هذا لفظه وهو يدل
على ان معنى قوله يؤذي بالفعل لا ان شانه ان يؤذي قوله ومن قتل جرادة تصدق بما شاء لان
الجرادة من صيد البر وجوز بعضهم ان يصيد المحرم الجراد لما روي عن ابي هريره رضي الله عنه عن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم الجراد من صيد البحر قلنا انه من صيد البر وذلك مشاهد والمراد بالحديث
مشاركة صيد البحر في حكم الاكل من غير ذكوة هذا ولكن ذكر في المشكاة ان الجراد متولد من الحيتان
فينبغي ان يعطى له حكم الحوت في حل الصيد للمحرم والتاويل المذكور يرده ما روي ابو هريرة رضي الله عنه
قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقبلنا جيش من جراد فجعلنا نضربها بعصينا لنقتلها
ونأكلها ثم سقط في ايدينا اي ندمنا فقلنا ماذا نصنع ونحن محرمون فسالنا رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم عن ذلك فقال لا باس بصيد البحر قوله ومن حلب صيد الحرم فعليه قيمته اي قيمة اللبن
كذا في الحاشية وفي كنز الدقائق يجب القيمة بنتف ريشه وقطع قوائمه وحلبه وفي حاشيته اي يجب
قيمة الصيد كاملة بالنتف او قطع قوائمه او حلبه كذا في الحاشية وان يشعر بان في حلب اللبن
يجب تمام القيمة وانه مما يتامل فيه والله اعلم قوله والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال
العدد وقد يقال انكم ابطلتم العدد باباحة قتل الذيب والغراب مع ان التنصيص بالعدد لا يقتضي
نفي ما عداه وانكم ابطلتم العدد في قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين بالحاق السباع بها بجامع ان كلا منها جبل على الايذاء وجوابه انا الحقنا الكراك

٦

او الذيب بما نص عليه من الفواسق بطريق الدلالة لان الكل صيد بات بالاذى والالحاق بالدلالة
لا يبطل العدد حكما لان المتماثلين من وجه متحدان بخلاف ساير السباع وان جبلت على الايذا فهي
ليست بمبتديات به لانها لا تخالط الناس بقصد الايذاء بالاختلاط فلا يمكن الحاقه الا بالقياس
وانه يبطل العدد المنصوص قوله ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه شاة وقد يقال الحديث
يخالف قوله فجزاء مثل ما قتل من النعم اذ المراد بالمثل القيمة وانه باطلاقه يقتضي ان يجب القيمة بالغة
ما بلغت وجوابه ان النص مؤول فقد اريد بالمثل ما يماثله صورة وقد يراد به ما هو اعم منه والمؤول
من النص ظني يجوز ترك موجبه بخبر الواحد قوله ان كان السبع اي الصيد على عموم المجاز السبع
وغيره على حذف المعطوف اذ الحكم فيما اذا صال عليه الظبي او حمار الوحش كذلك وكانه انما خص السبع
بالذكر لان الصيال غالبا يكون من السبع قوله وقال زفر ان ابتداناه قلت التنصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه
اجيب بان ذلك يتحقق بخطابات الشرع اما في مفاهيم الناس والاخبارات فالتخصيص بالذكر يدل على نفي
ما عداه وفيه نظر لان القران والحديث وردهما الناس على اثر الصحابة في حكم الحديث فيجب
ان يكون حكمها واحدا والاولى ان يقال انه علل بالبداية وفيه بيان ان البداية اذا كانت من
السبع لم يجب شيئا لانه لو كان الوجوب ثابتا في الحالين لخل التخصيص اذ السكوت عن البيان في
موضع الحاجة اليه لا يجوز خصوصا لعلة زايدة مقيدة للخصوص لولا الزيادة لعمت فلما خص
وسكت في موضع الحاجة صار بيانا على حكم المسكوت عنه بخلاف ما بين ثم قد يقال جاز ان يكون
التعليل بالبداية لاثبات الحكم بالدرجة وراجح طريق اي نحن احق بالضمان لانا قد ابتداناه ولولا
البداية منا لموجب الضمان فكيف وان قد ابتدانا قوله مقيد بالكفارة بالنص وهو قوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل وكلمة من عامة يتناول المضطر وغيره فان قلت الاية
بعمومها تتناول من قتل الصيد الصايل فينبغي ان يتقيد الاذن فيه ايضا بالجزاء م
اجيب بان المراد بالتعمد في النص والله اعلم هو ان يبتدي بقتله فلا يتناول القتل دفعا
او نقول ان القتل دفعا وان كان قتلا فالمقصود منه الدفع دون القتل فاعتبر دفعا لا قتلا
فلا يصدق انه قتله ويدل عليه لفظ الكافي حيث قال واذا وقع الاختيار على الطعام يقوم
المتلف عندنا وعند محمد والشافعي رحمهما الله يعتبر قيمة النظير بناء على ان الواجب الاصلي هو النظير
عندهما وعندنا قيمة الصيد هذا لفظه قوله واللام فيما روي لام تمليك فان قلت نعم ولكن م
متعلق بالفعل فيقتضي ملك الفعل دون العين اجيب بانا لا نسلم انه متعلق بالفعل بل هو حال
عن الصيد اي يصاد حال كونه مملوكا اي مقدرا ملكه فيه بالاهداء ويمكن هذا القدر لا يكفي الا
على حذف المعطوف اي ولم يصد له مقدرا ملكه فيه بالاهداء ثم اهدي قوله ولا يجزيه
الصوم لانها غرامة وليست بكفارة فاشبه ضمان الاموال قلت قيمة الصيد في حق المحرم ايضا
غرامة بشبه ضمان الاموال لما مر من قوله وسواء في ذلك العامد والناسي لانه ضمان يعتمد وجوب

الاتلاف فاشبه غرامات الاموال هذا كلامه وجوابه ان قيمة الصيد على المحرم ضمان المحل من
جزاء الفعل من وجه بخلاف قيمة صيد الحرم فانه ضمان المحل ليس الا فلا يكون في معنى ضمان
الصيد في حق المحرم فلا يكون لاحقا به في شرعية الصوم قوله ولنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك
التعرض لحرمة الحرمية او صار هو من صيد الحرم فاستحق الامان لما روينا وهذا لان حرمة الحرم
كحرمة الاحرام وكما ان الحرمة بسبب الاحرام تثبت في الصيد حتى يجب ارساله فكذا الحرمة بسبب الحرم
قوله وصيد الحرم اذا ذبحه الحلال قيمته يتصدق بها على الفقراء الا على قول اصحاب الظواهر
وهذا قول لا يعتبر به لكونه مخالفا للاجماع والكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تقتلوا
الصيد وانتم حرم ويقال في اللغة احرم اذا دخل في الحرم وقال عليه السلام ان مكة حرام
الى قوله لا ينفر صيدها فان ثبت الامر لصيد الحرم بهذه النصوص كان القاتل جانيا بالاتلاف
محلا محترما فيلزمه جزاؤه والجزاء قيمة الصيد كما في حق المحرم كذا في المبسوط نقله الشارح
وفيه اشكال لانه اذا كان المراد بقوله حرم انتم داخلون في الحرم لزم ان يكون في قتل صيد
الحرم جزاء يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما
ليذوق وبال امره والصوم لا يجزي في جزاء صيد الحرم بل الهدي ايضا في رواية ولانهم تمسكوا
بقوله ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم على حرمة قتل المحرم صيد الحرم او غيره فقد ارادوا بقوله
حرم الذين احرموا بالحج والعمرة فلو اريد به الذين دخلوا في الحرم حالا لزم بين معنى المشترك
ارادة وانه باطل ان هذا الهدي ذكر انما يستقيم اذا ثبت ان الحرم الذي هو واحد الحرم يجيء بمعنى
الداخل في الحل كما يجيء بمعنى العاقد عقد الاحرام ولكنه في خبر المنع فالحكم بان القول بان الجزاء
لا يجب على الحلال الذي قتل الصيد مخالف الاية المذكورة مما لا نعرفه والله اعلم قوله وقال
الشافعي رحمه الله ان يرسله لانه متعرض للصيد بامساكه في ملكه قلت والفرق له بين ما اذا دخل الحرم
بصيد ان حرمة الحرم الاحرام ثبت بالالتزام المكلف حتى صار بعقد الاحرام وترك التعرض للصيد
فيظهر ان التزامه في حقه ايضا الا انه له ان يلتزم في حقه ما شاء بخلاف حرمة الحرم فان ليس بالتزامه
فلا يظهر في مملوكه ولان حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم حتى يتداخل حرمة الحرم في حرمة
الاحرام فان المحرم اذا قتل صيد الحرم يجب عليه جزاء واحدا فلا يلزم من تأثير حرمة الاحرام في ملكه
تأثير حرمة الحرم فيه ايضا قوله فان الصيد لم يبق محلا للتملك في حق المحرم لقوله تعالى وحرم
عليكم صيد البر ما دمتم حرما اضاف الحرمة الى ذات الصيد والحرمة المضافة الى الذات معناها اخراج
المحل عن المحلية كما عرف في قوله حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم وهنا اشكال وذلك
ان المراد بالصيد في قوله حرم عليكم صيد البر الاصطياد دون الصيد لان ذات الصيد ليس بحرام
على المحرم حتى ان اكله اذا اصاده الحلال وذبحه لكن يشترط عدم الاشارة والدلالة في رواية
فلو اريد به الصيد لزم ان لا يحل له مطلقا وقال المصنف رحمه الله في فصل ما يوكل وما لا يوكل في جوابه الثاني

رحمه الله ان الصيد المذكور فيما تلا اريد به قوله تعالى واحل لكم صيد البحر محمول على الاصطياد
وهذا ايضا يدل على ان المراد بالصيد في قوله وحرم عليكم صيد البر هو الاصطياد تحقيقا للمقابلة
وكيف لا وقد ذكر بعض الشارحين هناك الاجماع على ان المراد بالصيد في حرم عليكم صيد البر
الاصطياد وجعله دليلا على ارادة الاصطياد في احل لكم صيد البحر قوله والتقرير كالابتداء في حق
التضمين نقلا من فوائد مولانا حميد الدين رحمه الله ان للتاكيد شبها بالايجاب في حق العباد لا في
الشرع كذا ذكر الشارح في باب التولية والمرابحة ووجوب الضمان على المحرم لحق الشرع دون
العبد فلا يكون للتقرير فيه حكم الابتداء نعم لو اعتبر التقرير لرجوع الاخذ على القاتل كما ذكر في الكتاب
كان صحيحا فقد ذكر فيه وان قتله محرم اخر في يده ضمن كل واحد منهما جزاؤه فالقاتل فلانه جنى على
احرامه بقتل الصيد المحرم عليه واما الاخذ فلانه اتلف معنى الصيد حكما باثبات يده ثم يرجع الاخذ
فيما ضمن من الجزاء على القاتل وقال زفر رحمه الله لا يرجع لانه لا يملك الصيد فلا كانت له يد محترمة
ووجوب الضمان بتفويت يد او ملك ولم يوجد ولنا ان يده على هذا الصيد كانت معتبرة لتمكنه
بها من ارساله واسقاط الضمان عن نفسه والقاتل فوت عليه هذه اليد فيضمن وان لم يكن مالكه الاخذ
ولانه قرر عليه ما كان على شرف السقوط وهو سبب للرجوع عليه كشهود الطلاق قبل الدخول
اذا رجعوا هذا كلامه فقد اعتبر التاكيد للرجوع دون الايجاب للجزاء على القاتل وهو الحق لوجهين
احدهما ما ذكرنا ان التقرير انما يجعل في حكم الابتداء في حقوق العباد دون الشرع وايجاب الجزاء
حق الشرع اما الرجوع فحق العبد فجاز ان يجعل للتاكيد في حقه حكم الايجاب والثاني ان القاتل
جان على احرامه بقتل الصيد المحرم واذا يكفي لايجاب الضمان فلا حاجة الى اعتبار التقرير في ايجابه
وفيه بحث لما صرح الشارح المحقق ان ضمان صيد الحرم وان كان ضمان المحل من حيث انه يتعلق
بتفويت المحل ولكن فيه معنى الجزاء ايضا ان حلالا لو اصاب صيد الحرم فقتله في يده حلال فعلى كل
منهما جزاء كاملا لان كل منهما متلف بجهة واحدة احدهما بالاخذ المفوت للامن وذلك في معنى الاتلاف
والثاني الاتلاف حقيقة فكان كمال الضمان على كل واحد منهما بمعنى الجزاء بخلاف المغصوب اذا اتلفه متلف
في يد الغاصب حيث يجب ضمان واحد لانه عوض عن المحل لا غير ثم يرجع الاخذ على القاتل هنا
بما ضمن بالاتفاق اما على قول ابي حنيفة رحمه الله فظاهر لانه قال في باب الاحرام ان المحرم يرجع
على القاتل واما على قولهما فيرجع في الحرم على القاتل ولا يرجع في الاحرام لان الواجب على المحرم جزاء
فعله فلا يرجع على غيره والواجب في باب الحرم ضمان المحل فيجوز ان يرجع على غيره كذا في الايضاح
الى هنا لفظه فاذن لا فرق بين جزاء صيد الحرم وصيد الاحرام في ان كلا منهما بدل المحل من وجه وجزاء
الفعل من وجه فيجب ان يجوز الصوم فيهما كما هو مذهب زفر رحمه الله ومن الدليل ان قيمة صيد
الحرم جزاء الفعل انه لا يلزم على الصبي والمجنون والكافر ولو كان بدل المحل من كل وجه لزمهم كما
يلزمهم ضمان قوله فانه قطع حشيش الحرم اي حرم مكة اذ لا حرم للمدينة عندنا لا انه حل الاصطياد عرف

بالنصوص القاطعة فلا يحرم الا بدليل قطعي ولم يوجد وعند الشافعي رحمه الله للمدينة ايضا حرم لما
روي عن سعد ان النبي عليه السلام قال ان ابراهيم حرم مكة فجعلناها حراما واني حرمت المدينة
لابتيها الا ان لا ينفر فيها دم ولا يحمل فيها سلاح لقتال ولا يخبط فيها شجرة الا لعلف وروي ان
سعدا وجد عبدا يقطع شجرة او يخبطه فسلبه فجاء اهل المدينة فكلموه ان يرد ما اخذ من غلامهم فقال
معاذ الله ان ارد شيئا نفلنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي ان سعد ابن ابي وقاص وجد رجلا يصيد في
حرم المدينة فسلبه ثيابه فجاء مواليه فكلموه فيه فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم هذا الحرم وقال
من وجد احدا يصيد فيه فليسلبه فلا ارد عليكم طعمة اطعمنيها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انصيد
وج وعضاهه حرم محرم لله ووج ذكروا انها من ناحية الطايف كذا في المصابيح قوله اذ شجر ليست
بمملوكة او هي مما لا ينبت الناس فيه اشارة الى قيمة الشجر لحق الشرع انما يجب اذا لم يكن مملوكا ولا مما ينبته
الناس اما لو كان مملوكا او كان مما ينبته الناس سواء نبت بنفسه او انبته غيره لا يجب فيه
قيمته لحق الشرع وهذا فيما ينبته الناس مستقيم اما في المملوك فيشكل لما ذكر في الكافي انه لو نبت
بنفسه ما لا ينبت عادة في ملك رجل بان نبت في ملكه ام غيلان فقطعه
انسان فعليه قيمة للمالك وقيمة لحق الشرع كما لو قتل صيدا مملوكا في الحرم هذا لفظه قوله وكل شيء
مما ذكرنا ان فيه دما على المفرد فعليه دمان دم لحجته ودم لعمرته وذكر شيخ الاسلام ان وجوب
الدمين على القارن فيما اذا كان قبل الوقوف بعرفة في الجماع وغيره من المحظورات فاما بعد الوقوف
بعرفة ففي الجماع يجب دمان وفي ساير المحظورات يجب دم واحد لما ان الاحرام بالعمرة انما يبقى في حق
التحلل لا غير كذا في الشرح بخلاف الاحرام انما يعتبر اذا كان باقيا لاجل الافعال اما اذا كان باقيا
للتحلل لا لقضا الافعال فلا معتبر في وجوب الدم عند وجود الجناية فيه كالاحرام الباقي بعد افعال
العمرة للمتمتع السايق للهدي فانه لما كان باقيا للتحلل لا غير لم يجب الدم بالجناية فيه حتى لا يجب الدمان
على المتمتع السايق للهدي اذا جنى بعد احرام الحج فكذا احرام القارن بعد وقوفه بعرفة لانه لا يبقى الا
في حق التحلل فلا يجب الكفارة بالجناية فيه فان قلت فينبغي ان لا يعتبر باحرام القارن حق العمرة بعد
الوقوف في حق الجماع ايضا كما لا يعتبر فيه في حق المتمتع السايق للهدي اجيب بان احرام القارن بعد
الوقوف في حق العمرة اقوى من احرام المتمتع بعد افعال العمرة عند سوق الهدي لان الموجب لبقاء
احرام المتمتع انما هو العارض وهو سوق الهدي واحرام القارن بعد الوقوف هو القران الذي هو
الاصل فاظهر بالقربة بينهما بعد ظهور الاحرام الباقي ما تعارض مطلقا فظهور الاحرام الباقي بالاصل في
اقوى المحظورات وهو الجماع دون غيره ليظهر التفرقة بين القوي والضعيف فان قلت احرام القارن كما
يكتفي الا في حق التحلل بعد الوقوف كذلك لا ينبغي الا فيه قبل الوقوف بعد اداء افعال العمرة اجيب بان ما
قبل الوقوف وان كان لا يبقى افعال العمرة بعد ادائها افعالها قبله باق لانه لم يشرع في افعال الحج فيتمكن
من اداء افعالها بخلاف ما بعد الوقوف ووقت الاحرام باقيا على الافعال حكما قوله فعليه دمان دم

المتمتع

لحجته ودم لعمرته وقال الشافعي رحمه الله واحد بناء على انه محرم باحرام واحد عنده لانه يقول
بالتداخل وعندنا باحرامين فيكون جانيا عليهما فيجب الضمان وهذا كالقتل خطأ فانه جناية في حق
المسلم باراقة دمه وفي حق الله تعالى بهدم بنيان الرب فيجب الدية حقا للمسلم والكفارة
حقا لله تعالى فان قيل ينبغي ان يتداخلا لحرمة الاحرام والحرم فان المحرم اذا قتل صيد الحرم
يجب عليه جزاء واحد قلنا حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم لانه يحرم قتل الصيد في كل مكان والحرم
لا يحرمه الا في الحرم ولان الاحرام يحرم الصيد والحلق والتطيب ولبس المخيط والجماع لا يحرم الا
الصيد وتوابعه كالحشيش والشجر فيتبع اضعف الحرمين اقواهما وذلك الحج والعمرة لاستوائهما
احراما وان اختلفا اداء واحرام العمرة يحرم جميع ما يحرم باحرام الحج من الصيد والحلق والتطيب ولبس
المخيط فاذا لم يتبع احدهما الآخر بل اعتبر لحرمة الجماع بسبب الصوم وعدم الملك ان اجتمعا بان زنى صايم
في رمضان يجب الحد والكفارة كذا في الكافي وفيه نظر لان حرمة الاحرام تنكشف بالاحلال وحرمة الحرم
لا تنكشف بحال فكان اقوى والاحرام كما يحرم الصيد في كل مكان والحرم يحرمه على كل شخص حلالا او محرما
والاحرام لا يحرمه الا على المحرم على ان الحرم انما لا يحرم في كل مكان لعدمه فيه كالاحرام لا يحرمه على غير المحرم
بعدمه فيه فاستويا في ثبوت الحرمة اينما وجد وعدمه اينما عدما ولا ترجيح ثم الاحرام كما يحرم غير الصيد
فالحرم ايضا يحرم غيره الا يرى ان الجاني اذا التجأ الى الحرم لا يتعرض له فاستويا من هذه
الوجوه وترجحت حرمة الحرم لانها لا تنكشف بحال قوله وقال الشافعي رحمه الله يحل ما ذبح المحرم
لغيره قلت ان كان قوله لغيره متعلقا بقوله يحل اي يحل لغير المحرم ما ذبحه المحرم من الصيد سواء ذبحه
لنفسه او لغيره كما يدل عليه لفظ المبسوط حيث قال لا يحل تناول ما ذبحه المحرم لاحد من الناس
وقال الشافعي رحمه الله لا يحل للمحرم ويحل لغيره والتعليل بقوله لانه عامل له فانتقل فعله الاباه
فانه انما يستقيم اذا جعل متعلقا بذبح وان كان متعلقا بقوله ذبح كما يشعر به التعليل المذكور لزم
ان يحل ما ذبحه المحرم بامر الغير له ولغيره وان يشترط لحل الذبيحة لغيره اي يذبحه للغير فلا يحل
للغير ولا يحل للغير اذا ذبح لنفسه وليس كذلك بل ذبيحة المحرم حلال لغيره عند الشافعي مطلقا
قوله لانه عامل له فانتقل فعله اليه مشكل لان فعله اذا كان منتقلا الى الغير صار الذابح هو الغير فيجب
للمحرم وغيره لان مذبوح غير المحرم حلال للكل قوله وهذا فعل حرام لعينه لانه جزء
من جزئيات القتل وانه فعل حسي قد نهي عنه بقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم والنهي عن
الحسي يعدمه المشروعية بالاجماع والقايم مقام خروج الدم وميز اللحم الطاهر عنه هو المشروع
من الفعل ولم يوجد فالوجه ان يقال ان ما وجب من الجزاء على المحرم بدل من المقتول من وجه
لان الله تعالى سماه كفارة بقوله او كفارة طعام مساكين واعتبر المماثلة بين المقتول والجزاء بقوله
مثل ما قتل من النعم وما وجب لاجل الحرم بدل من المقتول حتى لا يتعدد بتعدد القاتلين كالدية
فلو اوجبنا على المحرم القاتل لصيد الحرم قيمتين قيمة لاجل الحرم والاخرى للاحرام لتكرر ضمان المحل

من وجه وانه غير مشروع الا يرى ان القصاص متى وجب لا يجب الكفارة ثمة لانه لا بدل المحل من وجه وجزاء الفعل من وجه والكفارة جزاء الفعل فلو وجب مع القصاص لتكرر الجزاء فعدم وجوب قيمة الصيد لاجل الحرم بهذا الطريق لا بطريق التداخل وترجيح حرمة الاحرام على حرمة الحرم واما احرام الحج واحرام العمرة فكل منهما عبادة والتداخل لا يجري فيها **قوله** واذا اشترك حلالان واحد في قتل صيد الحرم فعليهما جزاء لان الضمان بدل عن المحل لا جزاء عن الجنا فاتحد باتحاد المحل قلت وانه يشكل بما اذا اخذ حلال صيد الحرم فقتله في يده حلال آخر فعلى كل واحد منهما جزاء كامل فلو كان قيمة صيد الحرم بدل المحل لا جزاء الجناية يوجب ان لا يلزمهما جزاء قيمة واحدة في هذه الصورة كما يلزم قيمة على حلالين نقلاه ولو كان بدل المحل من وجه وجزاء الفعل من وجه لكان حكمه حكم قيمة صيد الحل الذي قتله محرمان ولزم على كل واحد منهما قيمة كاملة سواء اشتركا في قتله او اخذ احدهما وقتل الاخر وايضا ذكر في الكافي في حلال رمى صيد حل فمن خلافا الزفر رحمه الله تعالى لان الصيد يصير امنا باحرام الصايد بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وبدخول الصايد في الحرم لقوله اولم يروا انا جعلنا حرما امنا فيحرم الفعل الذي هو تعرض للصيد تعظيما للحرم هذا لفظه وانه اشارة الى ان الضمان بقتل صيد الحرم اذا كان القاتل في الحرم بدل المقتول من حيث انه امن بدخوله في الحرمة فيجب ضمانه صيانة لامنه وجزاء من حيث انه تعرض لقتل حرمة الحرم بقتل الصيد فيه فيجب ان يلزم على كل واحد من العاملين جزاء اذا قتل صيد الحرم في الحرم وقد اطلق الجواب بان الجزاء لا يتعدد بتعدد القاتلين صيد الحرم **قوله** وهذه صفة شرعية فتسري الى الاولاد فان قيل يشكل وله المغصوبة واجب الرد الى مالكها بحيث لو هلكت يجب الضمان ثم صفة كونها مستحقة الرد على الغاصب صفة شرعية فيها ومع ذلك لم يسر الى ولدها حتى لو هلك ولدها لا يجب الضمان **قلنا** الفرق من وجهين احدهما انه انما يجب جزاء الاولاد لان الذي اخرجه مامور باعادة الاولاد الى المامن فاذا لم يفعل ضمن بخلاف ولد المغصوبة لانه لا يامر صاحبه باعادة الاولاد الى يده حتى كان المامور امنه لم يضمن والثاني ان الصيد امن بكونه متوحشا فيصير الجناية عليه باثبات اليد عليه لان البوحش ومعنى الصيدية يزول به تساوي الفرع الاصل في هذا الا انه كما انبت اليد على الام فقد انبتها على الولد فصار في الحكم بخلاف ولد المغصوبة لان اثبات اليد في باب الغصب لا يصلح علة به الضمان لان المولى انما يضاف بالابدي فانما يضمن بقطع اليد لان حقوق العباد انما يضمن بالتفويت والولد فارق الاصل في تفويت اليد لانه لا يتصور تفويت قبل الثبوت ففارقه في الحكم كذا في الشرح **قلت** هذا الوجهان لا يدفعان سوال السراية على ما لا يخفى فالاولى ان يجاب بان صيد الحرم يستحق الامان شرعا واستحقاقه صفة شرعية فيسري الى الولد كوجوب الدين على المديون بالاستدانة فانها اذا استدانت باع ولدها في دينها ايضا اما المغصوبة فلم يثبت

لها

لها صفة شرعية اذ الرد انما يجب على الغاصب للمغصوب منه وانما يلاقيها اثر الفعل الحقيقي وهو الدفع الى المالك فهي كالجانية فان الجارية اذا جنت لم يدفع ولدها لان وجوب الدفع في ذمة المولى لا في ذمتها وانما يلاقيها اثر الفعل الحقيقي وهو الدفع بخلاف فانه وصف حكمي متعلق برقبتها اسمعا فتسري الى الولد المرهونة كذا ذكر المص رحمه الله الفرق بين الجانية والمديونة وثمة الكاذ في باب جناية المملوك ولا يخفى ان المغصوبة كالجانية والصيد المحرمة عن الحرم اذا لحل كالمديونة **قوله** لان العزيمة في الاحرام من دويرة اهله **قلت** الاحرام قبل اشهر الحج مكروه عند ابي حنيفة رحمه الله والثاني من مكة مسيرة ثلثة اشهر فصاعدا لا يتمكن من الاحرام من دويرة اهله الا بتقديم الاحرام على اشهر الحج فيكون التقديم في حقه عزيمة وكيف يكون عزيمة مع كونه مكروها **قوله** فاذا دخل البستان لحاجة فله ان يدخل مكة بغير احرام وهذا هو الحيلة لمن اراد دخول مكة من اهل الافاق بلا احرام كذا في الكافي **و**انه مشكل لان من اراد دخول مكة من الافاقي لا يحل التجاوز من الميقات بلا احرام انما يحل ذلك لمن اراد البستان ايضا **قوله** ثم حج من عامه ذلك هذا الحكم لا يختص بالحجة ولا بحجة الاسلام حتى لو اتى بعمرة منذورة او بحجة منذورة في عامة ذلك صح عما لزمه بدخول مكة من عمرة او حجة وانما خص حجة الاسلام بالذكر ليثبت الحكم في العمرة والحجة المنذورة بالطريق الاولى لانه لما ثبت الحجة المفروضة عما لزمه بالتجاوز عن الميقات بلا احرام فلان ينوب عنه غيره اولى

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

قوله اذا احرم المكي قيد بالمكي لان الجمع بين احرام العمرة والحج ليس بممنوع في حق الافاقي انما الممنوع عنه المكي **قوله** بعمرة قيد به لانه لو طاف شوطا للحج ثم احرم بعمرة رفض العمرة دون الحج لتاكيده بالشروع في اعماله **قوله** وطاف لها قيد الطواف لانه لو احرم للعمرة فقبل ان ياتي بشيء من اعمالها احرم بالحج فانه يرفض العمرة اجماعا **قوله** شوطا اراد بالشوط الواحد الاقل من اشواطه وهو من واحد الى ثلث اذ الحكم فيما اذا طاف لها شوطين او ثلث اشواط كذلك ثم التقييد بشوط مما اراد به اقل الاشواط ليس للاحتراز بل ليثبت الحكم فيما اذا طاف اكثر اشواط العمرة بالطريق الاولى اذ العمرة باقيا اكثر اشواطها يكون اكد فهي بالابقاء احق او يقول قيده به ليبتني عليه الاختلاف فانه لو طاف اكثر اشواط العمرة فلا خلاف في انه يرفض الحج انما الخلاف فيما اذا طاف الاقل من اشواط العمرة **قوله** وان قضى عليهما اجزاءه لانه ادى افعالها كما التزامها غير انه منهي عنها والنهي لا يمنع تحقق الفعل فان قلت ذكر في هذا هذه المسئلة اذ الجمع بينهما في حق المكي غير مشروع **قلت** انه غير مشروع كما في حق الافاقي نعم يشكل بان الاصل في ان لا تمتع ولا قران في حق المكي هو قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فان كلمة ذلك اشارة الى التمتع عندنا ولا يبعد من الاية شبهة عنه **الا** ان يقال قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام يحتمل اختصاص المشروعية واختصاص الحل جميعا غير انه ان حمل على الاول لم يكن مشروعا ذاتا وصفة وان حمل على

الثاني كان مشروعا ذاتا لا وصفا وكان عدم المشروعية وصفا متيقنا والاخذ بالمتيقن واجب فلا يثبت الا ذلك وهو يوجب النهي وكان في فوت النهي **قوله** ومن احرم بالحج الخ قلت ذكر في وضع المسئلة ان عليه دما واحدا عند ابي حنيفه رضي الله عنه ان احرم قبل الحج قصر او لم يقصر وعندهما يجب الدم ان قصر والا فلا شيء عليه ولكن اقام الدليل على وجه يوجب الدمين عنده دم الجمع بين احرام الحج ودم للتقصير في غير اوانه او التاخير عن اوانه قالدليل لا يوافق المدعي بل ذكر قوله لان الجمع بين احرام الحج واحرام العمرة لا حاجة اليه في ايجاب دم واحد حيث يكفيه التاخير او الجناية في الاحرام الثاني توضيحه ان بدعة الجمع ان اثرت في وجوب الدم كما ذهب اليه البعض لزم دمان عنده فلا يوافق هذا الدليل المدعي وان لم يكن مؤثرا فيه كما ذهب الاخرون من حيث ان هذا الجمع حصل في التوابع دون الاصول فلا فائدة في ذكره ثم قوله لان الجمع بين احرام الحج واحرام العمرة بدعة لا يصلح دليلا على شيء مما ذكر قبله فلا يكون واقعا في موقعه نعم هو يصلح دليلا على لزوم دم الجمع كما ذهب اليه البعض ولكن المص رحمه الله لم يذكره اصلا **قوله** فان طاف للحج ثم احرم بعمرة فمضى عليهما تفسير المضي هو ان يقدم افعال العمرة على افعال الحج **قوله** لزمه الاوضح في العبارة فان طاف للحج ثم احرم بعمرة لزماه ولو مضى عليهما جاز كما هو المذكور في الكافي لظهور ان اللزوم ليس بمتوقف على المضي فيهما بل هما لازمان بمضي فيهما رفض العمرة الا يرى انه اذا رفضها يقضيها لصحة الشروع ولو كان اللزوم متوقفا على المضي لم يلزم قضاؤها عند الرفض ثم ذلك ان الموجب للزوم انما هو صحة الشروع فيهما فلا وجه لاشتراط المضي فيهما فكانه اراد بقصد المضي فيهما باجزائهما الزيادة **قوله** وعليه دم الجمع بينهما لان الجمع بينهما مشروع على ما مر قلت هذا التعليل يشعر بان هذا الدم دم نسك يجب الاكل منه وقد نقض بعده بانه دم كفارة وجبر وهو الصحيح فكانه اشار الى قول من جعله دم نسك اولا فعلل بشروعية الجمع واشار ثانيا الى ما هو الصحيح وعلل بانه بان افعال العمرة على افعال الحج من وجه نظرا الى وجه نظر الى طواف التحية فلله دره اشار الى القولين وعللهما **قوله** ويستحب ان يرفض عمرته لان احرام الحج قد تاكد بشيء من اعماله قلت اذا لزم واستحب رفض واحد من الحج والعمرة كان غير المتاكد اولى بالرفض من غيره كما في مكي طاف لعمرة ثم احرم بالحج او بالعكس لان الجمع بين احرام الحج والعمرة بدعة في حق المكي فعليه ان يرفض احدهما الا ان عند ابي حنيفه رحمه الله غير المتاكد بشيء من اعماله احق الرفض وعندهما رفض العمرة اولى فاما هاهنا فلم يجب رفض احدهما الا على التعيين حتى يطلب الترجيح بالتاكيد بل العمرة هي المتعينة **باب الاحصار**

قوله وردت في الاحصار اي بلفظ الاحصار الحاصل بالمرض باجماع اهل اللغة فان قلت قوله فاذا امنتم يشعر بان المنع عن المضي للعدو اذ الامان انما يكون من العدو واجيب بالمنع اذ الامان يستعمل في المرض ايضا قال عليه السلام الزكام امان من الجذام وقال من سبق

الحج صح

العاطس

العاطس بالتحميد امن من الشوص واللوص والعلوص كذا في الكافي **قوله** لان الامان في الحديثين في المرض بمعنى زوال الخوف ظ بانه ولم يستعمل بهذا المعنى هنا القطع بان خوف طريان المرض ليس بشرط بل الشرط هو الصحة وهي ليست بامان من المرض اذ الامان هو زوال الخوف طريان المكروه والصحة ليست من زوال الخوف في شيء وفيه نظر والشافعي رحمه الله لا يتوقف به قلت وذكر الاختلاف في حاشية المصابيح على عكس هذا حيث ذكر في المصابيح عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء وفي حاشيته يعني امرهم عام الحديبية بنحر الهدي الاحصار فلما حلوا بالسنة المستقبلة امرهم ان ينحروا ابدال الهدي وسببه انهم نحروا عام الحديبية خارج الحرم وانه غير جائز عند الشافعي رحمه الله تعالى وجائز ابي حنيفة رحمة الله عليه فلما نحروا عام الحديبية خارج الحرم امرهم ان ينحروا ذلك الهدي في سنة القضاء في الحرم هذا لفظها **قوله** وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى ذلك ولو لم يفعل لا شيء عليه اي قال ابو يوسف عليه ذلك وقال ايضا ولو لم يفعل لا شيء عليه فيه روايتان في رواية يجب وفي رواية لا يجب وقوله عليه السلام لم دليل على رواية الوجوب اذ الامر للوجوب **قوله** وبخلاف الحلق لانه في اوانه اي لانه تحلل في اوانه التحلل نوعان في اوانه وقبل اوانه فما يري في اوانه يتوقف بيوم النحر لان الذكر الاصلي لانه هو الموقوف وانما ينتهي بيوم النحر والذي في غير اوانه لا يتوقف على اداء الافعال فلا يتوقف بيوم النحر لعدم الضرورة التي ذكرنا **قوله** لما انه لمعنى فان الحج حيث خرج منه بعد صحة الشروع قبل اداء الاعمال وعلى فائتة الحج التحلل بافعال العمرة فاذا لم يات بها فعليه قضاء العمرة ايضا فان قيل انه شروع في الحج فكيف يجب عليه افعال العمرة وانه لم يشرع فيها قلنا العمرة بعض الحج ودونه فجاز ان يتادى باحرام الحج كصلوة النفل فانها بعض الفرض ودونه باحرام الفرض فان قيل وهذه العمرة التي تلزمه بالقران لا يجب قضاؤه كالمفطر بالصوم اذا اسر ثم افطر قلنا ان من شرع في الحج بنية الفرض ثم تبين انه ادى الفرض فادى فافسد النفل لزمه القضاء لان احرام بالحج والعمرة لازم بقصد او بغيره بخلاف الصوم والصلوة كذا في الكافي فان قلت العمرة التحلل في فائت الحج قد حصل التحلل بالهدي قلنا فائت الحج يجب عليه افعال العمرة ووجوب دم الاحصار لاستعجال التحلل ودفع ضرب دوام الاحرام لا يسقط ما وجب عليه بفوات الحج على انه وجب الدم بالكتاب والعمرة بالاثر **قوله** ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهو حرج امتداد الاحرام فوق اقتضاء عقد الاحرام لانه التزم باحرامه حرمته مستعينا الى غاية يمكن الخروج عنه عادة اما التزم بالة فلا واذا لزم العقد فوق ما اقتضاه من الضرر كان له رفعه كما في البيع يرد بالعيب فكذا هذا والعمرة ادنى من الحج فلما صح رفض الاعلى كان الادنى به اولى **قوله** ومن وقف بعرفة ثم احصر لم يكن محصرا لوقوع الامن الفوات

لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه ولكنه يبقى محرما الى ان يطوف طواف الزيارة
وطواف الصدر ويحلق فان قيل قد علم ان مدة الاحرام متى زادت ثبت حكم الاحصار
وقد زادت مدة الاحرام هنا فلماذا لا يثبت حكم الاحصار في حقه قلنا لا كذلك فانه
متمكن من التحلل في الحلق الا في النساء والمشقة بالكف عن النساء ليست كهي بالكف عن سائر
المحظورات فلم يتحقق العذر الموجب للتحلل كذا في الكافي وفيه نوع تامل للقطع بان امتداد
الاحرام ولو في حق النساء زيادة ضرر على ما اقتضاه العقد وقد تقرر انه اذا لزم العاقد
فوق ما اقتضاه العقد من الضرر كان له دفعه كما في البيع يرد بالعيب وان كان يسيرا او يجب
الرد فكذا هنا ضرر حرمة النساء وان كان يسيرا فهو ضرر زائد على ما اقتضاه حرمة الاحرام
كالعيب اليسير في المعيب فيجب ان يثبت له ولاية النقض في البيع على انه لو بقي محرما الى ان يصل
الى البيت فيطوف طواف الزيارة وطواف الصدر فيحلق او يقصر يلزمه اربعة دماء لترك الوقوف
بمزدلفة ودم لرمي الجمار ودم لتاخير الطواف ودم لتاخير الحلق عند ابي حنيفة رحمه الله وفيه
ضرر بين فينبغي ان يكون محصرا فيتحلل بالهدي دفعا للضرر عن نفسه قوله اما على الطواف فلان
فايت الحج يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل وفيه بحث لان الدم لو كان بدلا عن الطواف لما
لزم قضاؤه لما فيه من تكرار البدل وقد تقرر على المحصر بالحج الحجة والعمرة من قابل وايضا
تقررت الاشارة في قوله وان كان يدرك الحج والهدي لزمه التوجه لزوال العجز قبل حصول
المقصود بالخلف الى ان الدم بدل عن افعال الحج واشار هنا الى انه بدل عما يلزمه من الطواف
الذي يتحلل به فايت الحج عن الاحرام وكل ذلك مشكل لانه لو كان بدلا عن الحج او العمرة التي يتحلل به
فايت الحج لم يلزم قضاؤهما وقد تقرر ان على المحصر بالحج الحج والعمرة فيعلم انه ليس ببدل انما هو
جزء التحلل قيل او كما نص به في الكافي في بعض المواضع فالجواب ان الدم الذي شرع على المحصر يحتمل
ان يكون بدلا عن تعجيل الطواف الذي يجب عليه لاجل التحلل عند فوات الحج ويحتمل ان يكون جزءا عن
التحلل في غيره او انه ولا ترجيح فيجعل بدلا عن تعجيل افعال الحج وتعجيل الطواف الذي يجب على فايت
الحج للتحلل وجزء عن التحلل في غيره او انه لا يصلح كذلك كله ولا ترجيح وانما جعلناه بدلا عن تعجيل افعال
الحج وتعجيل الطواف الواجب على فايت الحج لا عن انفسها لما ورد به الاثر من وجوب قضائها ولو كان بدلا
عن نفس الافعال والطواف لم يجب قضاؤهما باب النوافل قوله كما في الاحرام المبهم يعني من
احرم لعمرة ابهم بها بان يقول احرمت ولم ينو حجا او عمرة فانه يتخير ان شاء خرج عنه باعمال العمرة
وان شاء باعمال الحج وهذا مشكل لانه تخيير بين القليل والكثير اذ العمرة بعض الحج لانها
طواف وسعي والحج طواف وسعي ووقوف بعرفة والتخيير بينهما اذا كانا من جنس ولعدم جائز
وهذا مشكل فيمن نذر بالاحرام فانه لم يلزمه حجة او عمرة وكذا من دخل مكة لحاجة بغير احرام يلزمه الحج او العمرة
وجوابه انه لما احرم او نذر بالاحرام بهما فقد التزم واحدا منهما غير عين فيجب التعيين اما بافعال الحج او بافعال العمرة

وانهما عين ظهر انه واجبا عليه من الابتداء لكن افترقا في لزومه التعيين وبعد التعيين يظهر انه واجبا
لا غير سواء عين الاقل او الاكثر وهذا ليس من باب التخيير المذكور وانما يكون منه ان لو كان
الواجب احدهما وليس كذلك بل الواجب عليه التعيين فما عين يكون الواجب حجا كان او
عمرة فكان الاتيان بافعال العمرة من باب العين تعيين ما وجب على نفسه لان اسقاط الواجب
الكثير بالقليل حتى يلزم التخيير الممنوع او يقال العمرة مكروهة في خمسة ايام يوم عرفة ويوم النحر
وايام التشريق ولا يكره الحج فيها فيفيد التخيير في الجملة قوله او لا يثبت الفرضية بالتعارض فان قلت
الحديثان تعارضا فقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله غير متعارض بشيء وقد فسر الاتمام بان يحرم
بهما من دويرة اهله قلت قد قيل المراد به الاتمام بعد الشروع ولا كلام فيه ولو سلم ان المراد به الاحرام
من دويرة الاهل والاحرام منه ليس بفرض بالاجماع فيكون الامر للاستحباب باب الحج عن الغير
قوله قلت الاصل في هذا الباب ٤ قوله هذا الذي ذكر من ان للانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره
لا يقتضي ما عقد الباب من جريان النيابة في الحج بان يقوم فعل النائب فعل المنوب ويسقط الفرض
عن المنوب فكانه جعل الاصل هو المجموع من ان للانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره واما العبادات
ثلثة انواع الح فيكون ثلاثا كما عقد الباب له يعرف بالتامل قوله لان الحج فرض العمر قلت
جاز ان يكون مفرض العمرة ولا يشترط فيه العجز الدائم للضرورة الى الخلف الا يرى ان الكفارة لما لم تكن
في حق الحانث فرض العمرة مع ان العجز الحالي عنها يوجب صحة المصير الى الخلف وهو الصوم ومما يقضي به
التعجب ما ذكره الشارح هنا من قوله فان قيل لا اشتراط العجز الدائم لا يستقيم التعليل بانه فرض
العمرة فان الشيخ الفاني في الصوم يشترط العجز الدائم في جواز الفدية عن صومه مع الصوم ليس بفرض
العمرة قلنا لما فات الصوم عن وقته التحق بفرض العمرة لان قضاءه لازم عليه ما دام حيا فاستغرق
العمرة نصا وان لم يستغرق اداء هذا كلامه وذلك انه ابطل التعليل باعتبار ان الحكم يوجد مع
عدمه وهذا انما يوجد اذا كان الانعكاس في العلة لازما كالاطراد ولكنه ليس بلازم فلا يتوجه
الاعتراض به واما الجواب فلان الصوم كما يلتحق بفرض العمرة بعد الفوات فكذا الصلوة يلتحق به بعد
فواتها مع انه يصار فيها الى الخلف هو التراب للعجز الحالي ولا يشترط دوام العجز قوله الحج فرض العمرة
وبقاء العمرة في الحج كوقت الصلوة لها مع انه لا يشترط للضرورة الى الخلف العجز في جميع وقت الصلوة
حتى لو عجز عن استعمال الماء تيمم وصلى ثم قدر على الماء والوقت باق فليس عليه اعادة الصلوة فعلم
استغراق العجز لوقت الواجب ليس بشرط وفي الشرح فان قيل لا اشتراط العجز الدائم لا يستقيم
التعليل بانه فرض العمرة فان الشيخ الفاني في الصوم يشترط العجز الدائم مع الصوم ليس بفرض العمر
قلنا لما فات الصوم عن وقته التحق بفرض لان قضاءه لازم عليه ما دام حيا فاستغرق العمر قضاء وان
لم يستغرق اداء هذا لفظه والسؤال غير موجه اذ لا يجب في العلة ان يكون منعكسا بل الواجب هو
الاطراد وحاصل سؤال الشارح انما هذه العلة لا يستقيم لانها لا تنعكس لان العجز الدائم شرط في حق الشيخ

الفاني

بعد انتفاء كونه فرض العمر وهذا كما هو ليس بوجه **كتاب النكاح** النكاح في اللغة
الضم يقال انكحها الوري يشتري ثم يستعمل في الوطي لوجود الضم فيه والعقد لانه سببه كذا في الكافي
وفي الشاهان اصل النكاح الوطي ثم يستعمل للتزوج مجازا لانه سببه وقولهم النكاح الضم مجازا
ايضا الا ان هذا من باب تسمية المسبب باسم السبب والاول على العكس وانه ينافي ما في الكافي وفي
الصراح النكاح مجامعة كردن وعقد بان وشوي وهذا الوافق ما في الشاهان وسيجي في الكتاب
التصريح بان النكاح هو الضم والله اعلم بما هو الصواب **قوله** وينعقد بالايجاب والقبول
قال الامام بدر الدين الورسكي رحمه الله النكاح معنى شرعي يثبت في المحل وقولنا زوجت وتزوجت
دال انعقاد ذلك المعنى وقوله بالايجاب والقبول يشير اليه لان الباء يدخل على الآلة كذا في
الشرح **قلت** قد وقع التصريح منهم في غير موضع بان النكاح شرعا هو العقد وركنه الايجاب والقبول
وبان حكم النكاح هو الملك والحل ولا يتصور في المحل الا ذلك فكان الثابت في المحل حكم النكاح وحكم
الشيء يجب ان يكون غيره واما قوله بالايجاب والقبول فلا يشترط ما ذكر اذ النكاح عبارة عن
المجموع الحاصل بالايجاب والقبول فكل من اجزاء الشيء سبب لحصوله فيصح ادخال الباء نظرا الى
هيئتهما الافرادية مع كون النكاح عبارة عنهما بهيئتهما الاجتماعية وقد اجمعوا على ان النكاح تصرف
شرعي يصدر من الانسان بالاختيار يوجر باقامته على وجه السنة بل الوجوب عند التوقان ولا
يعقل ذلك الا بالايجاب والقبول اذ المعنى الحاصل في المحل ليس من التصرف الصادر من الانسان
في شيء انما هو حكمه **قوله** فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة اذ الحاجة ماسة الى انشاء
هذا التصرف لما يتعلق به من مصالح الدارين وقد انعقد الاجماع على شرعية ما يتعلق به تقضية
الحاجة وهذا تصريح بان الالفاظ المستعملة في التصرفات الشرعية نحو بعت ونكحت ووهبت وطلقت
كلها منقولة من الاخبار الى انشاء التصرف واتخاذه لعلاقة بين الماضي والانشاء في ان كلا يستلزم
الوجود سابقا او مقارنا ولكنهم ذكروا في اصول الفقه ان الطلاق عند قوله طلقتك يقدر شرعا
قبل التكلم به ليقع اخبارا عن طلاق ليصح اخبارا كما به وضعه وانه تصريح بان هذه الالفاظ باقية
على معانيها الخبرية غير انها اخبر عن طلاق واقع شرعا ولم يقع منه طلاق على معانيها بعد تقديره واقعا
قبيله اقتضاء تصحيحا له وعن هذا لم يجوزوا به التثنين او الثلث في طلقتك وانت طالق اذ الم
المقتضي لكونه ضروريا ليس بلفظ والنية من عوارض الالفاظ ولو كان مثله للانشاء شرعا لكن
عبارة في ثبوت الطلاق وحينئذ كان محتملا للنية كما قال الشافعي رحمه الله وحيث لا يحتمل عندنا
علم انه بقي على معناه الاخباري وانه وقوع الطلاق بالاقتضاء **قوله** وينعقد بلفظين **قلت**
الباء ههنا للسببية الاصلية الانعقاد يدل عليه اعادة قوله ينعقد فلو كان صلة كما في قوله اولا
ينعقد بالايجاب والقبول لما اعاده فلا يرد ان الانعقاد فيما اذا قال زوجني فيقول زوجتك
بلفظ الماضي القائم مقام الايجاب والقبول لا بقوله زوجني لانه توكيل وليس بايجاب وذلك ان

الانعقاد

الانعقاد ههنا ان كان بلفظ الماضي فلا شك ان زوجني سبب لو لولاه لما انعقد النكاح بقوله
زوجتك ولم يقم مقام زوجت وتزوجت **قوله** مثل ان يقول زوجني فيقول الآخر
زوجتك قيل الاصح ان يقول اتزوجك بكذا فيقول زوجت او قبلت **وفيه نظر** لان المقصود
ايراد النظير للتطير بغير احدهما عن الماضي بالآخر عن المستقبل وقوله اتزوجك لفظ يعتبر به
عن الحال حقيقة دون الاستقبال كما سيجي به في كتاب الطلاق والعتاق والايمان وهو الاصح
من الروايات المختار عند الفقهاء ولو سلم نقد يعبر به عن الحال ايضا فلا وجه لتخصيص ذكر
المستقبل وايضا المقصود ههنا هو الاشارة الى الفرق بين النكاح والبيع من حيث
ان النكاح ينعقد بلفظ يعتبر به عن المستقبل دون البيع اذ الواحد يتولى طرفي النكاح ولا
يتولى طرفي البيع وهذه الاشارة لا تتاتى الا بنظر اورده في الكتاب اذ لا فرق بينهما
في الانعقاد بلفظ يراد به الحال كان يقول ابيعك يراد به الحال فيقول الآخر اشتريت
قوله والواحد يتولى طرفي النكاح بخلاف البيع ووجه الفرق ان الحقوق في البيع
الى الوكيل فلو تولى طرفيه يصير مطالبا ومطالبا به وفيه تعطيل الحقوق وفي النكاح الى الموكل
فلا يلزم ذلك **فان قلت** لو باع الاب مال ابنه الصغير من نفسه او اشترى له من نفسه
يجوز ذلك ويلزم فيه كونه مطالبا **قلت** انما يجوز ذلك الاب لوفور شفقته لا يعطل حق الصغير
ظاهرا والمانع من تولي طرفيه هو تعطيل الحق على انه ذكر في المبسوط ان بيع الاب مال
ولده من نفسه جائز لانه في جانب الصغير يكون ملزما اباه حقوق العقد لولايته له عليه
حتى اذا بلغ كانت الحقوق عامة في ذلك اليه دون الاب **فان قلت** فما قولهم فيما لا يرجع
الحقوق في البيع الى الوكيل بان يوكل الصغير والعبد المحجورين **قلت** لا اعتفاء به رواية
ويحتمل ان لا يجوز هناك ان يبيع الوكيل او يشتري من نفسه لان الاصل في البيع رجوع
الحقوق الى الوكيل وانما لا يرجع الى الصغير والعبد المحجورين لعارض الحجر ولا اعتبار للعوارض
على ان العهدة يلزم العبد اذا اعتق فيقضي الى المانع في الجملة وايضا الحقوق ان كانت لا ترجع
اليهما فاعتبار قبضهما وتسليمهما من لوازم الوكالة على ما يجي فلو جاز بيعهما او شراؤهما من انفسهما
لما كان قبضهما وتسليمهما معتبرا وذلك خلاف ما عليه من الوكالة **فان قيل** والهبة والتمليك
اجيب كيف ينعقد بلفظ الهبة والفرق يقع به اذا قال لامرأته وهبتك لنفسك لك
وفيه نظر بانه منقوض بلفظ التزويج فان النكاح ينعقد اتفاقا والفرق يقع به اذا قال
لامرأته تزوجي ونوى به الطلاق كذا في الشرح **قوله** للقطع بان الزوجة انما تقع بقوله
تزوجي اقتضاء لا بلفظ التزويج نفسه وجاز ثبوت الضد مقتضى الضد الآخر كالوهبا بيعا
بتسع مائة مثلا فان الاول ينتقض مقتضى لصحيح الثاني والفسخ يثبت بايجاب الثاني بيعا وهو
ضد العقد اما لا يثبت الضد الآخر مقصودا فلا يجوز وههنا يثبت النكاح بلفظ الهبة ويقع

الزوجية به ايضا فلا يصح النقض بالتزويج نعم لو وقع الطلاق بقوله لمنكوحة تزوجتك لكان
نقضا صحيحا ولكن المسئلة ممنوعة فالتحقيق ان الهبة تزيل ملك الواهب وتثبت الملك
للموهوب له فجاز ان يستعار للنكاح اعتبار المعنى الاثبات والطلاق اعتبار المعنى الازالة قوله
والسببية طريق المجاز قلت نعم ولكن سبب هذه الالفاظ انما هو ملك المتعة لا النكاح وقد
اريد بها النكاح الا ان يعتبر التسامح قوله لانه ليس بسبب لملك المتعة فان قلت
الاستعارة كما يصح بالاتصال الصوري يصح بالمعنوي ايضا وههنا ان فات الصوري وهو السببية
فالمعنوي موجود لان كلا من النكاح والاجارة موجب لملك المتعة اجيب بان النكاح
لا يوجب ملك المتعة بالمعنى الذي وضع له وهو الضم او الوطي بل المعنى المجازي وهو العقد
اذ المعنى الشرعي مجازي ومن زعم انه معنى حقيقي فالظاهر ان استعارة لفظ الاجارة للنكاح
جائز عنده كما هو مذهب الكرخي رحمه الله والمختار ان المعاني الشرعية حقائق شرعية وان الاستعارة
بين الالفاظ الشرعية باعتبار المعاني الشرعية فلم يصح استعارة الاجارة للنكاح باعتبار ان كلا
منهما يوجب ملك المنفعة عند غير الكرخي رحمه الله ايضا ممن يجعل المعنى الشرعي حقيقيا اللهم الا ان يمنع
المشابهة اذ المنفعة التي يوجبها الاجارة يجب ان يكون موقتة والتي توجبها النكاح يجب
ان يكون مؤبدة وبين التأقيت والتأبيد منافاة ولا استعارة مع المنافاة قوله
ولا بلفظ الوصية ان اطلق وقال اوصيت لك ببيع امتي بالف درهم او اضاف العقد الى ما
بعد الموت بان قال اوصيت لك ببيع امتي بعد موتي بالف درهم وقبل الآخر لا ينعقد النكاح
فان قال اوصيت ببيع امتي للحال بالف درهم وقبل الآخر ينعقد النكاح ذكره شيخ الاسلام
وهكذا حكي عن الشيخ عبد الله الجرجاني رحمه الله وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله مطلقا
ان النكاح لا ينعقد بلفظ الوصية والى هذا مال المصنف رحمه الله ووجهه ان الاستعارة اما
بالاتصال الصوري او المعنوي ونعني بالمعنوي في المشروعات هو اشتراك الشيئين في المعنى الذي شرع
كل واحد منهما لاجله وكلا وجهي الاتصال منتف بين الوصية والنكاح اما الصوري فلان الوصية
سبب لملك المنفعة مضافا الى ما بعد الموت والنكاح علة لملك المتعة في الحال والملك المضاف
غير الكائن في الحال واما المعنوي فلعدم اشتراكهما في المعنى المشروع اذ النكاح شرع لملك
المتعة في الحال والوصية لملك العين او المنفعة مضافا الى ما بعد الموت فاختلف المعنى الذي شرع
كل واحد منهما لاجله قوله شاهدين حرين عاقلين بالغين مسلمين قيل فائدة ذكر
هذه الاوصاف مع ان الشهادة لا تثبت الا بها انه لو اطلق لانصرف الى الكامل من الشهادة وانه
ليس بشرط لانه ينعقد بشهادة غير العدل وفيه نظر لحصول هذه الفائدة بقوله عدولا كانوا
او غير عدول فلا حاجة الى ذكر الاوصاف المذكورة وقيل المطلوب من ذكر الاوصاف بيان الاختلاف
مع الشافعي رحمه الله وفيه نظر لان الشافعي رحمه الله لا يخالفنا الا في المطلوب لاجل وصف الانوثة والعدالة

فلا

فلا فائدة في ذكر الاوصاف الباقية الا ان يقال ذكر الباقية لدفع وهم التخصيص وانحصار الشروط
عليه والاولى ان يقول ذكر هذه الاوصاف مبالغة في رد ما ذهب اليه مالك رحمه الله من صحة
النكاح بحضور الصبيان والمجانين زعما منه ان الشرط هو الاعلان دون الشهود قوله
لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي الا بحضور من يتحمل شهادة النكاح او لا بحضور من يتحمل
الشهادة في نفس الامر وعلى الاول يشترط الفهم والسماع وعلى الثاني لا يشترط فيقبل لا يشترط اذا لشرطا
لا يثبت بالاحتمال وقيل يشترط الا انه الاحوط ثم لقائل ان يقول الشهود جمع شهد والشهد
جمع شاهد كصحب وسفر جمع صاحب ومسافر كذا ذكره في الصحاح فيكون الشهود جمع الجمع والجمع يتناول
الآحاد فيجب ان يتناول جميع الجمع الجماعات فقوله لا نكاح الا بشهود ان اجري على الظاهر
لزم ان يشترط ثلث جماعات واقلها تسعة وان حمل على ما فوق الواحد لزم ان يشترط حضور
جماعتين واقلها ستة وذلك خلاف الاجماع فلا بد ان يجعل كناية عن الاعلان كما يدل
عليه قوله عليه السلام اعلنوا النكاح ولو بالدف قوله لان العبد لا شهادة له لعدم
الولاية قوله بما ذكر في المحيط ان العبد والصبي من اهل تحمل الشهادة الا ان مبناها
على السماع والمعاينة وهؤلاء من اهل ذلك قوله بان المراد بما ذكر انهم من اهل تحمل ما يكون
شهادة عند وجود الولاية على نفسه واعترض لانه شهادة الكافر على المسلم اذ لا ولاية
له عليه قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وفيه نظر لما صرح به
علماؤنا من ان المراد بالآية نفي السبيل في الآخرة لا في الدنيا حتى يقتص المسلم بالكافر فلا يكون
دليلا على انه لا شهادة ولا ولاية له عليه وبالجملة ان للآية تاويلين احدهما ما روي
عن علي رضي الله عنه ان المراد نفي السبيل في الآخرة بدليل سياق الآية يعني ان الكافر
وان كان له سبيل على المؤمن في الدنيا يعني يغلب عليه بالسيف فلا يكون له سبيل في الآخرة
بالغلبة والثاني ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد نفي الحجة في الدين يعني لا يغلب
الكافر على المسلم في الحجة في الدين والتمسك على كلا التاويلين غير ظاهر ولا يستقيم الايراد نفي
السبيل شرعا لانه يقتص المسلم بالكافر ويملك ماله بالاستيلاء عندنا الا ان يقال الآية بعمومه
تقتضي نفي السبيل مطلقا غير انه خص بعض السبيل بالدليل المخصص ولا دليل في الشهادة
والولاية فيبقى تحت النص وتاويل الصحابي لا يمنع تاويلا آخر فيتم التمسك به قوله
خلافا للشافعي رحمه الله لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قوله قيد العدالة
في هذا الحديث والمطلق فيما رويناه فلا يحمل على المقيد لما عرف ولانه ذكر العدالة في موضع الاثبات
فيقتضي عدالة ما وذا من حيث الاعتقاد او المراد بشاهدي عدل تاويلي كلمة التوحيد
كذا في الكافي وفيه نظر للقطع بعدم امكان العمل بالمطلق والمقيد ههنا اذ انحصار
الجواز في المقيد يستدعي ان لا يجوز بغيره فلا جرم من حمل المطلق على المقيد وحمل التنكير في قوله

عدا على التعليل لبين باولي من حمله على التعظيم بل هو الظاهر لخطر امر النكاح والثاني بل الثالث
خلاف الظاهر جدا **قوله** لاستلزامه تعليل وجوده لانه الفاسق على نفسه باسلامه عليه تقييم
طردا وعكسا اما الاول فلان العبد المسلم لا ولاية مع وجود الاسلام واما الثاني فلان
للكافر ولاية على نفسه والاسلام لم فكانه اراد بقوله لعالم بحرم الولاية انه لم يسلب الولاية
لفسقه لمعارضة اسلامه يعني ان فسقه ان كان يقتضي سلب ولايته كما قال الشافعي رحمه الله فاسلامه
يناف سلبه فلا يسلب بالمعارضة وتبقى كما كان واذا بقيت الولاية الى نفسه تعدت الى غيره **قوله**
وبهانشا هدان عليها **فان قلت** النكاح كما يثبت ملكه عليها ايضا كان له ان يطالبه بالوطي ديانة
كما ان له ان يطالبه بالتمكين ولها ان تمنع زوجها من العزل وتطلب القسم منه فيكونان شاهدين عليه
ايضا **قلت** نعم ولكن الملك الثابت لها ضعيف حتى انها لا تملك المطالبة بالوطي قضاء ولا يثبت له
عليها شيء من المهر اما ملكه فقوي حتى يطالبها بالتمكين قضاء ويجب لها عليه تمام المهر فيكون الاعتبار
لملكه لا لملكها **قوله** لان الاب يجعل مباشرا هذا غير محتاج اليه الا ان الاب يصلح شاهدا
من نقل عبارة الاب اليها ليصح العقد وذلك لان الموجود من الوكيل واجب الانتقال الى الموكل في باب
النكاح لان الوكيل فيه سفير فمتى كانت البكر حاضرة امكن اعتبار الانشا هدا واما اذا غابت فلا لان
الشيء انما يقدر تقديرا ان لو تصور تحقيقا الى هذا اشار في الفوائد الظهيرية كذا في الشرح **قلت**
قول الشارح ان الموجود من الوكيل واجب الانتقال الى الموكل في النكاح يخرج الاحتياج الى التعليل
على الوجه المذكور اذ لو لم يجعل الاب مباشرا والوكيل شاهدا لاقتصر الوكيل واذ لا يجوز نعم لو كان الاب
مباشرا التحقق شاهد اخر لما احتيج اليه وذلك باعتبار وجوب الانتقال الى الموكل او نقول
لو لم يجعل الاب مباشرا والوكيل شاهدا لزم خلو العقد عن شاهد اخر فيفسد وذلك ان الموكل لو وكيل
بالنكاح سفير حتى يرجع الحقوق الى الموكل فيكون الموكل عاقدا حكما والوكيل صورة فلا يصلح واحدا
منهما شاهدا لكون كل منهما عاقدا من وجه والاب انما يصلح شاهدا في النكاح اذا لم يكن عاقدا فلا بد
وان يجعل احدهما مباشرا من كل وجه وذا ينتقل الكلام اليه وعدم اعتبار مباشرة الوكيل بخلاف
ما اذا كان الاب غايبا لانه لا يمكن حينئذ ان يجعل الاب مباشرا لتصحيح العقد لما فيه من فساده
بجهة اخرى وهو اختلاف المجلس فلا يفيد فيثبت المباشرة الصورية معتبرة **قوله** ويكون
الوكيل سفيرا ومعبرا اي من كل وجه والا فالوكيل في باب النكاح سفير ومعبر ابدا سواء كان الموكل
او غايبا على ما يجي التصريح به في كتاب الوكالة ولهذا يرجع الحقوق الى الموكل مطلقا **قوله** فيبقى الزوج
شاهدا **فان قيل** ينتقض بما اذا وكل رجلا ان يزوج عبده فزوجه بشهادة واحد والعبد حاضر
لا يجوز ان كان جعل العبد مباشرا والوكيل شاهدا كما لو باشر المولى تزويج عبده عند حضرة العبد
مع رجل اخر فانه يجوز **قلنا** لا وجه لانتقال عبارة الوكيل الى العبد لانه ليس بوكيل من جهته فبقي

الوكيل

الوكيل من وجه لا شاهد الخلاف ما اذا باشر المولى عند حضرة العبد فان العبد يجعل مباشرا والمولى
شاهدا فيكون النكاح بحضرة شاهدين كذا في الشرح نقلا عن الذخيرة وذكر الشارح في اول كتاب
الماذون ان نكاح العبد تصرف مملوك للمولى عليه اذ النكاح لا يكون الا بولي اما بولاية نفسه او بولاية
غيره والرق يخرجه من الولاية فكان نائبا عن المولى في النكاح اذا اذن المولى به وبني على ذلك ان المولى
اذا اذن عبده ان يتزوج امراة بعينها لم يملك ان يتزوج غيرها وهذا كما ذكر هنا وانه
يقتضي ان لا ينتقل كلام المولى اليه لان المولى لما كان اصلا في نكاح العبد وكان العبد نائبا وجب
ان لا ينتقل كلام المولى اليه لان انتقال كلام المنوب الى النائب غير معهود اللهم الا ان يمنع المسئلة التخريج
فقد قيل اذا اذن المولى عبده بالنكاح فتزوج بشهادة المولى ورجل اخر لا يجوز النكاح لان
العبد وكيل من جهة المولى وعبارة الوكيل في باب النكاح ينتقل الى الموكل فكان المولى زوجه بنفسه ولكن
هذا القول ليس بصواب وانه يخالف اصل اصحابنا رحمهم الله ان العبد الماذون لم يتوكل عن المولى بتصرف
والاذن ليس بتوكيل بل هو فك الحجر وتصرف العبد بحكم المالكية الاصلية فيقتصر عبارته عليه ولا ينتقل
الى المولى **فان قلت** فيجب ان لا يتخصص الاذن بنكاح امراة خصها المولى كما لا يتخصص الاذن بالتجارة
بنوع خص به **قلت** سنذكر ما يحصل التقصي عن هذا ان شاء الله تعالى **فصل في المحرمات**
المحرمات التي تضمنها كتاب النكاح والرضاع احد وعشرون سبعة من وجه النسب كالامهات والبنات
والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخت وبنات الاخ وكذلك تحريم الرضاع في هولاء واربعة
من جهة المصاهرة كام المراة وبنتها ومنكوحة الاب وحليلة الابن واثنان من جهة الجمع الجمع بين
الكل من اربعة والجمع بين الاختين وواحدة من جهة الكفر وهي المجوسية كذا في شرح الطحاوي وذكر
في التحفة حرمة المصاهرة متنوعة الى تسعة انواع بالقرابة والصهرية والرضاع والجمع وتقديم الامة
على الحرة ولسبب الشركة ولسبب ملك اليمين ولسبب الطلقات الثلث فيكون المحرمات خمسة وعشرون كلها
مذكورة في الكتاب كذا في الشرح **قلت** ما ذكر في شرح الطحاوي واثنان من جهة الجمع لا وجه له
لان حرمة نكاح امراتين لو فرض احدهما ذكرا والاخرى انثى حرام النكاح بينهما ايضا من جهة الجمع
وما في التحفة من قوله ولسبب الشركة وملك اليمين ليس ينبغي لان المحرم للنكاح في الجارية المشتركة
هو الملك دون الشركة اذ ملك الغير لا يمنع النكاح **وجوابه** ان الجمع بين امراتين لو فرض احدهما
ذكرا والاخرى انثى حرم النكاح بينهما انما حرم باعتبار انه يفضي الى القطيعة في الرحم لما بين الضرائر
من المعاداة عادة وذلك موجود في الجمع بين امراتين شانهما هكذا فالحقنا بالاختين وانما
ذكر الشركة في التحفة لانه لو اقتصر على ذكر الملك كان مظنة ان يتوهم ان يراد الملك الكامل وبعد
قوله اذ الام لغة هو الاصل او يثبت حرمتهن بالاجماع فيه هبا ان
فعلى قول من جوز الاثر اد الحقيقة او المجاز في حليتين محرمة الجدات بالنص اذ الامهات
يقينا ولكن مجازا وعلى قول من لم يجوزه فحرمتهن بدليل الاجماع اذ الامهات هي الاصول حقيقة

وذلك بجمع الكل كذا في السغناقي ثم اعترض بان الام في العرف يطلق على الدليل والحقيقة تترك
بالعرف واجيب بان المعنى العرفي جاز ان يترك بدليل وهنا الدليل قايم لترك وهو ان الحرمة
بالجزئية وهي في الجدات كما في الامهات مع ورود الاجماع في الاصداد وفيه نظر لان الاشتراك
في الحرمة لا ينهض دليلا على ترك الحقيقة العرفية لجواز ان يراد بالنص هي الى ان ثم يثبت الحكم في العليا
بالدلالة والقياس بجامع الحرمة كذا ورود الاجماع لا يقوم دليلا عليه اذ الاجماع يكفي لثبوت الحكم
فيهن وعن هذا اتى بكلمة او لهذا في النكتة الاولى وقد بيناه قوله لان ذكر الحجر خرج مخرج العادة
لان الغالب ان يكون بنت المرأة في حجر زوج الام والتقييد لا يوجب تقييد الحكم كقوله فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا ولهذا لم يتعلق الاباحة بعد الدخول بعدم كونها في حجره ولو تعلقت الحرمة بها
لتعلقت الاباحة بعدمها لان الاباحة بعدمها يتعلق بضد ما تعلق به الحرمة ولو كان ينبغي
ان يقال فان لم تكونوا دخلتم بهن ولم يكن في حجركم ولئن كان شرطا فهو لا يوجب العدم عند العدم
وشرط الدخول لم يعرف بقوله دخلتم بهن بل بقوله دخلتم كذا في الكافي وفيه بحث اذا حمل
الشرط على وفاق العادة قول بالغاية وكلام الله تع منزه عنه وعن هذا ذهب المحققون
الى ان الامر في قول الله تع فكاتبوهم ان علمتم للاستحباب وهو معلق بالشرط المذكور وقالوا
لو لم يحمل على الندب لزم الغاء الشرط وكلام الله تعالى منزه عن اللغو وسيجي التصريح بهذا في كتاب
المكاتب وذلك تصريح منهم بعدم جواز حمل الشرط على وفاق العادة وقوله لو تعلقت الحرمة
لتعلقت الاباحة بعدمها مشكل لان الحرمة المتعلقة بالسببين تنعدم بانعدام احدهما ايضا
فلو قال لو تعلقت الحرمة بها لتعلقت الاباحة بانعدامها او بانعدام احدهما غير عين لكان صحيحا
قوله ولئن كان شرطا فهو لا يوجب العدم عند العدم يشكل بما وقع في البزدوي مصرحا ان صيغة
الشرط ما لا ينفك عن معناه وهو العدم عند العدم قطعا فالتزام كونه شرطا مع جواز الوجود عند
عدمه قول بجواز انفكاك الشرط عن معناه وخرق لما اتفقوا عليه من ان المعلق بالشرط
معدوم قبل وجوده ثم الاوضح ان يقال ان اتصاف الربايب بكونها في الحجر غالب معتاد والغالب
كالمتيقن والشرط يجب ان لا يكون على خطر الوجود فما يكون كالمتيقن لا يحمل على الشرط عند الاطلاق
وخلو المقام عن القرينة ولا قرينة على كون الوصف بكونهن في الحجور شرطا فلا يحمل عليه
بخلاف الدخول في قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وان كان غالبا معتادا لان قوله تعالى
فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم قرينة على كونه شرطا قوله لان الموطوءة حكما
فان قيل لو كان النكاح قايما مقام الوطي وجب ان لا يجوز النكاح لئلا يصير جامعا بينهما وطئا
كما قال مالك رحمه الله قلنا النكاح ليس بوطي وانما يصير وطئا بعد ثبوت حكم وهو حل
الوطي وحكم النكاح يثبت بعده فالنكاح حال وجوده ليس بوطي فيصح لوجوده من اهله في محله ثم تصير
المنكوحة موطوءة حكما فلا يطا الاخرى لئلا يكون جامعا بينهما وطئا كذا في الشرح
وفيه نظر

وفيه نظر اذ النكاح علة للحل الذي به يصير وطئا فكان المباشر للنكاح جامعا بين المنكوحة
واختها التي قد وطئها وطئا بالصيرورة فينبغي ان لا يصح النكاح وجواب آخر يخطر بالبال
ان الجمع بين الاختين وطئا انما يحرم بعد ما ملك متعتهما اذ الحرمة قبل الملك لعدم الملك
لا للجمع حتى يحرم الوطي بالانفراد ايضا فان قيل نكاح الاخرى لم يملكها متعة فلا يكون مخاطبا
بالامتناع عن الجمع وطئا الا بعد النكاح ضرورة ان الخطاب لا يسبق الشرط وملكها شرط
له فكان النكاح تحصيلا للشرط لوجوب خطاب حرمة الجمع لا جمعا محرما فلا بد من القول بصحة النكاح
ثم الخطاب بالامتناع لا يتناول الجمع الحاصل بالنكاح لتعذر الاحتراز عنه بل يتناول الممكن
وهو ان لا يطا واحدة منها الا ان لا يحرم الاخرى واجاب في الذخيرة في الفصل التاسع
عشر في الاستبراء من كتاب البيوع عن هذا الاشكال بانه وان صار بالنكاح جامعا بينهما
الا ان ذلك الجمع ليس بحرام لان المحرم الجمع المطلق ومطلق الجمع ينصرف الى الكامل فيقتضي جمعا
من كل وجه وانما يتحقق الجمع من كل وجه اذا كان الآخر مثل الاول لان الجمع هنا يحصل بالآخر
والآخر هنا النكاح والوطي حكما لا حقيقة وبالنكاح يصير الرحم مشغولا بالماء حكما والاول
الوطي وبه يصير رحم المنكوحة مشغولا بالماء حقيقة وحكما فلم يكن الثاني مثل الاول فلا يحصل
الجمع من كل وجه فلا يثبت الحرمة وبهذا الخلاف لو تزوج بالاخت بعدما وطي الاولى ليس له
ان يطي الاولى مرة اخرى يتحقق الجمع بينهما من كل وجه لان رحم الزوجة صارت مشغولة
بمائه حكما وبوطي الاولى يصير رحم المرأة الاولى مشغولة بمائه حقيقة وحكما فالآخر
هناك الوطي والاول النكاح وفي الوطي ما في النكاح وزيادة القدر الذي وجد في الاول
وجد في الثاني وزيادة شي فيحصل الجمع من كل وجه فيثبت الحرمة هذا لفظه والله اعلم
بصحته ونحن لا نعقل ان يشترط للجمع مماثلة الآخر للاول ولا يشترط له مماثلة الاول
للآخر على ان النكاح اذا لم يكن مثلا للوطي اذا تقدم الوطي عليه لا يكون مثلا اذا تأخر عنه
الوطي وحتى لم يكن هو مثل الوطي لم يكن الوطي مثلا ايضا اذ المماثلة نسبة فيما بين السببين
واستحال ان يكون احدهما مثلا للآخر ولا يكون الآخر مثلا له او يكون احدهما مثلا
ولا يكون الآخر مثلا له فلا يكون الآخر مثل الاول وسواء اعتبر الآخر النكاح او الوطي
قوله ولها نصف المهر اي الاقل من نصف المهر لان فيه تيقنا كذا في الكافي قلت بل ينبغي
ان يكون لكل منهما ربع ما سمي من المهر لان نصف كل ثابت لمدعية في حال دون حال
فيتنصف مثلا اذا ادعت احدهما انه تزوجها بالف اولا والاخرى انه تزوجها بالفين
اولا والزوج يقر بانه تزوج احدهما اولا ولا يدري من هي فلمدعية الاكثر نصف الاكثر
في حال وهي ما اذا كانت هي المتأخرة فكان قدر نصف الاكثر وهو الالف مثلا بين الثبوت
وعدمه فيجب النصف ويكون لها ربع مهرها وهو خمسمائة ولمدعية الاقل نصف الاقل حال

دون حال فيتنصف نصفه ويكون لها ربع الاقل فاما ان يكون لها نصف الاقل من نصفي المهرين
بان يكون لها نصف الالف فيما ادعت احديهما النكاح بالف والاخرى بالالفين وادعت كل
واحدة منهما انها الاولى مع ان الثابت لكل منهما في حال دون حال هو نصف ما يدعيه
فلا يعرف له وجه وقوله لان فيه تيقنا قلت العبرة في مثله للاحوال لا للقدر المتيقن
الا يرى لو كان لرجل ثلاث نسوة لم يدخل بواحدة منهن فدخلت عليه امرأتان فقال احديكما
طالق ثم خرجت احديهما ودخلت الثالثة فقال احديكما طالق ثم مات قبل البيان يسقط
من مهر الداخلة ثمنه ومن مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلثة اثمانه لان الايجاب الاول
سقط نصف الصداق بين الخارجة والثابتة فيسقط من مهر كل منهما ربعه والكلام الثاني
متردد لانه ان اراد بالكلام الاول الثابتة لا يصح الكلام الثاني فان اراد به الخارجة
يصح فيتنصف النصف فيسقط الربع ويكون بين الثابتة والداخلة فيسقط من مهر
كل منهما الثمن هكذا ذكره في الكافي في كتاب العتاق فقد حكم بسقوط ما اصاب
كل واحدة باعتبار الاحوال من مهرها ولم يعتبر القدر المتيقن ولما لا يصح الحكم بالوجوب
بالشك لا يصح الحكم بالسقوط بعد الوجوب بالشك ايضا وقد حكم في جانب السقوط بالاحوال
تكذا في جانب الثبوت وذكر في فصل الطلاق المبهم ثلث نسوة دخل بواحدة ولم يدخل
بثنتين فقال لاحديكن طالق ومات قبل البيان ففي المسئلة حكم الارث والمهر اما الاول
فللموطوءة خمسة من اثني عشر ولغير الموطوءة سبعة لان الطلاق ان وقع على الموطوءة
فلها ثلث الارث لانها لا تحرم بالطلقة الواحدة وان وقع على احدى غير الموطوءة فللموطوءة النصف
لانه تزاحمها امرأة واحدة فلها الثلث في حال دون حال فيتنصف فكذا لها في حال دون حال
فيتنصف فاحتيج الى حساب ينصف ثلثه ونصفه واقله اثنا عشر فلها الثلث في حال
اربعة والنصف في حال ستة فيتنصف كل منهما فصار خمسة ولغير الموطوءتين سبعة واما المهر
فللموطوءة مهر تام ولغير الموطوءتين مهر وثلثا مهر لانه لو لم يطأ واحدة منهن لسقط بالطلاق
الواحد نصف مهر موزعا عليهن ويسقط من مهر كل واحدة السدس فوطي الموطوءة اكد مهرها
ولم يسقط فكان الساقط من مهر غير الموطوءة الثلث من مهر كل واحدة السدس فبقي لهما مهر وثلثا
مهر منها نصفان فكذا لو اعتبرنا الاحوال لان الطلاق ان وقع على كبرى غير الموطوءتين فلها
فلها مهر ونصف وكذا ان وقع على صغراها فنصف المهر سقط في حالين ولا يسقط في حال فيسقط
ثلثا المهر وهو ثلث المهر فيبقى لها مهر وثلثا مهر هذا كلامه فقد اعتبر الاحوال ولم يأخذ
القدر المتيقن ومن استظهر هذا الفصل وطالع عن اخره ظهر له ان وقوع الشك في الوجوب
او السقوط يوجب التنصف دون الاخذ بالمتيقن وطرح المشكوك وفي بعض شروح الهداية عند قوله
ولها نصف المهر قيل موضوع المسئلة فيما اذا كان المهر سواء اما اذا تفاوتا فانه يجب ربع كل
واحدة

واحدة منهما لانه يجب في حال دون حال فيجب نصف مهر كل واحدة منهما وذلك الربع ولم يتعرض في
الكافي للثبوت منهما العدم مهر الاخر عادة وقبل نصف الاقل من المهرين لانه متيقن
وعلى هذا يجب مهر نصف المهر تفاوتا المهر او تساويا فلا يجب التعرض على هذا القول بتسوية
المهرين لان معنى قوله حينئذ ولها نصف المهر نصف اي مهر كان اذا تساويا ونصف اقل
المهرين اذا تفاوتا كذا في المساني فقد ذكر فيما اذا تفاوتا المهران القولين احدهما وهو الموافق
للدليل المذكورة ان الواجب لكل ربع مهرها والثاني ان الواجب لهما اقل النصفين والشيخ
رحمه الله ذكر القول الثاني وعلله بالتيقن ثم اوضحه بما يوجب اعتبار الاحوال فيكون ربع المهر
لكل واحدة وذلك مشكل ثم يقول المدعية للاولية كل واحدة منهما بانفرادها ولا تتيقن بالنسبة
الى كل واحدة منهما بشيء حتى يؤخذ به لكل منهما يستحق نصف مهرها في حال ولا شيء لها
في حال فيجب ان ينصف ما تردد بين الثبوت وعدمه نعم لو كان لكل منهما او للمجموع منهما
شيئا متيقنا على الزوج لاوجبناه وليس كذلك وايضا التيقن بنصف الاقل لا ينافي في اعتبار
الاحوال فيما لا تيقن فيه وهو خمسمائة اخرى لانها واجبة عليه لا ان كان السابق نكاح
الاقل فيجب الا ينتصف فيجب لها نصف الاقل وثمن الاكبر والقائل به قوله وانعدمت الاولوية
للجهل بالاولوية اي ليست الاولوية هنا الا الاولوية والاولية ليست بثابتة للجهالة
فلا تثبت الاولوية قوله بجهالة المستحقة قلت لما وجب في مثله اعتبار الاحوال
وعلى اعتبارها يظهر لكل واحد منهما استحقاق ربع ما يدعيه من مهرها فلم يبق المستحقة مجهولة
ولكن ان اعتبار الاحوال طريق معهود في الشرع لمعرفة الاستحقاق فلا يمكن ان يبقى الجهالة
تقتضي منعه قوله لقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها ولا على ابنة اخيها
ولا على ابنة اختها ذكر النهي من الجانبين للمبالغة في التحريم او لازالة الاشكال فربما يظن ان نكاح
ابنة الاخ على العمة لا يجوز ونكاح العمة على بنت الاخ يجوز لفضل العمة كالامة على الحرة ويجوز
نكاح الحرة على الامة كذا في الكافي قلت ذكر النهي من جانب نكاح المرأة على ابنة الاخ والاخت
يكفي لازالة هذا الاشكال لان نكاح المرأة اذا لم يصح على ابنة الاخ او الاخت فلان لا يجوز نكاح
ابنة الاخ او الاخت عليها اولى فلا فائدة في ذكر النهي من الجانبين سوى التأكيد ثم الوجه الثاني
لا ينافي في قول الكتاب ولا يجمع بين المرأة وعمتها لان نفي الجمع وجه الجمع حاصل في الصورتين
قوله وهذا مشهور يجوز الزيادة على الكتاب بمثله قال قلت الزيادة انما يجوز بالمشهور اذا كانت
زيادة محضة وليس بينها وبين الكتاب معارضة صورة كما في زيادة المسح على الخفين والتتابع
في كفارة اليمين وهنا معارضة بين الحديث وقوله احل لكم ما وراء ذلكم فكان ناسخا للكتاب
من كل وجه ولا يجوز ذلك بالمشهور قلت قوله تعالى احل لكم عام خص عنه المشركات فيجوز
الزيادة او المعنى احل لكم ما وراء ذلكم المذكورة والملحقة بها وهذا من الملحق به في التحريم كذا في الشرح

وفيه نظر اما في السؤال فلانا عرفنا ان الزيادة بالمشهور فسخ عندنا والفسخ لا يتحقق الا عند المعارضة الصورية الا يرى ان النص المطلق في كفارة اليمين يقتضي ان يجزيه الصوم مطلقا والمشهور يقتضي ان لا يجزيه الا متتابعا وكذا النص يقتضي وجوب غسل الرجل مطلقا والمشهور يقتضي ان لا يجزيه وجوب المسح حالة التحرج دون الغسل ولا يعني بالمعارضة سوى هذا فتمنع المعارضة في زيادة المسح والتتابع واشتراطا عدم المعارضة الصورية لصحة الزيادة بالمشهور كل ذلك غير مستقيم واما في الجواب فلان قوله وهذا مشهور ويجوز الزيادة به مثله يشعر بان الزيادة على الكتاب بهذا الحديث انما جاز لكونه مشهورا ولو لم يكن مشهورا لم يجز الزيادة به ولو كان جواز الزيادة هنا بناء على كون النص اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم عام قد خص عنه البعض لجاز الزيادة عليه بخبر الواحد وايضا لان تخصيص عام قد خص منه البعض جائز بالقياس فبالخبر الواحد اولى فلا يفيد التعرض لكونه مشهورا اصلا ثم تخصيص العام بالمشهور جائز اليه اشير في الكافي في باب العدة حيث قال وعدة الامة قرآن لقوله عليه السلام وعدتها حيضتان فان قيل النص الوارد في المطلقات عام وتخصيص العام ابتداء لا يجوز بخبر الواحد والقياس قلت هذا الحديث تلقته الامة بالقبول فدخلت في حد المشاهير فهذا اللفظ فيخص به قوله ما وراء ذلكم

قوله محرمة للقطع اي محرمة للنكاح لما فيه من القطع لاشتماله على معنى الارتفاع او اللام صلة لقوله محرمة اي القرابة المحرمة للنكاح بين الشخصين محرمة لقطع الرحم فيكون القرابة بين المرأتين المحرمة للنكاح بينهما لو فرض احدهما ذكرا محرمة لقطع الرحم بينهما والجمع يفضي الى القطع

قوله لما روينا وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب في بينهما في التحريم ومن ضرورته تحريم الجمع بينهما وهذا الخبر وان كان من الآحاد فقوله تعالى ما وراء ذلكم خص عنه البعض بالمشهور فجاز تخصيصه بالواحد لا يقال قد استثني من قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ام اخته من الرضاع واخت ابنه منه باعتبار ان ام اخته من النسب اما امه او موطوءة ابيه او اخت ابنه من النسب اما ابنته او ربيبته ولم يوجد هذا في الرضاع فينبغي ان يستثنى منه الجمع ايضا لان الجمع بينهما في النسب انما لا يجوز لانه يفضي الى قطيعة الرحم وهذا المعنى معدوم في الرضاع لانا نقول هذا وهم لان ام اخته واخت ابنه من الرضاع لم يثبتا ولم يحرم الحديث لان ام الاخ واخت الابن من النسب تحرم من حيث انها ام الاخ او اخت الابن بل من حيث انها امه او موطوءة ابيه او بنته او ربيبته وام الاخ واخت الابن من الرضاع ليس فيهما شيء منه رضاعا فلا لم يحرم ولا يثبتا ولهذا النص ايضا فلا يكون تحريمهما فلا يصح قياس ما يثبتا وله النص عليه نعم يشكل ان معنى الحديث هو ما ان يحرم من قبل النسب يحرم من قبل الرضاع والجمع لا يحرم من قبل النسب بل من قبل انه تفضي الى قطيعة الرحم وهذا معدوم في الرضاع وجوابه ان الجمع ان لم يحرم من قبل النسب

بين

بين المتناكحين فقد حرم من قبل نسب بين المنكوحين وكانت الحرمة من قبل النسب ايضا فان قلت اذا كانت حرمة الجمع بين امرأتين ايهما فرضت ذكرا حرم النكاح بينهما معللة بالافضاء الى قطيعة الرحم كيف حرم الجمع بين الاختين رضاعا او بين المرأة وعمتها او خالتها رضاعا وانه لا يفضي الى قطع الرحم بينهما لعدم قطع الرحم هناك اجيب بان الرضاع يلحق بالنسب فاعتبر وجود حكمه في الاصل دون الملحق قوله نظر الى فرجها فان حاد النظر الى سائر الاجزاء بالشهوة يوجب الحرمة لانه سبب الوطي كما كالمس وجوابه ان النظر الى سائر الاعضاء لا يمكن التحرز عنه وانه وان كان يفضي الى الوطي فليس افضاؤه كافضاء المس فكانت شبهة الوطي فيه نازلة فلا يعتبر قوله ان النظر والمس سببان الى الوطي فيقام مقامه في موضع الاحتياط فان قلت هذا تعليل بمقابلة النص وهو قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم اجيب بان المراد فان لم تكونوا دخلتم بهن لا حقيقة ولا حكما لان باب الحرمة باب الاحتياط والاحتياط في اعتبار الدواعي كالدخول هذا ولكن للخصم ان يقول انتفاء الدخول الحكمي في حق المنكوحة غير مقصود لان قران المنكوحة موطوءة حكما فلا بد وان يراد بالدخول حقيقة الدخول ومتى كان المعتبر في حرمة الربيبة حقيقة الدخول ولم يعتبر بالدواعي في حقها لم يعتبر في حق غيرها ايضا اذ لا قايل بالفصل قوله سبب داع الى الوطي وقد يقال لو كان النظر والمس قائما مقام الوطي وجب ان ينتقض به الطهارة كما ينتقض الطهارة بالوطي وايضا المس بالشهوة سبب خروج المذي فيجب ان يقام مقامه احتياطا فيقام مقامه احتياطا وقد يقال اقيم مقام الولد في اثبات الحرمة كما مر فلو اقيم اسباب الوطي مقامه لزم ان يكون للخلف خلف قوله والمعتبر النظر الى الفرج الداخل لامكان التحرز عنه فيقام مقام الوطي اما الخارج فلا يمكن التحرز عنه ففي اثبات الحرمة بالنظر اليه حرج وفيه نظر لان فرج الرجل لا يمكن الاحتراز عنه لكونه اظهر من فرجها الخارج مع ان الحرمة تثبت بالنظر اليه على ان النساء خادم بالمبالغة في ستر العورة الغليظة سيما فلا تفضي الى الحرج اذا اعتبر النظر الى الفرج الخارج لندرة وقوعه وفي الحاشية ان هذا حكم متعلق بالفرج والداخل فرج من كل وجه اما الخارج فمن وجه وفيه نظر لان الاحتياط الى المعتبر النظر اليه مطلقا وجوابه ان الشبهة ان كانت تعتبر في مواضع الاحتياط عنها غير معتبر وفي النظر الى الفرج من وجه شبهة الشبهة فلا يعتبر ولكن ادعا ان الخارج فرج من وجه وانه ليس بفرج مطلقا ممنوع وايضا النظر لا يقام مقام الوطي لكونه داعيا اليه والنظر الى الفرج الخارج في الدعوة الى الوطي كالنظر الى الداخل قوله لانه بالانزال تبين انه غير مفض الى الوطي مشكل لانه لو مس بشهوة فانزل او ماتت قبل سكون الشهوة او بعدها تثبت الحرمة عليه مع ان الموت اقطع للدعوة من الانزال فلما لم يمنع الموت قيام سبب الوطي مقامه واعتباره داعيا اليه فالانزال اولى والسبب لما كان قائما مقام الوطي صار الانزال بعد المس كالانزال بعد الايلاج ولو انزل في غير الفرج بعد الايلاج

فيه يثبت الحرمة فكذا الوانزل بعد المس القايم مقام البلاغ لان المعتبر هي الدعوة في نفس
الامر وانه متحقق في صورة الانزال ايضا فالظاهر ان يقال ان المس وان كان داعيا الى الوطي
القايم مقام الانزال الا ان الشي انما يقوم مقام الغير عند عدمه لا عند وجوده لان الخلف انما
يصار اليه عند عدم الاصل فاستحال ان يقوم المس مقام الوطي القايم مقام الانزال
عند وجود الانزال المدعو اليه وبهذا يفترق الانزال بعد المس بعد الموت بعده فاما على ما لا يخفى
قوله حتى تنقضي عدتها قلت كما لا يجوز نكاح اخت المعتدة عن نكاح فاسد وشبهة
او وطي عن عتق في ام ولده فالا يجوز نكاح اخت ام الولد في عدتها لا يملك تزويج اختها
قبل العتق فبعده اولى لان حكم الاثر لا يؤثر على حكم الحقيقة ولان الوطي حلال قبله حرام
ولانه فراش ام الولد قبل العتق ضعيف لانه يملك نقله الى غيره بالتزويج وبعده قوي حتى
لا يملك نقله فصار كفراش المعتدة عن نكاح ثم عندهما لا يبطل المنكوحة حتى يمضي عدة المعتقة
كيلا يصير جامعا بينهما وطيا كذا في الكافي ومذهب ابي حنيفة رحمه الله يشكل بما اذا كانت
ام الولد حاملا من المولى فان فراشها حينئذ ايضا قوي حتى لا يملك نقله الى غيره بالتزويج
فينبغي ان لا يجوز نكاح العتق اذا كانت حاملا قوله ان سبب النقل وابطال الفراش
وهو الملك موجود قبل الاعتاق فانه لا يتمكن من النقل بعارض الحمل فلا يكون الحمل فلا يكون
فراشها كفراش الحرة لان سبب ابطال الفراش ليس بموجود فيها فاما بعد الاعتاق فلا يبقى
ملك فيها ويصير حالها كحال الحرة ويشكل ايضا بان ام الولد المعتقة في عدة الاعتاق
اذا كانت في حكم المعتقة المنكوحة وجب ان لا يكون اختها للنكاح وما يرجع الى المحلية فالابتداء
والبقاء فيه فينبغي ان لا يبقى نكاح اختها بعد العتق فيما اذا تزوجها قبل اعتاقها لان
اختها بعد اعتاقها لا تبقى محلا للنكاح فصار الاعتاق كالرضاع الطاري وجوابه ان عدة
الاخت انما تمنع نكاح المراة باعتبار ان فيه شبهة الجمع بين الاختين فيمنع انعقاد النكاح
ولا يرفع النكاح المنعقد كعدة الغير يمنع من ابتداء النكاح دون بقائه وبالجملة ان الابتداء
والبقاء انما يستويان في حق المحلية المطلقة اما المحلية من وجه فالابتداء يخالف البقاء فيه
الا ترى ان مكاتب الاب اذا ورث ابنته ثم تزوجها لم يجز النكاح اما لو تزوجت في حيوة الاب ثم مات
وورثته البنت لم يبطل الحكم لان مكاتب الاب بعد موته محل للنكاح من وجه وكذا العصير اذا بيع
ثم تخمر قبل التسليم يبقى البيع فيه ولو باع الخمر ابتداء لم يجز معه لانه محل للبيع من حيث انها مال
وليست بمحل له من حيث انها ليست بمتقومة فهنا في ابتداء البيع لا بقاؤه قوله والحد
لا يجب على اشارة كتاب الطلاق وهو قوله اذا كان الطلاق بائنا فله ان يتزوجها في العدة
وبعد انقضائها لان حل المحلية باق وقوله حل المحلية باق اشارة الى عدم وجوب الحد كذا في

والحاصل

في الحاشية وفيه نظر لان حل المحلية لا ينافي وجوب الحد لوجوده في ساير الاجانب مع ان
الحد يجب بوطيها وقال الشارح صورة ما في كتاب الطلاق معتدة عن طلاق ثلث جاءت بولد
لاكثر من سنتين من يوم طلقها لم يكن ولدا الزوج اذا انكره فقوله لا يثبت نسبه اذا انكر دليل
على انه لو ادعى يثبت نسبه منه ففيه اشارة الى ان الوطي في العدة من طلاق ثلث لا يكون زنا
لا يثبت به الدليل النسب وان ادعى ثم لفظه وفيه نظر لان النسب انما يثبت عند الدعوة لان التزوج
فيصير كانه ادعى نسب من لا نسب له كاللقيط ولو وجه بان وطيها بشبهة في العدة بان
في فراشه على ظن انها غير المطلقة فمع احتمال ثبوته بهذا الوجه لا يدل على عدم كون الوطي
في العدة مع العلم بحرمتها وكونها مطلقة زنا على انه ذكر في آخر باب الايمان والطلاق بما يدل
على ان الوطي في العدة على ثلث زنا يوجب الحد يعرف بالتامل قوله لان الملك
تدرك في حق الحل فيتحقق الزنا ولم يرتفع في حق ما ذكرنا فيصير جامعا يشكل بما وقع في الاصول
ان النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى حكم صاحبا بقاء الملك بدون الحل وانه نزل
بانفصال الملك عن الحل قوله والمملوكية ثابتة في المالكية يشكل بما في البزدوي مصرحا
ان الرق لا ينافي مالكية غير المال حتى يملك الرقيق النكاح والتصرف في المال والدم والحيوة
وايضا لو كانت المملوكية ثابتة في المالكية لم يصح نكاح المملوك اصلا اذ النكاح لا يخلو عن ملكه
احد المتناكحين صاحبه والا الايجاب بان القياس ان لا يصح نكاح مطلقا لكنا جوزنا مع
الاجنبي لمساس الحاجة لان المملوكية بالغة الى الملك اظهر منه بالنسبة الى غيره قوله
ويجوز الكتابيات لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فانه عطف على
والمحصنات من المؤمنات وانه عطف على قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم صلوات
التقدير والمحصنات من المؤمنات حل لكم ولا يجوز عطفه على وطعامكم حل لكم وان كان اقرب
منهم لانه يؤدي الى حل المؤمنات لاهل الكتاب وانه خلاف الاجماع فيكون خبر
قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب المعطوفة على والمحصنات من المؤمنات هو قوله
حل لكم وهو المطلوب قوله وما وراء محمول على الوطي اي لا يطا المحرم ولكن لا يمكن
من الوطي قيل هذا الحمل يرده تتمة الحديث على ما رواه البخاري ومسلم قال مسلم حدثنا
يحيى بن يحيى قال قرات على مالك عن نافع بن منبه بن وهب بن عمر بن عبد الله اراد ان يتزوج
طلحة بن عمر بنت شيبة بن جبير فارسل الى ابان بن عثمان فحضر ذلك وهو امير الحج فقال
سمعت عثمان عفان يقول قال رسول الله عليه السلام لا ينكح المحرم ولا ينكح
ولا يخطب وكذلك رواه البخاري ومعنى قوله لا ينكح اي لا يزوج امراة بولاية خاصة
كالاب ولا بولاية عامة كالسلطان والقاضي فالنهي عن النكاح نهي تحريم وعن الخطبة
نهي تنزيه وذلك ان الخطبة لا تكون الا في العقد واذا بطل الحمل قامت المعارضة

والترجيح لحديث عثمان لانه افقه لابن عباس ولانه روى القول وهو راجح على الفعل ويمكن
الجواب بانه لا منع من الحمل على الوطي وحمل قوله ولا يخطب على نهي التنزيه عند قيام الدليل
وقد قام لنا دليل عليه وهو فعل الرسول عليه السلام فيكون النهي عن الوطي نهي تحريم والخطبة
نهي تنزيه على ان هذا التاويل على تقدير عدم ثبوت هذه الزيادة واما على تقدير ثبوته
فهو محمول على نهي التنزيه بقرينة فعل النبي عليه السلام وقرابة لقوله ولا يخطب فانه نهي
تنزيه بالاتفاق والترجيح بفقه الراوي او ترجيح القول على الفعل انما يكون عند قيام
المعارضة وهي غير قائمة القول نهي التنزيه والفعل محكم ولا معارضة بين المحتمل والمحكم
فان قيل قوله وهو محرم محتمل ايضا لجواز ان يراد وهو داخل في الحرم قلت ولكن اريد
انه في ذلك لكن النصوص المطلقة في باب النكاح مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله
وانكحوا الايامى يوجب اباحة النكاح مطلقا فمن شرط ان لا يكون محرما فقد زاد على النص
بخبر الواحد وذا لا يجوز قوله لان جواز نكاح الاماء ضروري الى قوله وقد اندفعت الضرورة
بالمسلمة وقد يقال القدرة على تزوج المسلمة بلازمة فيجب ان لا يجوز الامة الكتابية عند العجز
عن تزوج المسلمة ولا يجوز عند الشافعي رحمه الله مطلقا لو صح ان كونه ضروري لتقتضي
ان لا يجوز عند القدرة على نكاح المسلمة لانه لا يجوز مطلقا الا ترى انه لما كان ضروريا امتنع
عند القدرة على نكاح الحرة لا مطلقا فكذا ههنا لو امتنع نكاح الامة الكتابية لكونه ضروري
لا امتنع عند القدرة على نكاح المسلمة لا مطلقا وايضا هذا التعليل انما يصح اذا كان
جواز نكاح الكتابية ضروريا وليس بضروري حتى يصح نكاح الحرة الكتابية عند القدرة على نكاح
الحرة المسلمة وايضا لا معنى لكون نكاح الامة ضروريا سوى ان لا يجوز نكاحها الا عند
تعذر وصول المدعي لها عن الارقاق بان لم يكن له من المال ما يتزوج به الحرة وخاف الوقوع
في الزنا ولا يخفى ان المسلمة والكتابية سواء عند تعذر الوصول عن ارقاق الماء لان تزوج الامة
يوجب ارقاق الماء سواء كانت مسلمة او كافرة وليس في تزوج الامة الكتابية الا تعريض
الولد على الكفر اذ الولد يتبع خير الابوين دينا فيكون مسلما اذا كان الاب مسلما
عند كونها مسلمة فلا ترجيح للمسلمة على الكتابية وبالجملة ان يوافق الجواز على تعذر وصول الماء
عن الارقاق يوجب الامتناع عند القدرة على نكاح الحرة لا عند القدرة على نكاح المسلمة
فلا يكون القدرة على المسلمة تابعة لنكاح الكتابية بل المانع هو القدرة على
نكاح الحرة الا ان يقال لما كان ضروريا عنده لم يجز التوسع فيه بل يجب النصف
بالاكتفاء على احد النوعين والمسلمة اقرب الى الجواز اذ الكفر تابع في الجملة فاكتفى بهذا
ولكن لقائل ان يقول ان الشافعي رحمه الله قد سبق نكاح الامة حتى لم يجوز نكاح ما فوق الواحدة
فيجب ان لا يفترق المسلمة في ذلك مع الجواز بعد ان يكون واحدة قوله والضرورة

اندفعنا

اندفعت بالمسلمة قلت كما ان الضرورة وهو خوف العنت على تقدير الامتناع عن
نكاح الامة تندفع بالامة المسلمة تندفع بالكافرة ايضا نعم لو كانت الكتابية الواحدة
زايدة على قدر ما يحتاج اليه في الاحتراز عن العنت لكان لمنع جواز نكاحها وجه ولكنها
ليست بزايدة عليه فلا وجه لمنع نكاحها وبالجملة ان الامة الكتابية ليست بزايدة على
قدر الحاجة وهو الاجتناب على العنت اذ الاجتناب عنها في نكاحها منفردة كهو في نكاحها
الامة المسلمة على السواء نعم فيها زيادة من حيث انها تحتمل الكفر مع تحمل الارقاق ولكن الكفر الكتابية
لم يتحمل للضرورة الا يرى انه لم يتحمل في حالة السعة في الحرة فلو كان ضروريا لم يحمل الا في الضرورة وقد
تحملنا الكفر في حالة السعة على انه لا تاثير في المنع عن النكاح وغاية ما يمكن الا يقال الا الكفر
الكتابية لما كان اخف من كفر المشركة والوثنية وغيرها ممن لا يدعي الاسلام جعلناه
مانعا للنكاح بحيث ضرورة نكاح الامة ولم يجعله مانعا للنكاح بحيث مطلقا وهو نكاح الحرة
وذلك ان الضروري ضعيف فيبطل بادنى مانع وهو الكفر الخفيف والمطلق قوي فلا يبطل الا
بكفر غليظ وهذا تخريج آخر غير تخريج الكتاب حيث يأباه قوله وقد اندفعت بالمسلمة لانه
مشعر بان قدر ما يندفع به الضرورة يوجد في نكاح المسلمة وفي نكاح الامة الكتابية زيادة
على قدر الضرورة انه مشكل لما ذكرنا قوله وقد اندفعت بالمسلمة قلت بل اندفاع
الضرورة بواحدة من المسلمة والكافرة والزايدة على قدر الحاجة هي المسلمة مع الكافرة والجمع بينهما
والجمع غير مشروع بل المشروع احدهما من انها غير زايدة على مدة الضرورة والله اعلم
قوله لان الرق اثره في تنصيف النعمة فيثبت به حل المحلية في حالة الانفراد دون حالة
الانضمام وفيه بحث لان المصنف رحمه الله قد نص هنا حل الامة على حل الحرة باعتبار الاحوال
بان يجوز نكاح الحرة مقرونا مع نكاح الامة ومنفردا عنه ولم يجوز نكاح الامة الا منفردا
عن نكاح الحرة ثم نصف في كتاب الطلاق الحل بوجه آخر فقال طلاق الامة ثنتان الى قوله
الا ان الحلية نعمة في حقها وللرق اثر في تنصيف النعم الا ان العقد لا يتجزى فتكامل عقدين دينا
ان الطلاق لم يرتفع على الحل فيتقدر بقدر الحل كما هو النكاح وحل الرجل بتنصيف برقه
فكذا حل المرأة بتنصيف برقها ثم الحرة تملك ان تتزوج برجل ثلاث مرات فوجب ان تملك
الامة مرة ونصفا الا ان العقد لا يتجزى فتملك عقدين كذا في الكافي قلت فاحد التنصيف
غير صحيح اذ التنصيف انما يتحقق اذا بقي الباقي على ما كان فالتنصيف في حق الامة انما يتحقق اذا كان
في هذا التنصيف الذي صار لها كالحرة في الحل بان جاز تزوجها منفردا غير نكاح الحرة ثلث
مرات كما جاز نكاح الحرة ثلث مرات منفردا عن نكاح ومقرونا معه اذ لو قال جاز به نكاح الامة
منفردا مرتين فولا التنصيف الحل في حقها لكان الرق وقد وقع التنصيف بوجه آخر ايضا
لزم التنصيف لانه يرتفع والرق عرف منصفا لا مربعا فكان احد التنصيف غير صحيح والله اعلم

قوله لان هذا ليس بتزوج عليها والفرق بين هذا ما اذا تزوج في عدة اختها من طلاق بائن ان المحرم هو الجمع فاذا تزوجها صار جامعا بينهما في حقوق النكاح اما ههنا فالمنع لادخال ناقصة الحال وهذا لا يوجد بعد البينونة كذا في الشرح وفيه نظر اذ المنع ههنا لو كان لهذا المعنى لزم ان يصح تزوجها على الحرة باذنها كما قال مالك رحمه الله لان المنع بهذا الاعتبار يكون لحق الحرة فوجب ان يصح النكاح اذا رضيت بسقوط حقها وليس كذلك فعلم ان المنع باعتبار ان الامة ليست بمحل النكاح حالة الانضمام وفي تزوجها عدة الحرة نوع ضم لها مع الحرة باعتبار بقاء النكاح في بعض الاحكام فلا يصح والاظهر ما اشار اليه في الكتاب ان المحرم هو تزوج الامة على الحرة وهذا ليس بتزوج عليها حتى لا يحنث بهذا اذا حلف ان لا يتزوج عليها وفي مسئلة الاخت المحرم هو الجمع وذلك حاصل بالتزوج في عدة الاخت ولكن هذا مشكل ايضا اذ المحرم لو كان التزوج عليها ايضا لصح نكاحها مع الحرة لانه ليس بتزوج عليها قوله بخلاف اليمين لان المقصود ان لا يدخل غيرها في قسمها فاذا تزوجها في العدة فما اشرك غيرها فلا يحنث فلان المعتبر في اليمين العرف ولا يسمى متزوجا عليها بعد البينونة عرفا فلهذا لا يحنث كذا في الكافي وفيه نظر لا عرف ان الحقيقة تترك بدلالة العرف فاذا كان العرف كذلك وجب ان يحمل قوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة على المعنى العرفي فكانت دعوى العرف محققا لا فاله قوله والتنصيص على العدد يمنع الزيادة اي التنصيص على هذا الوجه يمنع الزيادة عرفا يقال كل لقمة او لقمتين او ثلثا ويراد الطلاق الثلث لا غير او التنصيص على الاعداد المعينة في موضع الحاجة الى البيان يمنع الزيادة لان السكوت في موضع البيان حصر او نقول التنصيص على العدد ههنا يمنع الزيادة لصرف الوجوب المستفاد من الامر الى العدد صرفا الى النكاح كما في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث صرف الوجوب الى قيد المماثلة فيجب محافظة هذا العدد عند النكاح ومن ضرورته حرمة الزيادة فلا يرد ان التنصيص بالشيء لا يقتضي نفي ما عداه عددا كان او غير عدد قوله اذ الامة المنكوحة اي الصالحة للنكاح وفيه احتراز عن الامة المملوكة بملك اليمين فانها غير داخلة في الامة لحرمة نكاحها قوله حتى ملكه بغير اذن المولى عندنا وعنده لا انه لا ينعقد بغير اذنه عندنا وينعقد عنده قوله ان الرق منصف فان قلت العبد في امر النكاح منتفع على اصل الحرية فيجب ان يكون كالحر قلت نعم لكن النكاح من الكرامات البشرية والرق يوجب نقصانا فيهما فيتنصف نعمة النكاح اظهارا لشرف الحرية ونقصانا تمكن بالرق فان قلت قوله فانكحوا ما طاب لكم مطلق يتناول الحر والعبد قلت نعم لكنا قيدناه بالمقدمة الاجماعية اذ الاجماع منعقد على ان الرق منصف وباشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات قوله فاذا طلق احدى نسائه الاربع طلاقا بائنا قيد بالبائن ليتنبه على خلاف الشافعي رحمه الله اذ هو لا يخالفنا في الرجعي

بالطريق

بالطريق الاولى ثم المسئلة تشير الى انه لو طلق الاربعة دفعة واحدة لا يجوز له تزوج غيرهن حتى تنقضي عدة احديهن وهذا اذا طلق الاثنين او الثلث والعبد اذا طلق احدى امرأتيه لا يجوز ان يتزوج غيرها حتى تنقضي عدتها قوله وهو نظير نكاح الاخت في عدة الاخت اختلافا وتعليلا اما الاختلاف فمذكور واما التعليل فالنكاح المعتدة باق حكما لبقاء بعض احكام كالنفقة والمنع والفراش فلو تزوج الاربعة لازداد عددهن على الاربع وهذا يشكل فيما اذا كان له اربع نسوة لم يدخل بهن وطلق احديهن غير عين فتزوج خامسة ثم بين الطلاق في احديهن جاز نكاح الخامسة قبل البيان مع ان النكاح الاربع قبل بيان الطلاق في احديهن قائم من كل وجه لان الطلاق المبهم غير نازل او نازل في المبهم دون العين على ما يجيء قوله وان تزوج حبلى من الزنا اراد بالحبلى من لا يكون حملها ثابت النسب من احد حتى يقع ذلك بمقابلة قوله وان كان الحمل ثابت النسب قوله لانه لا جناية منه قلت فما معنى قوله عليه السلام لا يدخل الجنة ولد الزنا ولا ولده ولا ولد ولده اجيب بان معناه والله اعلم ان ولد الزنا لخبث اصله يغلب فيه ما يوجب حرمانه عن الجنة قوله لم يجز اسقاط بالمعالجة هذا اذا استبان خلقه وان كان غير مستبين الخلق يجوز اما في زماننا يجوز وان استبان الخلق وعليه الفتوى فان قلت الحمل محترم على استبانة الايام وبعده حتى لا يجوز قبل استبانة الخلق قلت وجواز الاسقاط يقتضي على حالة استبانة فيدل على كونه محرما بعد الاستبانة والمقصود اثبات حرمته مطلقا اجيب بان القياس ان يحرم اسقاطه مطلقا لكنا جوزنا اسقاط قبل استبانة لحاجة الكتابية اليه قوله كيلا يسقي ماءه زرع غيره وذلك منهي لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره قوله وبحث لان سقي زرع الغير انما يتحقق اذا كان الحمل مضافا الى الغير والحمل من الزنا ليس مضافا الى احد فلا يتحقق بوطئ الحامل من الزنا سقي الزرع الغير الا ان يراد بزرع الغير لا غير زرع لا يثبت نسبه لا الزرع المنسوب الى الغير اذ المراد بالاضافة الحقيقة لا الشرعية ولا يخفى ان ماء الزاني يضاف اليه حقيقة حتى لم يجز له ان تزوجها لو كانت ثيبا لكن كل ذلك عدول عن الحقيقة بلا قرينة فالاولى ان يقال حمل الزنا يحتمل ان يثبت نسبه من احد بدعوته فلا يوطئ الحبلى من الزنا لما فيه من شبهة سقي الزرع الغير على اعتبار ثبوت النسب من غيره بتقدير دعوته والشبهة في الحرمات كالحقيقة فكان النص الوارد في الحقيقة واردا في الشبهة فيصح التمسك على حرمة شبهة سقي الغير بالحديث المذكور اما نكاح الحبلى من الزنا فانما يجوز ان كان فيه شبهة سقي الغير من حيث ان النكاح قائم مقام الوطئ لان الشبهة في النكاح نازلة للقطع بان الوطئ حقيقة لما كان شبهة كان النكاح وهو وطئ حكما شبهة الشبهة وانها غير معتبرة قوله والامتناع في ثبات النسب لحق صاحب الماء فان قلت الغير هذا معارض في علة الاصل فجوابه ان المعارضة في علة الاصل تتحقق ان لو

لم يتعرض السائل لعلة المجيب بالابطال وقد تعرض هنا بحيث اورد النقض عليه بان الاستاذ
في الاصل لو كان لحرمة الحمل لما صح نكاح من لها الحمل ايضا وانه صحيح بالاجماع وكان هذا التعليل
بعلة اخرى بعد ابطال علة المجيب وانه غير جايز وفيه نظر اذ نكاح الحبلى انما يفوت احترام الحمل
من حيث انه يصير مسقيا بماء الغير اذ المنكوحة موطوءة حكما وفيه استهانة به وهذا
المعنى ثابت في نكاح من لها الحمل للقطع بانه لا استهانة للحمل في سقيه بماء من له والا لم يجز وطي
الحامل اصلا قوله ولا حرمة للزاني فان قلت فينبغي ان يجوز وطي الحامل من الزنا لان
حرمة الوطي لاحترام الماء والاحترام لماء الزاني قلت ان لم يكن ماؤه محترما فالحمل محترم
لكونه آدميا واحترامه يقتضي ان لا يجوز نكاح الحبلى ولا وطيها كما قال ابو يوسف رحمه الله
وعدم احترام الزاني يقتضي ان يجوز النكاح والوطي فاعتبر النكاح دون الوطي عملا بالشبهين
قوله حتى ينتفي النسب عنه اي عن المولى غير انما فان قيل اذا كان ينتفي بمجرد النفي ينبغي ان يجوز
النكاح وان كانت حبلى لان الاقدام على النكاح يكون نفيا للنسب دلالة الا ان النكاح لا يجوز
عند ثبوت النسب على الغير وهذا لان النسب انما ينتفي بالنفي صريحا ينتفي بالنفي دلالة
قيل ما ذكر عمل بالدلالة مع قيام الصريح بخلافها فان المسئلة فيما اذا كان الحمل من
المولى فانه قال وهي حامل منه كذا في الفوايد وفيه نظر لان كون حمل ام الولد من المولى لا يحتاج
الى الدعوة بل يثبت بالفراش فلا بد من قوله والحمل منه على ثبوته من المولى بدعوة منه
حتى كانت المسئلة مصورة فيما اذا كان ثبت الحمل من المولى بالصريح فلا يعمل الدلالة بمقابلتها
فالاظهر ان يقال ان الاقدام على النكاح انما يدل على النفي باعتبار ان الظاهر هو مباشرة
التصرف على وجه الصحة وهذا معارض آخر وهو عدم الزنا وفي جعله غير ثابت النسب بدلالة
النكاح حمل امرها على النكاح حمل امرها على الزنا والظاهر عدمه فبطل العمل بالدلالة للمعارضة
بخلاف الاكبر متى جرت لا بد لنفي الاصغرين على كونهما غير ثابت النسب من غيره حتى يلزم
نسبهما الى الزنا اما النكاح فيدل على انتفاء النسب من غيره ضرورة انه لا صحة له
لا لكون الحمل غير ثابت وفيه حمل الامر على الفساد قوله من وطي جارية ثم زوجها جاز
النكاح عندنا وعند زفر رحمه الله لا يجوز حتى تحيض ثلث حيضات وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز
حتى يستبرئها بحيض قوله ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ اي عن حمل ثابت
النسب والفراغ باطن لا يوقف عليه فاقيم جواز النكاح مقام الفراغ وللخصم ان يقول ان الحكم
بجواز النكاح لا يستدعي الفراغ حقيقة بل ظاهرا فلا يدل على الفراغ الحقيقي وعدم توهم
الشغل سلمنا لكن الحكم بجوازه مجتهد فيه حتى قال زفر والشافعي رحمهما الله بعدم جوازه
فلا يدل على الفراغ قطعا فوجب الاخذ بالاحتياط وايضا ان الحكم بالجواز لا يدل الا على فراغ
الرحم عن حمل ثابت النسب لان اشتغال الرحم بحمل غير ثابت النسب لا ينافي النكاح بجواز نكاح

الحبلى

الحبلى من الزنا والحكم بالفراغ عن حمل ثابت النسب لا يكفي لحل الوطي لاحتياطا الى الفراغ عن الحمل
مطلقا حتى لا يجوز وطي الحبلى من الزنا بعد النكاح وجوابه ان الفراغ عن حمل غير ثابت النسب
ثابت بحكم ظاهر الحال اذ الظاهر عدم الزنا فلم يبق الا الاحتياج الى الفراغ عن ثابت النسب
والحكم بجواز النكاح امارة الفراغ عنه فيثبت الفراغ بحكم الظاهر عن الحمل مطلقا فيحل وطيها
بالضرورة قوله لانه يجوز مع الشغل اي من غير المولى بالنكاح قوله فتزوجها وقال زفر
رحمه الله لا يجوز التزوج حتى تحيض ثلث حيض لان العدة واجبة في الوطي الحرام كما هي واجبة
في الوطي الحلال قوله والمعنى ان معنى محمل ما ذكرنا من احتمال الشغل يعني لو تحقق الشغل
حرام الوطي تفاديا عن سقي زرع غيره فاذا احتمل وجب التنزه احتياطا واما ما ذكر لابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله من المعنى فلا يصلح معنى هنا لابي حنيفة رحمه الله اذ النكاح انما
يدل على الفراغ من حمل ثابت النسب الا من حمل الزنا لانه جايز مع الشغل به عنده ويصلح معنى
لابي يوسف رحمه الله لانه لا نكاح الحبلى من الزنا والمعنى لابي حنيفة رحمه الله ان توهم
الشغل بماء الزنا بالضرورة معتبر لتعذر الاحتراز عنه اذ ما من منكوحة الا وفيها هذا التوهم
الا ترى انها لو زنت بعد النكاح يحل الوطي فكذا هذا وفيه نظر لان المنكوحة التي تعاين
النكاح زناها لشبهة الشبهة لاحتمال انها لم تزن وهو الظاهر وعلى تقدير انها زنت يحتمل انها
لم تعلق فلا يعتبر بخلاف ما اذا عاين الناكح زناها فان فيها شبهة العلوق فوجب التنزه احتياطا لتوله
واما الزانية بعد النكاح فانما يجوز وطيها قبل الاستبراء لان حملها ثابت النسب من الناكح اذا
للفراش وللعاهر الحجر فلو وطيها لا يلزم سقي زرع الغير على تقدير شغل رحمها بماء الزاني بل
يكون ذلك سقيا لزرع نفسه تمامه وانه جايز بل مستحب تم التحقيق في تخريج ابي حنيفة رضي الله عنه
ان حقيقة الشغل بماء محترم او توهمه مع الوطي احترازا عن حقيقة سقي زرع الغير وتوهمه اذا له
في الحرمات كالحقيقة فلا يوطا المشتراة لتوهم سقي ماء الغير والحبلى من الزنا لتوهم ذلك على اعتبار
ثبوت النسب من غيره بالدعوة اما اذا تزوجها وطيها مولاها فلا يستحب الاستبراء لان الحكم
بجواز النكاح امارة فراغ رحمها من ماء محترم وكذا لو تزوج امراة رآها تزني لان احتمال الشغل بماء
غير محترم غير معتبر وان كان القياس ان يلحق الشبهة بالحقيقة الا ان حقيقة الشغل بماء غير محترم انما يحرم
الوطي لما فيه من شبهة السقي لزرع الغير كما مر فعند التوهم ينزل الى شبهة الشبهة وهي غير معتبرة قوله
ثبت الفسخ باجماع الصحابة فان عامة الصحابة اولى بنسخها وقد صح رجوع ابن عباس رحمه الله عن ذلك
فان عليا رضي الله عنه قال له ما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم المتعة يوم خيبر
فرجع عما كان يعتقد اباحته وكان يقول اللهم اني اتوب اليك من قولي في المتعة والصرف فان قلت
من شرط الفسخ ان يكون الحكم غير موقت والاباحة لم تثبت مطلقة في المتعة بل موقتة بثلاثة ايام
قلت فمالك رحمه الله تمسك بجواز المتعة بالنص المطلق وهو قوله تعالى فما استمتعتم به منهن

فالوطي اجودهما وبالموقت وبهو ما روي ان النبي عليه السلام احل المتعة ثلاثة ايام من الدهر
فقوله يثبت النسخ جواب عن تمسكه بالنص المطلق واما الموقت فلا يحتاج الى الجواب بل بهو حجة
لنا على ان ما روي انه عليه السلام احل المتعة ثلاثة ايام معناه احلها ثم حرمها بعد
ثلاثة ايام فيثبت الاحلال في ثلاثة ايام من الدهر لا غيره وليس معناه انه احلها
موقتة بثلاثة ايام حتى يثبت في القول بالنسخ **قوله** ثم جمع المسمى للتي تحل عند ابي حنيفة
رضي الله عنه لان الانقسام من حكم صحة المقابلة والمقابلة باطلة في حق من ليست هي اهلا
بحكم هذه المقابلة اذ حكمه ثبوت الملك والحل ابيد ابعده بل واجنبية ايضا معهما ليست
بقابلة لهذا الحكم فلغت الاضافة اليها وصار الكلام وعدم بمنزلة ولو لم يتكلم بكلمة المقابلة
الا مضافا الى احدهما كان الحكم هكذا فكذا ههنا وصار هذا او قوله تزوجت هذا الجدار وهذه
المراة بالف سواء وهناك لا ينقسم وكذا ههنا كذا في الكافي **قوله** وعندهما ينقسم على مهر مثلها
لان الزوج جعل المسمى مقابلا ببضعيهما لا ببضع احدهما فلا يجعل مقابلا باحدهما كما لو اشترى
عبدين فاذا احدهما مدبر ولهذا لو دخل بها يلزم مهر مثلها لا يتجاوز به حصتها من الالف
كذا في الحاشية واعلم انه لو وطي التي تزوجها ممن لا يحل نكاحها لا يحد عنده وعندهما
يحد وعلى مقتضى تعليله وتعليلهما في مسئلة انقسام المهر يجب ان ينعكس الا فتلا في مسئلة
الحداد الاضافة الى المحرمة اذا كانت لغوا عنده كالاضافة الى الجدار كان وطئها بعد النكاح
كوطئها قبله فينبغي ان يحد عنده وعندهما لما كانت الاضافة معتبرة في انقسام المهر كاضافة
البيع الى المدبر وجب ان لا يحد عندهما لتحقق شبهة العقد حينئذ **قوله** لتعذر
الوقوف على حقيقة الصدق فبني الامر على كون الشهود صدقة عنده بخلاف الكفر والرق لان
الوقوف عليهما متيسر فالفرق بين شهادة الزور وظهور الرقية والكفر في الشاهد مبني على
انه من القاضي ما لا طريق له الى معرفة حقيقته ولا يسقط عنه ما معرفة ما يمكن الوقوف عليه
الا على ان يظهر بطلان الحجة لظهور الرق والكفر يقينا ولا يتيقن ببطلانه عند الرجوع
لاحتمال ان يكون رجوعه كذبا والاشكال انما اذا قيد رجل عبده ثم قال ان لم يكن قيده
رطلين فهو حر فشهد شاهدان ان قيده رطل وقضى بعتقه ثم حل القيد فاذا هو رطلان
ضمنا قيمته للمولى عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على ان القضاء بشهادة الزور ينفذ عنده
ظاهرا وباطنا وكان عتقه بالقضاء والقضاء بشهادتهما فيضمنان ههنا ينفذ القضاء
باطنا مع ظهور كذب الشهود يقينا وبطلان الحجة قطعا واما على ما ذكر في الكتاب من الفرق
فلا يشكل بهذه المسئلة لتعذر الوقوف ههنا على حقيقة وزن القيد اذ لا يعرف
ذلك الا بعد الحل واذا حل عتق بالحل **قوله** وقد امكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح وذلك
ان القاضي مامور بالقضاء بما في وسعه عند قيام الحجة والذي في وسعه ان يجعلها زوجة

له بطريق

له بطريق الاظهار انه كان بينهما عقد سابق وبطريق الانشاء انه لم يكن **فان قيل** لو كان القضاء
انشاء للعقد لاشترط حضرة الشهود عنده **قلنا** عند البعض يشترط واليه مال شمس الائمة وعند
البعض لا يشترط لان انشاء العقد لا يثبت مقصودا بل مقتضى صحة قضائه في الباطن وما يثبت
مقتضى لا يراعى شرائطه كذا في الشرح **وفيه نظر** لما عرف انه لا يسقط من شرائط المقتضى
الا ما يحتمل السقوط كالقبول في البيع اما ما لا يحتمله كالقبض في الهبة فلا يسقط حتى لو قال اعتق عبدك عني
بغير شيء فاعتقه يصح عن المامور ولا يثبت الهبة اقتضاء لان القبض شرط فيها لا يحتمل السقوط بحال
وانه ليس بثابت فلا يثبت الهبة اقتضاء وكذا حضور الشهود في النكاح مما لا يحتمل السقوط بحال فيجب
ان لا يسقط حضورهم وان كان النكاح يثبت مقتضى فالظاهر ان يقال القضاء بالنكاح اظهار للنكاح
صحيح بين الزوجين والاظهار يستدعي تقديم النكاح فيتضمن القضاء اثبات النكاح سابقا على القضاء
وثبوت النكاح بالقضاء كثبوته معاينة ومتى ثبت النكاح الصحيح بالمعاينة ثبت ظاهرا وباطنا فكذا
اذا ثبت بالقضاء فلما كان القضاء اظهارا للنكاح لم يشترط الشهود عنده فانه انما يشترط لانعقاد
النكاح والقضاء ليس من الانعقاد بل هو اظهار للنكاح المنعقد غير ان القضاء يكون بمنزلة الانشاء
من حيث ان النكاح لم يكن ثابتا انما ثبت بالقضاء ولكن بطريق الاظهار دون الانشاء
اما الاملاك المرسلة فلا يمكن تنفيذ القضاء فيها باطنا لان الملك في الحقيقة لا يثبت الا باسباب
معهودة وقد تعذر اثباتها للتزاحم وعدم ترجيح البعض فتعذر اثبات الملك في الحقيقة فينفذ القضاء
ظاهرا لا باطنا والله اعلم **باب الاولياء والاكفاء** **قوله** لانه كم من واقع لا يرفع فليس كل ولي يحسن
المرافعة الى القضاء ولا كل قاض يعدل **قوله** ولقوله عليه السلام البكر تستامر وهو مشهور **قوله**
فالقول قولها هذا اذا لم يكن الزوج قد دخل بها اما اذا كان دخل بها ثم قالت لم ارض لا يصدق
على ذلك لانه تمكينها من نفسها اول على الرضا من سكوتها الا انه يكون دخل بها وهي مكرهة
وح يكون القول لها ولا يقبل عليها قول وليها بالرضا **قوله** فان اقام الزوج البينة على سكوتها
من التكلم ثبت النكاح **فان قيل** هذه شهادة على النفي **اجيب** بانه السكوت امر وجودي
وهو ضم الشفتين وعدم التكلم من لوازمه ولئن سلمنا فالشهادة على النفي الذي يحيط به علم
الشاهد مقبولة والسكوت كذلك وفيه نظر للقطع بان فاتح الفم اذا لم يكن ناطقا بشيء كان
ساكتا مع عدم ضم الشفتين فعلم ان السكوت عبارة عن عدم التكلم عما من شانه التكلم كما
صرح به في المعارف شرح الصحائف وسياتيك في الايمان مصرحا ان الشهادة على النفي غير مقبولة
وان كان مما يحيط به علم الشاهد وقد ذكرنا ذلك قبيل كتاب النكاح ايضا **قوله** والشافعي
في غير الاب والجد انه كان المراد انه ليس له ولاية الاجبار فموافق لكن الشافعي وان
في الف فانه يثبت ولاية الانكاح لغيرهما لكن لا على وجه الاجبار كذا في الحاشية **فان قلت**
اذا لم يكن لغيرهما ولاية الاجبار مع ثبوت ولاية التزويج له لزم ان يصح انكاح غير الاب والجد

الصغير والصغيرة بمشاورتهما واذنهما ولا وجه له اذ لا يعتبر مشورتهما واذنهما فلا معنى لثبوت
الولاية الغير الاجبارية قلت ليس المراد بقوله والولي هو العصبة ولي الصغير والصغيرة حتى يرد ما ذكر
بل المراد به الولي في باب النكاح والكلام بعد ذلك ظاهر قوله وفي الثيب الصغيرة لنا
يخالفنا في اجبار الثيب كذا في الحاشية وفي حاشية اخرى اي خالفنا في الثيب الصغيرة
في انه لا يجوز تزويجها للاب والجد على كره منها وفي الكافي وعند الشافعي ليس للاب ان يزوج
الثيب الصغيرة حتى تبلغ فيشاور لقوله عليه السلام الثيب تشاور ولانها ثيب ترجى مشورتها
الى وقت معلوم فلا يزوجها وليها بلا رضاها وهذا لان بالثيوبة حدث الاختيار فيزول ولاية الاستبداد
كالبلوغ في التصرف المالية بخلاف المجنونة لانه ليس لزوال الجنون عادة معلومة فلو اخرنا العقد
الى اوقاتها لتضررت ولبلوغ الصغيرة وقت معلوم فلا يكون في تاخير الحق الى بلوغها ابطال حقها
وفي الخلاصة الغزالية والهادي الاول في اصناف الاولياء وهم اربعة الاول الاب وفي معناه
الجد اب الاب عند عدم الاب ولهما ولاية الاجبار في حق الابن بشرط صغره وفي حق البنت
بشرط البكارة وان يزوجها من كفو فان كانت ثيبا لم يزوجها في صغرها ويزوجها في كبرها برضاها كذا
في الشرح فهذا يدل على انه لا ولاية للاب والجد على الثيب الصغيرة اصلا لا ولاية الاجبار ولا ولاية
الاستبداد فليتامل قوله احرازا للكفو قلت لو كان اثبات الولاية في الصغير لاحراز الكفو لصح
تزويج الاب ابنته من غير كفو وسياتيك انه جائز لان الاب امن عن الكفاءة لمصلحة تفوقها
الا ان يكون التعليل على مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما لانهما لا يجوزان التزويج من غير كفو حتى لو زوج
ابنته عبدا لم يجز عندهما لانه ضرر لعدم الكفاءة واما الوجه على قوله فهو ان النكاح شرع لمصالح جمة
وربما لا يحصل الا بالتزويج حالة الصغر فاثبتنا الولاية حينئذ احرازا للمصالح قوله ان الثيابة سبب
لحدوث الراي لوجود الممارسة فادرنا الحكم تيسيرا قلت قد ذكرنا انه ليس للاب والجد
تزويج الثيب الصغيرة في صغرها وتزويجها في كبرها برضاها والتعليل المذكور يقتضي ان يعتبر راي الثيب
الصغيرة ايضا ويزوجها الاب والجد برضاها كالبالغة قوله بخلاف خيار العتق وفي الروضة سوى
بين الخيارين في اشتراط القضاء حيث قال وكذا الجارية اذا زوجها مولاها ثم اعتقها مولاها فلها
الخيار بالاتفاق فلو اختارت نفسها لم يكن لها الا عند حاكم ذي سلطان لانه قضاء بالفرقة هذا كلامه
قوله بخلاف المعتقة لان الامة لا تتفرغ لمعرفتها لكونها مشغولة بخدمة المولى فان قيل المراة ايضا
تكون مشغولة بخدمة الزوج الا ترى انه لا يجب عليها الجمعة وعلله المصنف رح بكونها مشغولة بخدمة الزوج
قيل ان الخدمة غير مستحق على الصغيرة لعجزها فكانت متفرغة للتعلم فلا تعذر بالجهل بخلاف الكبيرة وجبت
يجب عليها عمل داخل البيت ديانة فتعذر في ترك الجمعة فان قيل كما لا يجب على الصغيرة خدمة الزوج
لا يجب عليها طلب العلم ايضا لانها مرفوعة القلم فلا تكون مقصورة في هذا الجهل على ان خدمة المولى ايضا
غير واجبة على الجارية الصغيرة حتى لا تاثم بتركها فكانت فارغة قبل البلوغ ان لم تتفرغ بعده قلنا الصغيرة

تجبر

تجبر على خدمة المولى وتضرب عليها وان كانت لا تاثم بتركها فلا تكون فارغة والمنكوحة الصغيرة
لا تجبر على خدمة الزوج وكانت متفرغة لكسب العلم ومسئلة الخيار ليست مما يفترض تعلمها اذ لا يتعلق
بها اقامة شيء واجب من حقوق الله او حقوق العبد فالحال في حقها قبل البلوغ كهي بعدها قوله فيعتبر فيه
المجلس كما في خيار المخيرة وقد يشكل بما صرحوا ان للمخيرة انما ثبت المجلس باجماع الصحابة على خلاف القياس
فيجب ان لا يعدو موضعه ولو سلم فالمعتقة ليست في معنى المخيرة اذ التخيير انما يقتصر على المجلس لانه تمليك
لفعل الايقاع الذي يملكه الزوج فيقتصر على المجلس كسائر التمليكات والاعتاق ليس بتمليك لفعل التفريق
كيف والمولى لا يملكه والتمليك من غير المالك لا يكون ولو سلم فنقول ان الاعتاق تمليك ضمنا والتخيير
تمليك قصدا فلا يقاس انه قوله لانه تصح من الانثى والطلاق اليها يشكل بان الاباء عن الاسلام
من الزوج طلاق مع ان الفرقة بالاباء لا يختص بالزوج فانها كما تكون بابائه تكون بابائها ايضا قوله
لان اصل العقد صحيح نافذ ولهذا يحل له ان يطاها ما لم يفرق بينهما قوله لانه لا ولاية لهم على انفسهم هذا
في حق الصغير والمجنون ظاهر اما في حق العبد فمشكل لما عرف ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من النكاح والدم
والحياة ولهذا لو نكح العبد نفسه ثم اعتق نفذ نكاحه ولولا انه يملك نكاح نفسه لما نفذ كما لا ينفذ نكاح الصغير
اذا بلغ فعلم انه يلي نكاح نفسه الا انه لا ينفذ بدون اذن المولى صيانة لحقه الا ترى ان المولى لو زوج
عبده من امراة بحضور العبد ورجل اخر صح النكاح حيث ينتقل كلام المولى الى العبد فيبقى المولى شاهدا
اخر فلو لم يكن العبد مالكا لنكاح نفسه لكان نائبا عن المولى في النكاح وكلام المنوب لا ينتقل الى النائب
قوله ولا ولاية لكافر على مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فان هذا
يقتضي نفي السبيل من كل وجه لكن السبيل حقيقة ثابت قهرا ونفي السبيل حكما كقبول الشهادة
والولاية والقضاء والوراثة وذكر بعض المحققين ان الاية محمولة على حكم يوم القيمة وعلى ما ذكرهنا
يشكل اقتصاص المسلم بالكافر فان ذلك اقوى سبيل لهم على المؤمنين الا ان يقال اقتصاص المسلم بالكافر
وتملكه مال المسلم بالاستيلاء ثبتا بدلائله وترك موجب هذه الاية المأولة بتلك الدلائل قوله
والائمة انه مع محمد رحمه الله والجمهور على انه مع ابي حنيفة رحمه الله قوله وقال الشافعي رح لا يجوز
ان يزوجها الا بعد بل يزوجها السلطان وقال زفر لا يزوجها احد قوله في المجنونة ولا فرق بين
الجنون الطاري والاصلي وزفر يخالفنا في الطاري وقال لم يزوجها فصل في الكفاءة قوله
ان يفرقوا بينهما ما لم يلد منه اي رافعوا الامر الى القاضي فيفرق بينهما اذ التفريق لا يكون الا عند
القاضي لانه مجتهد فيه وكل من الخصمين يتشبث بدليل فلا ينقطع الخصومة الا بفصل من له ولاية عليهما
كالفسخ بخيار البلوغ وما لم يفرق القاضي فحكم الطلاق والارث قائم وهذه الفرقة ليست بطلاق
لانه تفريق على سبيل الفسخ لاصل النكاح والطلاق يعرف فيه وما يكون فسخا لاصله لا يكون تصرفا فيه
ولا مهر لها ان لم يدخل بها وان دخل بها فلها المسمى قوله اذ المال غاد ورائح وقد يشكل بان
الافلاس يدخل تحت الحكم عند ابي يوسف رح وهذا يقتضي ان لا يدخل في القضاء لان ما لا ثبات له

لا يدخل فيه وايضا الفسق يفوت الكفاءة وعنده مع ان الفسق لاثبات له لانه يرتفع بالتوبة
الا يرى انه لا يدخل تحت حكم القاضي **قوله** ان الحرفة ليست بلازمة **وفيه نظر** اذ الفقر
والفسق ايضا غير لازم وقد اعتبرت الكفاءة في الديانة والغنا **قوله** ويمكن التحول عن الخسيسة
قلت نعم ولكن عار الخسيس لا يكاد يرتفع لان المرء يعير بها ايضا باعتبار انه كان يباشرها ولهذا
جرت العادة بسترها **قوله** انما يصح على قول محمد رحمه الله على اعتبار قوله المرجوع اليه في النكاح
بغير ولي وقد صح ذلك عنه وهذه شبهة وصادقة عليه او كان تاويل المسئلة فيما اذا اكرهت المرأة
والولي على ان يزوجها باقل من مهر مثلها ثم زال الاكراه فرضيت المرأة وابى الولي فليس له ذلك
عندهما كذا في الكافي وذكر في الذخيرة انه لو اكرهت المرأة حتى زوجها الرجل على الف درهم او زوجها
اولياؤها مكرهين فالنكاح جائز فان كان الزوج لم يدخل بها وقد رضيت المرأة بما سمى لها من الصداق
فان كان الزوج كفوا لها يكون للاولياء حق الاعتراض عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله ليس للاولياء حق الاعتراض لانها لما رضيت بالمسمى فكانها زوجت نفسها في الابتداء
من كفو باقل من مهر مثلها وهناك المسئلة على الخلاف فابو حنيفة يرى حق الاعتراض بسبب التقصير
في مهر المثل وهما لا يريان ذلك هذا كلامه وهذا تصريح بان محمدا خالف ابا حنيفة في صورة الجد والاكراه
جميعا فلا معنى لحمل قوله على صورة الاكراه مع ان الرجوع لما كان صحيحا لا حاجة الى التاويل المذكور **قوله**
لعدم الكفاءة هذا التعليل لا يشمل الفصلين لعدم اعتبار الكفاءة في جانب الرجل الا على حذف المعطوف
اي لعدم الكفاءة واسترقاق الاولاد مع ان ابا يوسف ومحمدا رحمه الله عليهما اعتبرا الكفاءة في جانبها
في مثل هذا الموضع حتى لو وكل رجلا بان يزوجه امرأة فزوجه امة لغيره لم يجز عنده فصح هذا التعليل
للفصلين توضيحه ان عدم الكفاءة من جانبها وان كان لا يوجب العار على الاولياء فهو يوجب
ضررا على الزوج من حيث انه يفضي الى استرقاق الاولاد فصح التعليل بقوله لعدم الكفاءة
لاثبات الضرر الظاهر **قوله** امة لغيره قيد به لانه لو زوج امة نفسه لا يجوز اجماعا لمكان التهمة
قوله واذا اذنت المرأة الرجل ان يزوجها من نفسه انما قال من نفسه لانه اذا وكلته
ان يزوجها فزوجها من نفسه لا يجوز وكذلك لو قالت زوجني ممن شئت فزوجها من نفسه
لا يجوز كذا في الذخيرة **قوله** بخلاف البيع لانه مباشر اي عاقد لا معبر هذا الفرق انما يتاتى
على اصلنا لا على اصل الشافعي رح لانه لا فرق عنده بين الوكيل بالنكاح والوكيل بالبيع حتى لا يرجع
الحقوق الى واحد منهما **قوله** بخلاف المامور من الجانبين لانه لا ينتقل كلامه الى العاقدين
وقد يقال ذكر المصنف في كتاب البيوع في فصل الفضولي ان الفضولي ماذون دلالة حيث
قال ولنا انه تصرف تمليك قد صدر من اهله في محله فوجب القول بانعقاده اذ لا ضرر
للمالك مع تخييره فيه بل فيه نفعه حيث يكفي مؤنة طلب المشتري وقرار الثمن وغيره وفيه نفع العاقد
بصون كلامه عن الالغاء وفيه نفع المشتري فتثبت القدرة الشرعية تحصيلا لهذه الوجوه كيف وان

الاذن

الاذن ثابت دلالة لان العاقل ياذن في التصرف النافع هذا كلامه ولما كان الفضولي
مامورا بمباشرة من العقد من الجانبين دلالة وجب ان ينتقل كلامه اليهما اذ الدلالة تعمل عمل الصريح
قوله وكذا الخلع واختاه لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به وحاصله واذا قال الزوج
خالعتها على الف وهي غائبة فبلغها الخبر فقبلت جاز لكن لا لما زعم ابو يوسف رح انه انما جاز لكونه
اصيلا من جانبه فضوليا من جانب المرأة بل لان الخلع تصرف يمين من قبل الزوج حتى لا يصح رجوعه
ولا يبطل بالقيام عن المجلس وتصرف اليمين يتم بالحالف فلا يحتاج الى جعله فضوليا من قبل المرأة نعم
هو معاوضة من جانب المرأة ولكن اذا ابتدأت المرأة وقالت قد خلعت نفسي منه بالف
وهو غائب فبلغه فاجاز لم يصح لان الخلع معاوضة من جانبها فلا يتوقف على ما وراء المجلس وهكذا
الحكم في الطلاق والعتاق على مال فانه يمين من جانب الزوج والمولى معاوضة من قبل المرأة
والعبد **قوله** او هو عرف عملي اي بكلمة او لان في النكتة الاولى ومنا حيث يشكل
بما اذا وكل بشراء اللحم فانه يتقيد بالنيء ان كان مقيما وبالمطبوخ وبالمشوي ان كان مسافرا
فهذا عرف عملي يقيد من اللفظ **وجوابه** المنع فان التقيد بالنيء او المطبوخ بظاهر حال المسافر
والمقيم لا بالعرف العملي ثم هذه النكتة بناء على ان المعتبر عند ابي حنيفة رح التعارف بالتفاهم
وعندهما بالتعامل حتى لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الخنزير او الادمي يحنث عنده ولا يحنث عندهما
قوله لان كل واحد لا يعجز عن التزوج بمطلق الزوج فكانت الاستعانة في التزوج بالكفو
قلت عجز الشخص عن المباشرة بنفسه ليس بشرط لصحة التوكيل الا يرى ان التوكيل
بالاقرار صحيح وانه لا يعجز عن الاقرار بنفسه وكذا التوكيل بالطلاق او بالعتاق جائز
مع ان الزوج والمولى لا يعجزان عن الطلاق والعتاق وله غير نظير **وجوابه** ان العجز لم يجعل
شرطا للاستعانة فلا يخفى ان الاستعانة بوجه الكمال لا يتحقق الا بتحقق نوع عجز عنه والمطلق
ينصرف الى الكامل **باب المهر قوله** فيتم بالزوجين فلو شرط تسمية المهر لزدنا على النص
كذا في الكافي **واعترض** بان قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم يقتضي ان يكون الابتغاء ملصقا
بالمال **وجوابه** ان ظاهر النص يقتضي ان يكون الابتغاء ملصقا بذات المال وانه غير مراد
فيحمل على الالصاق بوجوب المال المقتضي الى الوجود الراجع الى ذاته عملا بالنص بقدر الامكان
بخلاف التسمية فانها لا تفضي الى وجود المال فلا بد من الحمل على الوجوب ونحن نقول بان النكاح
لا يكون الا ملصقا بوجوب المال ثم قوله فيتم بالزوجين ليس برابط لانه على تقدير ذكر المهر ايضا
يتم بالزوجين لا يتوقف على غيرهما الا ان يقال قوله لان النكاح الى اخره ليس بدليل على قوله
وان لم يسم فيه مهرا بل على قوله ويصح النكاح اذ المعنى ويصح النكاح بالايجاب والقبول
وان لم يسم فيه مهرا اما انه يصح بالايجاب والقبول فلانه عقد ازدواج والازدواج لغة فيتم
بالزوجين ويصح بمجرد الايجاب والقبول واما عدم وجوب ذكر المهر فلان المهر واجب شرعا

اما لخطر المحل لا بعقد النكاح فلا يحتاج الى ذكره قوله لما بينا انه واجب حقا للشرع اظهارا لشرف المحل
فيجب نفي او سكت قوله ولنا قوله ولا مهر اقل من عشرة دراهم فان قلت الحديث
لبيان اقل قيمة البضع اذ المهر هو قيمة البضع وجاز ان يكون القيمة مقدرة ثم لا يلزم ذلك
التقدير في القيمة الا يرى ان قيمة كل متاع مقدرة عند الله تعالى ولكن التسمية غير مقدرة
حتى جاز ان يسمي المتعاقدان عند البيع اقل من قدر قيمة المتاع اجيب بان الشرع قد قدر
قيمة البضع ثم اوجب علينا بقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اذ المعنى قد علمنا ما قدرنا
موجبين عليهم ومن ضرورة وجوب رعاية ما قدر الله تعالى علينا ان لا يجوز التنقيص عنه
قوله او مات عنها المراد بموته عنها ان يبلغ النكاح نهايته فتناول ما اذا ماتت المرأة
عنه ايضا اذ الجواب في موتها عنه ايضا كذلك قوله والا فيه متعارضة فان قلت
لا وجود للقياس واحد مع وجود النص فضلا عن الا فيه قلت هذا النص دخل فيه الخصوص
فانه اذا سمى الخمر او الخنزير في العقد ثم طلقها قبل الدخول لا يجب نصف المفروض فجاز ان يعارضه
القياس وهو ان لا يجب شيء بعود المنفعة اليها ثم القياسان متعارضان صورة
فلم يثبت الخصوص فيجب المسمى عملا بالنص كذا في الشرح وفيه نظر لان قوله تعالى وقد فرضتم لهن
فريضة مطلق لا عام والمطلق بعد التقييد لا يصير ظنيا حتى يعارضه القياس ولو سلم فالقياس
لا يعارضه العام المخصوص منه في اصل الحكم وما ذكر من وجه القياس ان المنفعة تعود اليها لما
يعارض اصل الحكم الثابت بقوله فنصف ما فرضتم وايضا التخصيص انما يصح بالقياس على الفرد
المخصوص اما بالقياس على غيره فلا صرح بذلك في حاشية البزدوي وغيره والقياس الذي
ذكر ليس القياس على ما خص عنه وهو الخمر والخنزير فلا يصح ان يعارضه وايضا القياسان اذا تعارضا
لم يسقطا بالتعارض بل يجب العمل بايهما والقلب فمتى كان هذا النص مما يصح ان يعارضه القياس
لم يفد تعارض القياسين فائدة بعد ان لم يسقط بالتعارض فالظاهر ان يقال القياس قد يطلق
على الكلي المستخرج من النصوص وقولنا المعقود عليه اذا عاد اليه لما سقط عنه العوض وقولنا
اذا اتلف المعقود عليه باختياره تقرر عليه الثمن كليان مستخرجان عن النصوص فيكونان في حكم
النصين والنصان اذا تعارضا سقط بالتعارض لا يقال فح كان في حكم النصوص المتعارضة
وهناك لا رجوع الى نص آخر لانا نقول انما لا يصار الى نص آخر اذا كان الكل من جنس واحد
وذلك غير مسلم ههنا ثم يقال لا معارضة بين القياس الذي يوجب سقوط كل المهر والنص
الموجب لنصف المهر لجواز ان يسقط كل المهر غير انه يجب نصف المهر ابتداء بطريق المتعة كما نص
عليه من بعد ان وجوب نصف المهر بطريق المتعة لان الطلاق فسخ في هذه الحالة وايضا
القياس الذي يعارض القياس المعارض للنص غير صحيح لان الزوج ههنا ما اتلف المعقود عليه
اذ المعقود عليه هو المنافع دون الملك فانه قد ازال ملكه في المنافع ولم يتلفها بل اعادها الى المنكوحة

ب لما

ب لما فهذا ليس فسخ البيع قبل قبض المبيع دون اتلاف المبيع قوله فيتمكن من نفيه ابتداء
هذا انما يتاتى فيما اذا تزوجها على ان لا مهر لها اما اذا لم يسم لها مهرا فلا قوله في المتعة
الواجبة قيد به لان المعتبر عنده في المتعة المستحبة حال الرجل قوله لتقيمها مقام مهر
المثل الواجب في نكاح المفوضة وهو مهر المثل ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط مهر المثل ويجب
المتعة خلفا عنه كذا في بعض الشروح وبه يسقط ما ذكر الشارح كان من حقه ان يقول لتقيمها
مقام نصف مهر المثل لان المهر التام لم يجب في شيء من الصور اذا طلقت المرأة
قبل الدخول بهذا اللفظ ووجه السقوط ان المهر التام ان كان لا يبقى واجبا بالطلاق قبل الدخول
فمهر المثل يجب بمجرد العقد ثم يسقط بالطلاق ويقوم المتعة مقامها فيصح قوله لتقيمها مقام مهر المثل
وسيأتيك بيان خلفية المتعة عن مهر المثل بهذا الوجه في مسئلة ويستحب المتعة لكل مطلقة ثم
كما لا يجب المهر التام بعد الطلاق قبل الدخول في صورة ما لا يجب نصف مهر المثل ايضا على ما يجيء
التصريح بان مهر المثل لا يتنصف فلو قال لتقيمها مقام نصف مهر المثل لكان فاسدا قوله
والصحيح انه يعتبر حاله وعبارة الكافي تشير بان ما ذكر في الكتاب ايضا محمول على الصحيح حيث
قال عنه قوله من كسوة مثلها على قدر يسر الزوج ويساره قوله ثم لا تزاد على نصف
مهر مثلها لان المسمى اقوى من مهر المثل لوجوبه بالعقد والتسمية ومهر المثل لا يجب بالعقد
فحسب ولا يزاد على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول في نكاح فيه تسمية فلان لا يزاد على نصف
مهر المثل اولى كذا في الكافي وفيه بحث لانه ان اراد ان كلا من التسمية والعقد جزء للعلة
لوجوب المسمى فكذلك لا يدل على قوته لان كون العلة ذات اجزاء لا يوجب القوة بل
وجوب مهر المثل بنفس العقد من غير احتياج الى التسمية يدل على قوته وان اريد ان كلا منهما علة تامة
فكذلك لان كثرة العلل ليست من اسباب الترجيح ولان المسمى لو وجب بنفس العقد ايضا لكان
مهر المثل موجبا اصليا للعقد لانه كما يوجبه موجب المسمى ايضا ولانه لا معنى لوجوبه بالعقد اذا لم
هو بدون التسمية قوله ولا ينقص عن خمسة لان المتعة وجبت عوضا عن البضع وكل العوض
لا يجوز ان يكون اقل من عشرة فنصفه لا يجوز ان يكون اقل من خمسة وبعبارة اخرى ان
قيمة البضع ابتداء لا يجوز ان يكون اقل من عشرة فانتهاؤه لا يجوز ان يكون اقل من خمسة
والمتعة قيمة البضع فلا يكون اقل من خمسة قوله ولنا ان هذا الفرض تعين للوجوب بالعقد
وهو مهر المثل قلت هذا لا يطرد فيما فرض في العقد ثم زاد فيه فطلقها قبل الدخول فان الزيادة
لا تتنصف مع انه غير نازل منزلة مهر المثل وهو ظاهر فالاولى ان يقال التنصيف ثبت بالنص
على خلاف القياس والنص محمول على المفروض في العقد للتعارف فبقي غيره على القياس قوله
اذ هو الفرض المتعارف وفيه نظر لان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف الا
ان يجعل الكلام الزاميا فان ابا يوسف رح جعل المجاز المتعارف اولى ثم الاولى ان يقال

المعنى والله اعلم فينصف ما فرضتم من البدل وهنا البدل انما هو مهر المثل والمقدر بعد العقد نازل
منزلته لانه بدل **قوله** وسنذكره في زيادة الثمن والمثمن **قلت** الحوالة الى ما ذكر في الثمن
والمثمن من قوله ويجوز للمشتري ان يزيد للبائع في الثمن وان يحط عنه ويتعلق الاستحقاق
بجميع ذلك فالزيادة والحط يلتحقان باصل العقد وعند زفر والشافعي رحمهما الله لا يلتحقان
على اعتبار الالتحاق بل على اعتبار ابتداء الصلة غير راجحة اذ الزيادة والحط لا يلتحقان باصل
العقد في البيع وقد صرح المصنف رح في مسئلة وان تزوجها على الف فقبضها ووهبها بان الزيادة
والحط لا يلتحقان باصل العقد في النكاح وسياتيك بحقيقة فالحوالة ليست كما ينبغي وجوابه يذكر
لك في مسئلة فان تزوجها ان شاء الله تعالى **قوله** فلها كمال المهر لقوله تعالى وكيف تاخذونه
وقد افضى بعضكم الى بعض نهى عن استرداد شيء من الصداق بعد الخلوة اذ الافضاء عبارة عن الخلوة
لا يقال المذكور في صدر الاية هو القنطار دون الصداق والقنطار قد يكون نصف المهر لان هذا لا يضر
لان الاية بعمومه تقتضي ان القنطار لو كان كل المهر لا يجوز التنقيص عنه ايضا وهو المطلوب **قوله**
لها نصف المهر لانه طلاق قبل المس فيتنصف بالنص قلنا حمل المس على الخلوة اطلاقا لاسم الملزوم
على اللازم والمسبب على السبب اولى من حمله على الوطئ لتاييده بالنص وهو قوله تعالى كيف تاخذونه
الاية وبقوله عليه السلام من كشف خمار امرأته ثم طلقها وجب عليه المهر كاملا والاجماع فقد حكى
الطحاوي اجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وعن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم من اغلق
بابا على امرأته او ارخى سترا ثم طلقها وجب لها الصداق **فان قلت** اطلاق اسم المسبب
على السبب غير جائز **قلت** نعم ولكن المسبب يختص بهذا السبب كالخمر بالعنب فيصح ثم للخصم ان يقول
حمل المس على الوطئ اولى لانه اقرب الى الحقيقة ولا نسلم ان الافضاء عبارة عن الخلوة بل
عن الجماع كما ذهب اليه بعض المفسرين واليه اشار ابن عباس رض بقوله ان الله تعالى حيي
كريم يكني به عن ذكره لا يحسن في السماع فانه كنى عن الجماع بالافضاء وذكر في المقدمة افضى الى امرأته
نزديكى كرده شوى بزن وذلك بالوطئ اكمل منه بالخلوة فيحمل عليه في قوله قد افضى بعضكم كما حمل
المس على الجماع واما الحديث فهو محتمل يجوز ان يحمل على الوطئ لان حقيقته غير مراد فيحمل على
الوقاع بقرينة اية المس فاما ما حكي من الاجماع فبعد التسليم نقول هو لا يربو على الخبر الواحد
لكونه منقولا بطريق الاحاد ولا يجوز ان يترك بالخبر الواحد حقيقة اللفظ ولا ما هو اقرب
اليها لوجوب حمل الكلام على ما هو الاقرب الى الحقيقة عند تعذرها كوجوب حمله على الحقيقة عند
امكانها **قوله** لان هذه الاشياء موانع عن الوطئ وقد يحتاج الى الفرق بين فساد الخلوة
وبين فيء المولي باللسان من حيث ان كل واحد منهما يتعلق بالعجز من الوطئ ثم يعتبر في فساد
الخلوة مطلق العجز حقيقيا كان او شرعيا كالحيض والاحرام ولا يعتبر في صحة الفيء باللسان
الا العجز الحسي حتى لو احرم بالحج وبينه وبين الحج اربعة اشهر ثم آلى كان فيئه الجماع وانه لم يقدر على جماعها

شرعي

شرعي **قوله** فرضها كفرضه **فان قلت** صوم رمضان انما يمنع الخلوة لما يلزمه من القضاء والكفارة
وفي الصلوة الفرض لا يلزم الا القضاء ولزومه لا يمنع صحتها كصوم النفل **قلت** في صلوة الفرض ان كان
لا يلزمه الكفارة بنقضه فقد يفوته شرف الوقت بحيث لا يتدارك ويأثم به وفيه من الضرر
ما لا يخفى والخلوة انما اعتبرت تسليما ونفيا للمضرة عنها ودفع المضرة بالحاق الضرر بالغير لا يجوز بخلاف
صوم النفل لانه لا يأثم بالافطار لاباحته على رواية المنتقى فلا يتضرر فيه فكان الصلوة المفروضة
نظير الصوم المفروض من حيث ان في كل منهما الضرر الا انه في الصوم بلزوم الكفارة لفوات
شرف الوقت ولزوم الاثم وفي الصلوة بالاثم وفوات شرف الوقت فيكون مانعة عن الخلوة
كالصوم **قوله** ونفلها كنفله وقد يقال كيف يكون نفلها كنفله وقد جاز نقض نفله دون نفلها
فلا يتقاربان **قوله** لان الحكم ادير على سلامة الالة فيه اشارة الى ان سلامة الالة
بان لا تكون مقطوعة ولكن ذكر في الذخيرة ان صحة الذكر انما يعرف بالحركة حتى لو قطع ذكر الصبي
ولم يعرف صحته بالتحرك ففيه حكومة عدل ولا يجب الدية كاملة **قوله** ثم في جميع هذه المسائل اي
سواء كانت الخلوة صحيحة او فاسدة كخلوة المجنون او غيره ثم اصحابنا رح اقاموا الخلوة مقام الوطئ
في بعض الاحكام كتاكد المسمى ومهر المثل وثبوت النسب ووجوب العدة ووجوب النفقة والسكنى في هذه
العدة وحرمة نكاح اختها واربع سواها ما دامت في العدة دون البعض كالاحصان اي لا يصير محصنا
بالخلوة وحرمة البنات والاحلال للزوج الاول والرجعة والارث حتى لو طلقها ثم مات وهي
في العدة لا ترث والصحيح انه يقع طلاق آخر في هذه العدة لان الاحكام لما اختلفت في هذا الباب
وجب القول بالوقوع احتياطا **قوله** لتوهم الشغل بالوطئ او بالسحق **قوله** لانه مال لا يحتاط في ايجابه
فلا يجب بالشك اذا لم يصح الخلوة اي لم يتاكد وجوبه حينئذ اذ لما تاكيد حكم الايجاب والوجوب لا يثبت
بالشك فكذا التاكيد **قوله** لثبوت التمكن حقيقة وعدمه شرعا فدارت بين الوجوب وعدمه
فيجب احتياطا **قوله** ويستحب المتعة لكل مطلقة الا لمطلقة واحدة وهي التي طلقها قبل الدخول وقد سمى لها مهرا
ليس المراد به التسمية في صلب العقد حتى يشكل بما ذكر في المبسوط وغيره ان المتعة تستحب للتي طلقها
قبل الدخول وقد سمى لها مهرا فلا يصح الاستثناء بل المراد التسمية بعد العقد بان تزوجها ولم يسم لها
مهرا ثم تراضيا على التسمية والمتعة لهذه ليست بمستحبة بل واجبة ثم لما استثنى هذه صارت التي تزوجها
ولم يسم لها مهرا لا في صلب العقد ولا بعده مستثناة بطريق الدلالة فلا يشكل الصدر والاستثناء
واجاب الشارح عن اشكال الصدر بانه اراد به غير التي طلقها ولم يسم لها مهرا بدليل انه ذكر
حكمها اولا على خلاف المذكور هنا وقال بعضهم بانه جاز ان يراد بالاستحباب الوجوب مجازا فتدخل
تلك المذكورة سابقا في اسم الكل ايضا كما يراد بالوجوب الفرض **قلت** هذا لا يصح لانه يلزم
حينئذ ان يتناول لفظ الاستحباب الوجوب والاستحباب في لفظ واحد فكان جمعا بين الحقيقة
والمجاز بهذه اللفظة ويمكن ان يجاب عنه بانه ما اراد بالاستحباب الوجوب على الخصوص بل اراده

ما يتناول الوجوب على وجه عموم المجاز كأنه اراد بالاستحباب رجحان جانب الفعل اعم من ان يكون
مع حرمة الترك او مع جوازه وعن اشكال الاستثناء ان المذكور لفظ القدوري وعنده الحكم
في المستثناة بخلافه فانه ذكر في شرحه ان المتعة واجبة ومستحبة فالواجبة للتي طلقها قبل الدخول
والتسمية والمستحبة لكل مطلقة الا التي طلقها قبل الدخول وقد سمى لها مهرا ويؤيده لفظ التحفة فانه ذكر
فيه واما المتعة المستحبة فهي ثابتة لكل مطلقة لم تستحق بالطلاق جميع المهر ولا نصفه قوله يجب
لكل مطلقة لقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف فقد اوجب المتعة لكل مطلقة ولنا قوله تعالى
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن اوجب المتعة حال عدم
المس فمن اوجب حال وجوده فقد خالف واراد بالمتاع النفقة كما في قوله متاعا الى الحول
وفيه نظر لان ايجاب المتعة حال عدم المس لا يوجب عدم الايجاب عند وجوده الا على قول من
يقول بالمفهوم ونحن لا نقول به وحمل المتاع على المتعة اولى من حمله على النفقة لان النفقة قد استفيد وجوبها
على العموم بقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اي وانفقوا عليهن من وجدكم اما المتعة
فلا تستفاد من قوله تعالى ومتعوهن في حق جميع المطلقات والحمل على التأسيس اولى قوله الا التي
اي التي طلقها زوجها قبل الدخول وقد سمى لها مهرا بعد النكاح اما التي سمى لها في صلب العقد وقد طلقها
قبل الدخول فمستثناة دلالة وانما استثنى هذه لان الواجب لها نصف المفروض دون المتعة وبهذا
سقط ما يقال ان المتعة واجبة عند الشافعي لهذه المرأة المستثناة ايضا مع نصف المهر ذكره في الحصر
واجاب الشارح بان للشافعي رح في وجوب المتعة للمستثناة قولين اصحهما ما هو المذكور في الكتاب
فقد ذكر في الخلاصة الغزالية يقال فان طلقها قبل المس وبعد التسمية والفرض فحسبها نصف المهر بنص القرآن وهو الصحيح
قوله والعقد يوجب العوض لان الله تعالى شرع الابتغاء ملصقا بالمال فيجب مهر المثل بمجرد العقد تحقيقا
لمعنى الالصاق فعلى هذا قوله والعقد الخ دليل على قوله سقط مهر المثل يعني انه قد كان واجبا اذ العقد يوجب العوض
ولم يبق فيكون ساقطا والمتعة تجب بعد سقوطه ثم قوله ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل لا يكاد يستقيم من قبل
ابي يوسف رح اذ المتعة دين حادث عنده وليس ببدل عن مهر المثل حتى ان الرهن بمهر المثل لا يكون
رهنا بالمتعة ولو كان خلفا عن مهر المثل لكان الرهن به رهنا بالمتعة قوله وكان خلفا لان مهر المثل
يجب قواما بالعقد ويجب المتعة بعد سقوطه وهذه امارة الخلفية والخلف لا يجامع الاصل ولا شيئا منه
فلا يجب المتعة مع مهر المثل فيما اذا طلقها بعد الدخول ولم يسم لها مهرا واذا لم يجب معه لم يجب مع المسمى
بعدم القائل بالفصل وقوله تعالى وللمطلقات متاع مجمل لاحتمال ان يراد به النفقة والمتعة فيجوز ان يأول
بالنفقة بالرأي ولكن للخصم ان يقول التأويل بالمتعة اولى حيث يحتاج الى التخصيص بغير المدخول بها لو حمل
على النفقة لانه لا عدة عليها فلا نفقة لها ولا يحتاج اليه لو حمل على المتعة وقد عرف ان النص اذا كان له
محملان احدهما يحتاج الى التخصيص ببعض الافراد دون الآخر كان الذي لا يحتاج اليه فيه فهو اولى قوله
وهو غير جائز بالاجماع بل هو مطلق فيه لا يقال كونه مطلقا في هذا الاجناس لا ينافي الذا انه كالملتقط

مطلق

مطلق في التصرف ثم للمالك ان يضمنه لانا نقول الاطلاق ينافي ضمان الفعل اذ كان لا ينافي ضمان
المحل والملتقط يجب عليه ضمان المحل والاطلاق لا ينافيه بخلاف الزوج لانه لو ضمن لكان الضمان بمقابلة
الفعل وهو يستند على الجناية وهو غير جان قوله لئلا يكون احد العقدين عوضا عن الآخر لو قال احد
البضعين عوضا عن الآخر لكان اولى وذلك بان زوج بنته او اخته على ان يزوجه الآخر
بنته او اخته على ان يكون بضع كل واحدة صداقا للاخرى ولو لم يقل على ان يكون بضع كل واحدة صداقا للاخرى
جاز النكاح ولا يكون شغارا قوله وقال الشافعي رح بطل العقدان لقوله عليه السلام لا شغار
في الاسلام قلنا النهي لا يوجب بطلان النكاح لانه لمعنى في غير المنهي عنه وهو اخلاء العقد عن المهر
لافضائه الى النزاع في المال والمهر ليس من نفس العقد والمنهي عن العقد الشرعي لمعنى في غيره لا يوجب
الفساد كالبيع وقت النداء ولان النهي ورد باعتبار ما جعلها مهرا ونحن ابطلناه وما جعلناه
مهرا او ما ورد لمعنى في النكاح صححناه كذا في الكافي ويرد على النكتة الاولى ان ما ذكر انه منهي
لمعنى في غيره مسلم ولكن ذلك المعنى هنا متصل لا مجاور لانه لا ينفك عن الشغار واذا كان المعنى
متصلا يوجب الفساد كالبيع بالخمر فيجب ان يفسد النكاح الشغار كالنكاح بلا شهود والنكاح الفاسد
لا يوجب الملك ولو سلم ان المعنى هنا مجاور فلا نسلم ان اخلاء العقد عن المهر يوجب النهي فان التزوج
بلا مهر وعلى ان لا مهر لها ليس منهيا عنه والا لاثم فيه وايضا نكاح الشغار منفي حيث قال لا شغار
في الاسلام كما قال لا نكاح بغير شهود فيوجب نفي الشرعية قوله لان ما يصلح اخذ العوض عنه
بالشرط يصلح مهرا وتعليم القرآن كذلك عنده فيصلح مهرا كيف وقد قال عليه السلام زوجتكها
بما معك من القرآن وتأويله عندنا ان المراد به زوجتكها بسبب ما معك من القرآن اي القرآن
صار سببا للاجتماع بينهما ولولاه لما زوجتكها لكونك معدما عن الغنى الظاهر والباطن وذلك مثل ما
روي عن طلحة من انه تزوج ام سليم على اسلامه فذكرت ذلك للنبي عليه السلام فحسنه ولا ريب
انه لم يكن اسلامه مهرا انما المعنى ان الاسلام صار سببا لاتصاله بها وقد كانت تشارطه
ان تجيبه الى النكاح اذا اسلم ولو سلم ان النبي عليه السلام جعل تعليم القرآن مهرا فهو منسوخ بدليل
ما روي عن ابي الليث وهو احد رواة سهل بن سعد لا يجوز لاحد بعد رسول الله عليه السلام ان يتزوج
بالقرآن قوله لتضمنه تسليم رقبته وهو مال وكذلك الحر هذه النكتة تشير الى انه في التزوج
على خدمته حرا ايضا لا يصح التسمية كما قال البعض ولكن الصحيح انها تستحق قوله بعقد النكاح
قيد به لانه يجوز استحقاقها بعقد الاجارة فان المرأة لو استأجرت زوجها ليخدمها جاز في ظاهر
الرواية ولكن له ان يرفع الامر الى القاضي فيفسخه قوله لانه لا مناقضة وفيه نظر للقطع بان
المناقضة لا توجب صحة التسمية بعد ان لم يكن منافع الحر مالا متقوما لتسليم المال لوجوب الابتغاء
بالمال وعدم شرعيته بغيره الا يرى انه لا مناقضة في تسمية الخمر والخنزير مع عدم صحتها باعتبار عدم المالية
الا ان يقال منفعة الحر ليست بمال حقيقة ولكنها مال حكما من حيث انها تستحق بعقد الاجارة فاعتبر

ماهية المالية عند عدم المناقضة وجهة عدم المالية عند وجود المناقضة عملا بالاعتبارين

قوله لانه يخدم مولاه معنى حيث يخدمها باذنه وقد يشكل بان الحر ايضا عامل لنفسه في الخدمة

من حيث انه يستحق العوض بمقابلة فكان خادما لنفسه معنى ولهذا اعتبر الموجر عاملا لنفسه على ما عرف

وايضا لو اعار المولى عبده لرجل كان النفقة على المستعير من حيث انه عامل له ولو اعتبر عاملا لمولاه

من حيث انه عامل باذنه وجب ان يكون نفقته على المولى كما كان مستاجرا او الامر بخلافه قوله

على انه ممنوع في رواية اي رواية الاصل والصواب ان يسلم لها اجماعا استدلالا بقصة

موسى وشعيب عليهما السلام وشريعة من قبلنا تلزمنا اذا قص الله او رسوله بلا انكار كذا قيل

وجوابه ان الله تعالى لما لم يشرع النكاح بدون المال صار ذلك انكارا النكاح بما ليس بمال

ورعي الاغنام ليس بمال فكان النكاح به منسوخا قوله وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله

يجب مهر المثل لان الخدمة ليست بمال فان قلت لو اعتق امته على ان تزوج نفسها منه فقبلت عتقت

الامة ثم ان وفت بالشرط ولم يسم لها مهرا فلا شيء لها عند ابي يوسف رح ويكون عتقها صداقها

فقد جعل العتق صداقا وهو ليس بمال قلت استحسن ابو يوسف رح فيه لما روي انه عليه السلام

اعتق صفية رض وتزوجها وجعل عتقها صداقها الا انهما يقولان حديث صفية لا يلزم لانه عليه السلام

كان مخصوصا بالنكاح بلا مهر ولانه عليه السلام امهرها مهرا جديدا كذا روت صفية رض قوله

ولم يصل اليه عين ما يستوجبه اي بالطلاق قبل الدخول لانه يستحق نصف المهر والمقبوض ليس بمهر

بل هو عوض عنه لان المهر دين في الذمة والمقبوض عين فكان مثله لا عينه ولهذا لا يلزمها رد عين ما

قبضته بالطلاق ولم يسلم فله ان يرجع كذا في الكافي ويشكل بان المستحق للزوج بالطلاق قبل الدخول

فيما اذا كان المهر دينا انما هو سقوط النصف عن ذمته سواء ادى المهر او لم يؤد وسقط النصف عن ذمته

حاصل له هنا لما عرف ان الدين لا يسقط بالاداء بل يمتنع المطالبة للمقاصة فيسقط بالطلاق ثم

اذا سقط النصف بالطلاق بطل المقاصة فيطالبها بنصف ما ادى لانه دين له عليها والديون

تقضى بامثالها والمثل قد وصل اليه بالهبة وهو المستحق عند الرجوع لتعذر الرجوع بعين الدين فاذا وصل

اليه عين ما يستحقه بالرجوع يجب ان لا يرجع وجوابه ان حق الزوج دين في ذمتها والعين غير الدين

حقيقة الا انه يعتبر مثلا للدين عند الاداء ضرورة الخروج عن العهدة فاذا لم يقصد بالتسليم اداء ما عليه

لم يعتبر مثلا له ولا يخفى انه لم يقصد بالهبة اداء ما عليها من دينه الذي وجب عليها بقبض المال منه فلا يعتبر

مثلا للدين فلا يكون الزوج قابضا لا حقيقة ولا حكما فيبقى حقه في ذمتها كما كان فيرجع عليها اذا بطلت المقاصة

بالطلاق قبل الدخول قوله فلا يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود لان الاسباب غير مطلوبة

بذواتها بل لاحكامها ولا يقال اختلاف الاسباب ينزل منزلة اختلاف الاعيان في قصة بريرة

رضي الله عنها قال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية لان ذا بالنظر الى غير المتعاقدين كما في قصة بريرة

رضي الله عنها اما بالنظر اليهما فلا ينزل منزلة اختلاف الاعيان كذا في الكافي ويشكل بمسائل منها ان من سرق

عينا فقطع فيه ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع لان القطع اوجب سقوط عصمة المحل وبالرد وان عادت

حقيقة العصمة فقد بقيت شبهة السقوط نظرا الى اتحاد الملك والمحل والموجب وهو القطع فيه اما اذا باعه

المالك من السارق ثم اشتراه منه ثم وقعت السرقة يقطع لان الملك قد يختلف باختلاف سببه

لان اختلاف الاسباب ينزل منزلة اختلاف الاعيان بهذا عللوا في هذه المسئلة فقد اعتبر اختلاف

الاسباب منزلة اختلاف الاعيان في حق المتعاقدين ايضا ومنها لو باع المولى عبده المأذون وفي يده

كسب فاقر انه لفلان لا يصح اقراره وعللوا بان العبد قد تبدل بتبدل الملك فصار بمنزلة شخص آخر

فلا يبقى ما ثبت له بحكم ذلك الملك ولهذا لم يكن خصما فيما باشره قبل البيع فقد اعتبروا اختلاف الملك

بمنزلة اختلاف العين في حق المتعاقدين اذ المولى عاقد ومنها اذا تصدق بالطعام على فقير كفارة يمينه

ثم اشتراه منه واداه الى فقير آخر جاز لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فعلم ان اختلاف الملك

بمنزلة اختلاف العين في حق المتعاقدين ايضا وقد اجيب بان اختلاف الاسباب انما يوجب

اختلاف المسبب في الاعيان دون الديون لان اصله حديث بريرة وهو في الاعيان وذلك ان

اختلاف العين انما يحصل باختلاف الاوصاف ولا وصف للدين حتى يختلف باختلافه وبان ذلك

اذا اختلف حكم السببين كالصدقة والهبة فان حكم الاول التمليك من الرب وحكم الثاني التمليك

من العبد والاول ثبت مع الشيوع دون الثاني اما اذا اتحد الحكم فلا اصله حديث بريرة فانه

ورد فيما اذا اختلف حكم الاسباب وفيهما نظر لعدم اطراد الاول فيما اذا تزوجها على عوض فوهبت

له ثم طلقها قبل الدخول فانه لا يرجع عليها بشيء ايضا بسبب ان المهر معين يمكن ان يختلف باختلاف الاسباب

وانتقاض الثاني بما ذكرنا من مسئلة السرقة والعبد المأذون فالظاهر انه لا تدافع بين قولنا

لا يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود وقولنا اختلاف الاسباب كاختلاف الاعيان اذ المراد

به ان تبدل الملك بتبدل الاسباب ينزل منزلة اختلاف الاعيان كما في قصة بريرة فان الملك

فيها لما تبدل نزل منزلة تبدل فالموثر في تبدل العين هو تبدل الملك وقد وقع في عبارة بعض المشايخ

مصرحا ان تبدل الملك يوجب تبدل العين من غير تعرض لتبدل الاسباب وجاز ان يكون تبدل

الملك موجبا لتبدل العين مع ذلك يكون الاعتبار للمقصود لا للاسباب اذ لا تدافع بينهما

فمحل الثاني ما اذا كان الشيء مستحقا بجهة وحصل بجهة اخرى فانه لا يعتبر هناك باختلاف ويجعل الحاصل

بجهة اخرى كالحاصل بجهة استحق حصوله ومحل الاول ما اذا كان دخل الشيء في ملك احد ثم في ملك

آخر فيعتبر تبدل الملك كتبدل العين ومع اختلاف واختلاف صورة كل من الامرين لا يتحقق التدافع

قوله والحط لا يلتحق باصل العقد في النكاح الا يرى ان الزيادة لا تلتحق به الا يرى ان من تزوج

امراة على عشرين درهما فوهبت له خمسة عشر منه لا يجب العشرة ولو التحق الحط باصل العقد

فصار كانه تزوجها على خمسة ولو تزوجها على خمسة يجب عشرة وهذا لان النكاح ليس بعقد معاينة

ومبادلة مال بمال فلم يجب فيه اسناد الابراء والحط الى اصل العقد مع امكان التحقيق في الحال

كذا في الكافي وفي الشرح والمعنى في عدم الالتحاق في النكاح والالتحاق بغيره ان النكاح ليس
بعقد معاينة ومرابحة فلا يقع الحاجة الى دفع الغبن ولا يمكن ذلك الا بان يلتحق باصل العقد
الى هنا لفظه وفيه بحث اما اولا فلان الزيادة اذا لم تلتحق باصل العقد في النكاح كان بدا ينبغي
ان لا يتعلق الاستحقاق بها وليس كذلك ولان زيادة المنكوحة جائز بان يزوج المولى امته
من رجل بمهر مقدر ثم زوج المولى امة اخرى منه بذلك المهر وقبل الزوج جاز وينقسم المهر عليهما
فلو لم يلتحق الزيادة في النكاح باصل العقد لما صحت الزيادة في المنكوحة واما ثانيا فلان الزيادة
في المرهون جائزة بطريق الالتحاق مع ان عقد الرهن ليس بعقد مرابحة ومعاينة بل هو عقد
تبرع على ما يجي ان شاء الله تعالى والجواب ان الالتحاق في المبادلات المالية باصل العقد
ثبت على الاطلاق دفعا للغبن اما في غيرها فيلتحق ايضا في حكم لا بد له من الالتحاق كاستحقاق الزيادة
فيما اذا زاد في المهر وانقسام المهر على الاولى والثانية فيما اذا زاد في المنكوحة اذ لو لم يلتحق الزيادة
بالاصل لم تثبت هي في نفسها فقلنا بالتحاقها في هذه الاحكام ضرورة ولا ضرورة في حق التنصيف
ولا في التحاق الحط في حق التكميل بالعشرة ورجوع الزوج بعد لامكان تحقيقها في الحال وهذه الاحكام
ليست بلازمة لعقد النكاح حتى يثبت الالتحاق في حقها تحقيقا لها فالحاصل ان ما ادعيناه من عدم التحاق
الزيادة والحط باصل العقد في النكاح فذلك فيما وراء الضرورة فلا يرد شيء من الاعتراضات قوله
وفي القياس وهو قول زفر يرجع اي فيما وهبت بعد القبض ولو وهبت قبله فزفر لا يخالفنا كذا في الحاشية
وفيه تامل لما مر ان المراة اذا لم تقبض الالف حتى وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع واحد منهما على صاحبه بشيء وفي القياس
يرجع بنصف الصداق وهو قول زفر لانه سلم له المهر بالابراء فلا يبرأ له عما استحقه بالطلاق فزفر يخالفنا فيما اذا وهبت كل الالف
قبل القبض ولا فرق بين هبة الالف قبل القبض وهبة الوض قبله قوله وجه الاستحسان الخ فان قلت
ينبغي ان يرجع بنصف الصداق لان اختلاف الاسباب بمنزلة اختلاف الاعيان وهذا المهر عين يمكن ان يختلف
باختلاف السبب قلت يعارض فيه جهة الحقيقة وهي ان ما سلم الزوج عين الذي وجب له وجهة الحكم وهي ان
اختلاف الاسباب كاختلاف الاعيان وترجح جهة الحقيقة لان الاصل عدم الرجوع كذا في الحاشية الشاهانية ويشكل
بان جهة الحقيقة لم ترجح فيما ذكرنا اولا من مسئلة السرقة درء للحد الذي لا يثبت بالشبهة فلانه لا يرجع هنا والرجوع مما يثبت مع
الشبهة اولى وجوابه المنع فانه عند مشايخ العراق لا تقطع ولو سلم فالقطع عند اختلاف الاسباب انما يمتنع للشبهة على
وعند اختلافها نزل الشبهة الى شبهة الشبهة وهي غير معتبرة او يقال في اصل الشبهة ان العين وان كان يتبدل
بتبدل الملك فالمستحق بالطلاق قبل الدخول هو نفس العين التي اخذت حكم عين اخر وقد وصلت الى الزوج
بالهبة والاستلاد بالاختلاف في السبب قوله ولهذا لم يكن لها دفع شيء اخر مكانه هذا اذا لم يثبت في المهر
زيادة متصلة اما لو زاد او زيادة متصلة او منفصلة فالواجب عليها نصف قيمة المهر يوم قبضت فيما اذا زاد المهر يوم
القبض ثم وهبت وجب ان يرجع عليها بنصف قيمته اذا طلقها قبل الدخول بها لان حقه في صورة الزيادة في نصف
الوض ونصف القيمة لم يسلم له بالهبة ففي اطلاق الجواب نظر الا ان يقال حق الزوج في صورة الزيادة ايضا

بزيف

في نصف المقبوض غير ان الزيادة مانعة عن تسليم عين حقه اليه فاوجبنا القيمة خلفا عنه والخلف
يقرر حكم الاصل لا قيضائه لصورة الاصل فاذا كان كذلك في عين المقبوض وجب ان لا يرجع بشيء
سواء زاد او لم يزد او اذا وصل اليه عينه بل بدل قوله اذا تزوجها بالف على ان لا يخرجها الاصل
انه لو تزوجها على قدر بشرط مرغوب كان لا يخرجها او لان يعتق اخاها او اباها فلها المسمى ان في
الشرط والا فمهر مثلها ان كان المسمى اقل منه والمسمى ان كان اكثر منه وان تزوجها بشرط غير مرغوب
كما لو تزوج على ان يعتق عبدا اجنبيا عنها فلها المسمى بكل حال والشرط قوله وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله
لان الشرط الاول قد صح وموجبه مهر المثل اذا لم يف به فيصير هو بالشرط الثاني باقيا موجب الشرط
الاول ومغيرا له والعطف للتقرير فيصار على الشرط الثاني فبطل كذا في الحاشية وفيه نظر اذ العطف
لا يعتبر معتبرا لاول الكلام كما عرف فيما اذا زوج الفضولي اختين في عقدين فقال اجزت هذه
وهذه حيث بطلا جميعا لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به اخره وهو قوله
وهذه صلب الجواز فصار اخره اوله بمنزلة الشرط والاستثناء قوله وقالا الشرطان جميعا
جائزان لان في كل من الشرطين عوضا وقد سمي بازائه بدلا فيجب اعتبار كل منهما كما يتعلق
لغرض قال عليه السلام المسلمون عند شروطهم وقد يشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا قال
اذا سكنت في هذا الدكان عطارا فبدرهم واذا سكنت حدادا فبدرهمين او استاجر دابة
الى الحيرة على انه ان حمل عليه كر شعير فاجر نصف درهم وان حمل كر حنطة فدرهم حيث تفسد الاجارة
عندهما الا ان الاجر يجب بتسليم الدابة والدار من غير عمل ولا يدري وقت التسليم انه يسكن عطارا
فيجب درهم او حدادا فدرهمان او يحمل كر شعير فيجب نصف درهم او كر حنطة فدرهم فكان الاجر
مجهولا وقت التسليم فيفسد العقد ولا يفسد التسمية عندهما فيما اذا تزوجها على الف ان اقام بها
والفين ان اخرجها مع ان المهر يجب بتسليم النفس ولا يدرى انه يقيم بها فيجب الالف او يخرجها
فيجب الالفان فكان المسمى مجهولا وقت التسليم بل وقت العقد وجهالته توجب مهر المثل او يقال الاكثر
كما لو تزوجها على الف او الفين قوله وقال زفر الشرطان فاسدان يكون لها مهر المثل لان المسمى مجهول
اذ لا يدرى انه يقيم بها فيجب الف او لا فيجب الفان وجهالته توجب مهر المثل قوله واصل الحكم في
الاجارة في قوله ان خطته اليوم فلك درهم فان خطته غدا فلك نصف درهم هذا ابو حنيفة بنى مسئلة
النكاح كمسئلة الاجارة اختلافا للتعليلات ولكن التعليلات الثلثة المذكورة ثم من ان ذكر
اليوم للتعجيل لا للتاقيت وذكر الغد للترفيه فيجتمع في كل يوم تسميتان وان ذكر اليوم عند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله للتاقيت وذكر الغد للتعليق فلا يجتمع في كل يوم تسميتان وعند ابي حنيفة
رحمه الله ذكر الغد للتعليق وذكر اليوم للتعجيل فيجتمع في الغد تسميتان دون اليوم هنا لان بناء
الاختلاف في مسئلة الاجارة على ان ذكر اليوم للتاقيت به وذكر الغد للتوقيت او التعليق ومثل هذا
الاعتبار لا يتاتى في مسئلة النكاح على ما لا يخفى فكانه اراد عامة المسائل في نفس الاختلاف

وحاصل التعليلات ان حاصل تعليل زفر في مسئلة الاجارة هو جهالة البدل وقد علل بجهالة
التسمية هنا ايضا لكن الطريقين مختلفان وابو حنيفة رحمه الله علل في الاجارة فاجتماع
التسميتين في العقد وهنا ايضا يجتمع التسميتان عنده لا عند الاخراج اذ التسمية بالالف تبقى عنده
حتى يوخذ الزوج بالزيادة فيما اذا كان مهر المثل اكثر من الالف وقدرا وهما تسمية اخرى فصار
مجهولا كما لو تزوجها على الف او الفين فيصار الى مهر المثل كما يصار في الاجارة الى اجر المثل وابو يوسف
ومحمد رحمهما الله جعلا الشرطين المذكورين في الاجارة صحيحين لان كلا منهما مقصودة فكذا قالا بان كل
من الشرطين امر مقصود وقد سمي بازائه بدلا فيعتبر كل منهما كما في الاجارة قوله وهذا عند ابي
حنيفة رحمه الله وقالا لها الالف والا وكس هذه المسئلة بناء على ان الموجب الاصلي في النكاح مهر المثل
عند ابي حنيفة رحمه الله لانه اعدل وانما يعدل عنه الى المسمى عند صحة التسمية من كل وجه
ولم يصح لانه لا يمكن ايجاب احدهما ولا ايجاب غير معين فصرنا الى مهر المثل وعندهما الموجب الاصلي
هو التسمية وانما يصار الى مهر المثل اذا تعذر المصير الى المسمى كذا في الكافي وفيه نظر كما يجي
التصريح به بان مهر المثل اصل في باب النكاح عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله عليه وسنذكره
ان شاء الله تعالى فكان لمحمد رحمه الله في هذه المسئلتين روايتين قوله يرتد عليها في العادة
حتى لو زادت متعة مثلها على نصف الاول كان لها ذلك قوله لان عنده ما لا يصلح ثمنا
في البيع لا يصلح مهرا في النكاح ظاهره انه تعليل لاثبات المذهب اي انما قلنا ان مذهب
الشافعي رحمه الله انما هو وجوب مهر المثل في الوجهين لانه ثبت من مذهبه ان ما لا يصلح
ثمنا لا يصلح مهرا والحيوان لا يصلح ثمنا وان سمي نوعا فههنا لا يصلح مهرا عنده واذا لم يصلح
مهرا يجب مهر المثل كما لو لم يسم شيئا اذ التسمية الفاسدة كالمتروكة ويحتمل ان يكون تعليلا
لاثبات ما ذهب اليه وكيفية ما الحده اعاده من فساد التسمية وحاصله قياس النكاح
على البيع بجامع ان كلا منهما عقد معاوضة لا يتحمل فيه الجهالة قوله يعني كالدية والاقارير
يعني ان في النكاح جهة كونه التزام المال ابتداء اذ هو عوض ما ليس بمال فيتحمل الجهالة
فيه كالدية لما وجبت ابتداء بدون المعاوضة يتحمل الجهالة فيها فان الواجب فيها مائة من
الابل وهي مجهولة وجهة كونه معاوضة ايضا فيؤثر على الشبهين حظهما فعملنا بعدم فساد
التسمية اعتبارا للاولى ولزم كون المسمى مالا وسطه معلوم عملا بالثانية وبهذا يشكل
ما ذكر المصنف في الديات ان الدية لا يكون الا من العين والورق والابل فالا منهما او من
البقر مائتا بقرة ومن الشاة الف شاة ومن الحلل مائتا حلة لان عمر رضي الله عنه جعل هكذا
على اهل كل مال ولذا ان التقدير انما يكون بشيء معلوم المالية وهذه الاشياء مجهولة المالية وبهذا
لا يقدر بها والتقدير بالابل عرف بالاثار المشهورة عدمناها في غيرها ثم لفظه فلو كانت
الدية التزاما ابتداء كما لا قارير لم يستقم قوله ان التقدير انما يستقيم بشيء معلوم المالية

الى اخره

الى اخره اذ جهالة المالية لا تنافي الالتزام الابتداء اي فيتحمل الجهالة في المهر دون الدية مع انهما
من واد واحد كما يدل به عليه التشبيه كالدية مشكل قوله اما النكاح فمبناه على المسامحة
حتى لا يرد المهر بالعيب اليسير عند علمائنا الثلثة فلا يفادى الى المنازعة وفيه
نظر لان مبني الصلح ايضا على المساهلة كما سيجي التصريح به في كتابه مع ان جهالة وصف
البدل غير متحملة فيه فعلم ان كونه مبنيا على المساهلة لا يوجب ان يتحمل الجهالة فيه قوله
لان مبناه على المضايقة حتى يرد المبيع بالعيب اليسير اجماعا قوله وانما يتخير
اي الزوج بين القيمة والوسط لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلا في حق الايفاء
والعبد اصل تسمية فيتخير بينهما وقد يشكل بما اذا قال رجل لعبده ان اديت الي عبدا فانت
حر حيث ينصرف الى الوسط ومع ذلك لو اتى بقيمة عبد وسط لا يجبر على القبول ولو قبل لا يعتق
فلو كانت القيمة اصلا في حق الايفاء وجب ان يجبر على القبول ويعتق باداءه ايضا قوله
ان قوله ان اديت الي عبدا فانت حر تعليق والمعتبر في التعليقات عين الملفوظ به وفيه غير انه
يعتبر معاوضة في الاخرة ويجبر المولى على القبول تنزيلا قابضا بالتخلية ودفعا للضرر الغرور
عن العبد على ما يجي في باب العتق على جعل والغرور يندفع بجبره على قبول عين ما علق فيبقى
فيما وراءه تعليقا محضا وفي التعليقات المعتبر عين ما علق به فلا يجبر على قبول القيمة ولا يجبر
في التعليق على ما شرع المشروط فكيف ما ليس بشرط وهو القيمة ولو قبل لا يعتق لعدم الشرط
قوله فيتخير بينهما وهذا اذا ذكر مطلقا ولم يضف الى نفسه واما اذا ذكر مطلقا الى نفسه
بان قال تزوجتك على عبدي ليس له ان يعطي القيمة وعلى قول ابي يوسف كذا هنا كذا في المحيط قوله في ظاهر
الرواية وعلى قول زفر لا يجبر على قبول القيمة وعلى قول ابي يوسف رحمه الله اذا ذكر الاطلاع فكذلك
لا يجبر على قبول القيمة ولا اجبرت قوله لانها ليست من ذوات الامثال لتعتبر عما اذا كان
الثوب مشارا اليه فانه ايضا ليس مثليا مع انها لا تجبر على قبول القيمة والموصوف في الذمة
كالمشار اليه فكانه اورد انها ليست من ذوات الامثال مع كونها في الذمة فانتم الوسط في
الجنس المعين بخلاف المشار اليه فانه لا يجب في الذمة فلا ينتقض التعليل ولكن الفرق بين الوسط
والموصوف ظاهر لان الوسط يحتاج في معرفته الى القيمة فلذا صارت اصلا اما الموصوف فلا يحتاج
في معرفته الى القيمة حتى يعتبر اصلا وكانت خلفا محضا ولا يصار الى الخلف مع امكان الاصل قوله
بل يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا اي على الاطلاق بخلاف الثوب الموصوف فانه لا يثبت في الذمة الا في
السلم على خلاف القياس فيكون له فيما وراءه حكم سائر العروض قوله وكذا في ظاهر الرواية
اجبر على قبول القيمة لانه بدون ذكر الصفة لا يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا وعن ابي حنيفة رحمه الله
لا يجبر لان التسمية صحت بذكر الجنس لتعين الوسط من ذلك الجنس فاستغنى عن الوصف شرعا
كالمذكور شرطا لانه ليس بمال في حق المسلم كانه اراد به ليس بمتقوم والا فهو مال في حق المسلم

ايضا فانه يجري التوارث في الخمر والخنزير ولو باع بالخمر والخنزير فسد البيع ولا يبطل حتى يملك المبيع بعد
القبض ويبقى البيع في الخمر فيما اذا اشترى فتخمر قبل القبض يبقى البيع في الخمر ويتخير المشتري ولم يكن
فالا يبقى البيع فيه ايضا فانه ما ليس بمال فالبقاء في حقه كالابتداء قوله اجتمعت الاشارة
والتسمية قال الشارح رحمه الله الاصل عندهم هو ان المعتبر هو الاشارة عند ابي حنيفة رحمه الله
في الفصول كلها حتى اذا لم يكن المشار اليه مالا كان لها مهر المثل وعند محمد رحمه الله في الجنس الواحد
يعتبر الاشارة وفي الجنسين يعتبر التسمية وعند ابي يوسف يعتبر التسمية في الفصول كلها ثم لفظه
وفيه نظر لما عرف انه باع جارية فاذا هو غلام فلا بيع بينهما ولو باع كبشا فاذا هي نعجة
ينعقد البيع ويتخير المشتري هذا بالاتفاق فلو كان اصلا كان من العلماء الثلثة مختلفا كما اشار
اليه الشارح رحمه الله هنا واليه الاشارة في الكتاب ايضا لما كانت مسئلة البيع بالاتفاق على
ان الشارح وغيره من الشراح حين صرحوا في باب البيع الفاسد بان الاصل الذي ذكر محمد رحمه الله
وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعا في مختلفي الجنس يتعلق العقد بالمسمى وفي متحدي الجنس
بالمشار اليه متفق عليه وهكذا ذكر صاحب الكافي هنا ولهذا لم يقع الاختلاف في مسئلة البيع وانما
وقع الاختلاف فيما اذا تزوج على هذا الزق من الخل فاذا هو خمر وعلى هذا العبد فاذا هو حر لان
ابا يوسف رحمه الله يقول الحر مع العبد والخل مع الخمر جنسان لان احدهما مال متقوم يصلح صداقا
والآخر لا فيتعلق الحكم بالمسمى وهو مال فصارت الاشارة اليه لبيان وصف المسمى كانه
قال عبد مثل هذا في الوصف وكذا في الخل ومحمد رحمه الله يقول اختلاف الجنس باختلاف معنى
الذات وذا لا يختلف في الحر والعبد اذ منفعتهما واحدة فكانت العبرة للاشارة والمشار اليه
لا يصلح مهرا فكانه قال تزوجتك على هذا وسكت فاما الخمر والخل فجنسان اذ المطلوب من الخل
معلوم ومن الخمر الاطراب فكانت العبرة للتسمية وابو حنيفة رحمه الله يقول الحر والعبد جنس واحد
وكذا الخل والخمر لان صورتهما متحدة واختلاف الجنس لا يتحقق الا بتبدل المعنى والصورة لان كل
محدث موجود بصورته ومعناه فلا باختلافهما يكون الجنس الا عند اختلاف الصورة والمعنى
جميعا وصورة الخمر والخل متحدة وكذا صورة الحر والعبد فكانت العبرة للمشار اليه في الفصلين ثم ابو
يوسف خالف اصله فيما اذا المشار اليه يصلح مهرا دون المسمى وقال يجمع بين الاشارة والتسمية
وصحت احديهما وبطلت الاخرى فاعتبرت الصحيحة في الفصلين تفاديا عن المصير الى مهر المثل لانه
ضروري لا يصار اليه الا عند التعذر لان اعتبار التسمية حال صحتها لا يدل على اعتبارها عند
فسادها كذا في الكافي قوله فعلى هذا لم يكن الاصل الذي ذكر من ان العبرة في متحدي الجنس للمشار
اليه وفي مختلفي الجنس للتسمية متفقا عليه عند علمائنا الثلثة كما اشار اليه هنا بل يكون الاصل عند
ابي يوسف رحمه الله ان العبرة من التسمية والاشارة انما كانت قلت فيعتبر الاشارة لكونها
ابلغ في المقصود وهو التعريف ولهذا لو كان المشار اليه مالا بان تزوجها على هذا الخل فاذا هو

عبد

عبدا وعلى هذه النية فاذا هي ذكية كان لها المشار اليه فيما روى ابو يوسف رحمه الله عن ابي حنيفة
رحمه الله وهو الاصح وفي رواية محمد عنه ان لها مهر المثل وقد عول عليه البعض لان الموجب الاصلي
هو مهر المثل والتسمية من حيث انها تعرف المعنى والاشارة اي تعرف الصورة والاشارة اقوى
من حيث انها تقطع الشركة ولا يحتمل المجاز بخلاف التسمية ففيما اذا كان المشار اليه لا يصلح مهرا
ترجحت الاشارة وفيما كان يصلح مهرا ترجحت التسمية رعاية للموجب الاصلي وهو مهر المثل
في الفصلين ثم هذا التعليل في الظاهر ينتقض بما اذا باع جارية فاذا هو غلام حيث يبطل البيع
اعتبار التسمية مع وجود الاشارة فلا بد وان يحمل هذا التعليل في متحد الجنس وكالحر مع العبد فانهما
جنس واحد عند ابي حنيفة رحمه الله لان اختلاف الجنس لا يتحقق الا بتبدل المعنى والصورة لان كل
موجود الحوادث موجود بصورته ومعناه فلا تحد الذات في حكم الجنسين المختلفين لا اذا اختلفا
صورة ومعنى وصورة الخل والخمر متحد وكذا صورة العبد وقد يشكل بان ابا حنيفة رحمه الله قد جعل
العبيد في الحكم اجناسا مختلفة حتى لا يجوز تسمية الجميع فيها بالجنس لفحش التفاوت في الباطنة فكيف
الحر والعبد لا يكونان في حكم الجنسين عنده والتفاوت بينهما ازيد منه في العبيد قوله لعله التفاوت
في الحيوانات المنافع وهذا نوع تأمل لما ان التفاوت في الحيوانات فاحش باعتبار المعاني
الباطنة لا سيما الانسان فان التفاوت بين افراده الجنس قوله ووجوب المسمى وان قل يمنع وجوب
المهر المثل هذا ينتقض بما اذا تزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها فان للاولياء الاعتراض
حتى يتم لها مهر المثل وحينئذ يجتمع مهر المثل مع المسمى وبما اذا تزوج على الف وعلى ان يعتق
اباها فانه فات ان وفى الشروط فلها الالف والا فتمام مهر المثل وبما اذا تزوجها بالف على ان لا يخرجها
فانه عند فوات الشرط يكمل لها مهر المثل قلنا اما عن الاول فلان تمام مهر المثل عند اعتراض
الاولياء من باب الزيادة في المسمى الى احد المثل فيصير الكل مسمى الا ان بعضه يجب بجهة التسمية
وبعضها بجهة مهر المثل واما عن الثاني والثالث التسمية انما تمنع مهر المثل اذا صحت وصحتها بتمام الرضا
ولم يوجد فيما اذا لم يف بالشروط فكان العقد خاليا عن التسمية بهذا وحينئذ يمكن تقدير طلب ما يصلح
تلك الفوائد والجواب لا يثبت بها التمكن من الوطي لحرمة فصار كخلوة الحائض وهذا معنى قولهم الخلوة
الصحيحة في النكاح الفاسد كالخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح كذا في الكافي قوله وانما يتقوم بالتسمية
اي المتقوم انما يتقوم زائدا على مهر المثل بالتسمية اما نفس المهر المثل فيجب بمجرد العقد في النكاح
الصحيح لما عرف في مسئلة المفوضة كذا في الشرح قلت المقصود هو اقامة الدليل على ان المسمى اذا
كان اقل من مهر المثل يجب المسمى ولا يزاد عليه ولو اريد بقوله وانما يتقوم بالتسمية انه انما يتقوم زائدا
على مهر المثل بالتسمية لم يتم قوله ولنا ان منافع البضع انما تتقوم بالتسمية دليلا عليه لظهور ان الحاجة
الى التسمية لما كان هو التقوم بالزيادة على مهر المثل لم يكن عدمها منافيا لتقومها بقدر مهر
المثل والمطلوب هو عدم وجوب مهر المثل اذا زاد على المسمى لا عدم وجوب الزيادة على المثل فانكار

ان يقال ان التقوم بنفس النكاح في الصحيح بالوطي في الفاسد انما هو عند عدم التسمية اما عند وجودها
فلا تقوم الا بها ولا تسمية الا في حق الزيادة على ما سمي الى احد المثل اذا المسمى اقل منه فلا يظهر التقوم الا
بقدر التسمية دون الزيادة عليه لا يقال التقوم انما ينحصر على التسمية عند وجودها وهي في النكاح الفاسد
لفسادها في ضمن النكاح الفاسد في حكم العدم فيجب ان يظهر التقوم بقدر المثل كما اذا انفردت التسمية
لانا نقول التسمية في النكاح الفاسد مالم تجاوز حد المثل لها حكم الصحة لتايدها بالمثل فلا يظهر
التقوم الا بقدرها **قوله** لانعدام التسمية اي حكما واذا كان المسمى معدوما حكما لا يجب بخلاف ما
اذا كان المسمى اكثر من مهر المثل حيث يجب المسمى ولا يجب الزيادة لوجود الرضا من المرأة
ومهر المثل يؤيد هذا القدر لوجوده بقدره فصار كان التسمية صحيحة لتايدها بمهر المثل كذا في الشرح
وفيه ركاكة بوجوه فظهر بالتامل وذكر ان قوله لانعدام التسمية تعليل على عدم لزوم الزيادة على المسمى
اذا كان اكثر من مهر المثل فلو كان المراد بقوله لانعدام التسمية انعدامها حكما وكان تمام التقريب
هو ما ذكر من قوله واذا كان المسمى معدوما حكما لا يجب لزم ان لا يجب المسمى فيما اذا كان
التسمية اقل من مهر المثل اذا التسمية فيه معدومة حكما لفسادها وانعدامها حكما لوجب عدم لزومها
وليس كذلك بل الواجب في هذه الصورة هو المسمى على ان الشارح قد نص بان التسمية في النكاح
الفاسد في حكم الصحة مالم تجاوز حد المثل وحد التسمية تايد بالمثل ولم تجاوز فكانت كالصحيحة فتكون
في حكم الموجودة من كل وجه لا في حكم المعدومة ولا يمكن ان يراد انعدام التسمية في حق الزيادة على القدر
المسمى للقطع بان التسمية في حق الزيادة على المسمى متى كانت التسمية اقل من مهر المثل معدومة حقيقة
وحكما فلا معنى للتقييد لقوله حكما المشعر بوجودها حقيقة وايضا الاوجه لقوله مارا اذا كان المسمى الخ
اذ الصورة المعللة بقوله لانعدام التسمية انما هي هذه الصورة التي ذكر بقوله بخلاف الى اخره وذلك
مما يقضي به العجب وذكر في بعض الشروح ان المراد بقوله لانعدام التسمية انعدامها في حق الزيادة على المسمى
وفيه نظر اذ التسمية انما تحتاج اليها في حق الزيادة على مهر المثل اما قدر المثل فيجب بمجرد النكاح
في العقد الصحيح بالوطي في الفاسد فانعدام التسمية في حق الزيادة على المسمى الى احد المثل لا يفيد عدم
الحاجة اليها الى حده ولهذا او نظر **قوله** انما يتقوم بالتسمية بان المراد انما يتقوم زائدا على مهر المثل **وجوابه**
ما ذكرنا ان التقوم عند وجود التسمية ليس الا بها وهنا التسمية موجودة لكنها اقل من المثل فلا
يظهر التقوم الا بقدر ما سمي دون الزيادة لعدم التسمية في حق الزيادة اما نا وقوله انما تتقوم بالتسمية
بانها انما يتقوم بالزيادة على المثل بالتسمية فاسد كما ذكرنا بل المعنى ان المستوفي لا يتقوم عند التسمية
الا بالتسمية **قوله** بخلاف البيع لانه مال متقوم في نفسه توضيح الفرق ان المبيع متقوم في ذاته اما
منافع البضع فهي متقومة بالزيادة على قدر مهر المثل بالتسمية وبقدره بورود العقد فمتى كان المبيع متقوما
في نفسه غير متقومة في نفسها من غير اعتبار العقد والتسمية كانت القيمة موجودة من كل وجه فلا يعتبر
التسمية الفاسدة التي هي موجودة من وجه دون وجه بمقابلتها فيجب القيمة بالغة ما بلغت اما منافع البضع

وكذا

وكذا منافع العين في الاجارة فهي متقومة بمهر المثل او القيمة بورود العقد لا بنفسها فيكون المثل
موجودا من وجه دون وجه والتسمية الفاسدة ايضا موجودة من وجه دون وجه فاعتبرنا
التسمية باهدار المثل فيما اذا كانت التسمية انقص بالمثل واهدرناها باعتبار المثل
فيما اذا كان المثل انقص منها عملا بالاعتبارين في كل التسمية والمثل بخلاف الاعيان فانها
متقومة بالمثل من كل وجه فلا يمكن اهدار المثل الذي هو موجود من كل وجه باعتبار التسمية
الفاسدة الموجودة من وجه ولم يعكس اخذا بالمتيقن في كل من الوجهين اذ الاقل متيقن **قوله**
وعليها العدة اي في النكاح الفاسد على تقدير الدخول لوجوب العدة كذا في الحاشية **وفيه نظر**
للقطع بان الخلوة الصحيحة في النكاح الفاسد ليست باقوى حالا من الخلوة الفاسدة في النكاح
الصحيح لمانع شرعي كالصوم والاحرام وهناك يجب العدة باتفاق الروايات لتمكنه عن الوطي
حقيقة فكذا في النكاح الفاسد اذ المانع فيه ايضا شرعي وهو متمكن من الوطي حقيقة فلا فرق فقد
ذكر في الكافي ان الخلوة الصحيحة في النكاح الفاسد كالخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح ثم الاعتبار
لهذه الخلوة في لزوم المال لان المال لا يجب بالشك اما العدة فيجب احتياطا **وجوابه**
ان الخلوة انما تقوم مقام الوطي باعتبار انها تفضي اليه والافضاء باعتبار الحل والحل في النكاح
الصحيح مع المانع الشرعي عن الحيض والاحرام متحقق بالذات لان الحرمة بالعارض فباعتبار
الحل الذاتي يكون الخلوة في معنى الوطي وباعتبار عروض الحرمة لا يكون في معناه فجعلت في حكم
الوطي فيما يحتاج فيه وهو العدة دون المال اما في النكاح الفاسد فالحل منتف من كل وجه وكان
مما يحتاط فيه لان الاحتياط انما يجب عند الاشتباه والاشتباه في كون الخلوة في النكاح
الفاسد بمعنى الوطي لعدم افضائه اليه باعتبار انتفاء الحل من كل وجه فلا يجب الاحتياط
وحاصله ان المعتبر هو الشبهة دون النازل عنها وهي في النكاح الفاسد عند الخلوة الصحيحة
فيه شبهة الشبهة فلا يعتبر **قوله** دركا الحاقا للشبهة بالحقيقة وذلك ان العدة عبارة
عن حرمات تنقضي الى اجل وهو حرمة الخروج والبروز والتزوج بزوج اخر والشبهة
والشبهة في الحرمات كالحقيقة **قوله** واذا ضمن الولي المهر اي ولي الصغير
بان زوج امرأة وضمن المهر والمراد ولي ابنه الكبيرة ثم بقوله فيما بعد كالحقيقة **قوله**
ثم المرأة بالخيار في مطالبتها زوجها او وليها يعلم ان المراد به الثاني لكن الحكم وهو صحة
الضمان لا يتفاوت بين الصورتين كذا في الشرح وجاز ان يحمل وضع المسألة على الاطلاق
وما ذكر من قوله ثم المرأة بالخيار بيان الحكم في احدى الصورتين وسيأتي نظيره في كتاب
الجنايات في مسألة **قوله** ومن قطع يد رجل فعفى المقطوع يده عن القاطع ثم مات من ذلك الى
ان شاء الله تعالى **وفيه نظر** يصير ضامنا لنفسه وذا غير ممكن اذ الضمان عبارة عن ضم ذمة

ينبغي ان تكون الخلوة عند ان كان خلوة مع الاجنبية والاعتبار تعارض بالرضاع الضيق
فلا يجب العدة وان كانت عليها العدة ع ع ع

ذمته في المطالبة وهذا لا يتحقق اذا ضمن لنفسه وفي الحاشية وهذا لا يجوز لانه يصير مطالبا
ومطالبا وجوابه لم لا يصح كون الاب مطالبا ومطالبا في حق ولده الصغير حتى لو باع مال
الصغير من نفسه يجوز مع انه يصير مطالبا ومطالبا قوله ان الاب يلزم الصغير حقوق
العقد بيع ماله من نفسه حتى اذا بلغ تكون الخصومة اليه لا الى الاب فكان المطالبة لم في هذا
بجهة الابوة نيابة من الصغير كما في النكاح فجاز ان يصير مطالبا بجهة العقد كما يصير مطالبا
بالضمان مع كونه مطالبا بالابوة قوله وللمراة ان تمنع نفسها حتى تاخذ المهر وتمنعه ان
يخرجها اي يسافر بها الى اخره قلت هذا يشير الى انه لو اوفى مهرها كان له ان
ان يخرجها او يسافر بها اي الى اي مكان شاء واشار في النفقات الى ان التزوج في هذا
الزمان للمقام فيه عرفا وشرعا وانه لا يتمكن من نقلها بلا رضاها حيث قال واذا ارادت المطلقة
ان تخرج بولدها من المصر فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالاب الى ان تخرج به الى وطنها وقد كان
الزوج تزوجها فيه لانه العزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تاهل ببلدة فهو منهم ولهذا
يصير الى في وبما هذا كلامه وانه يشير الى انه لا يتمكن من نقلها من مصر تزوجها فيه وان اوفى
مهرها الا ان يقال قبل ايفاء المهر لا يتمكن من نقلها وان كانت في موضع لم يكن التزوج فيه فاما
بعد ايفاء مهرها ففيه تفصيل وذلك انها ان كانت في محل تزوجها فيه فله ان ينقلها من ذلك
المحل وان كانت في موضع تزوجها فيه فان كان وطنها الاصلي اي مولدها ومنشاها لم يكن له
ان يخرجها منه الا برضاها رواية واحدة والا ففيه روايتان على ما سياتيك ان شاء الله تعالى
قوله لتعين حقها في البدل فان قلت في ذلك اذا كان المهر عينا معينا قبل القبض
اجيب بان حقها وان كان يتعين في المهر العين قبل الاخذ لكن لا على وجه التقرر
ولاحتمال ان يهلك العين فينتقل الحق الى القيمة او المثل وحق الزوج في المنكوحة متعين على وجه
التقرر لا يحتمل البطلان فلها ان يمنع نفسها لتتقرر حقها ايضا قوله ثم اذا وجد اخر وصار
معلوما قلت ثم اذا وجد اخر يكون المهر مقابلا بالكل ولكن الكلام فيما اذا لم يوجد الكل الا
ان يراد الوجوب حكما بان فقد الوطي ثابتا بتنزيل العقد الى الوطي مقام حقيقته قوله وصار
المهر مقابلا بالكل وقد يشكل بما اذا باع المولى امته بعد التزوج من حيث ان كل المهر يكون له
فلو كان مقابلا لجميع الوطيات وجب ان يكون بعضه له وبعضه للمشتري ضرورة ان بعض
الوطيات في ملك البايع وبعضه في ملك المشتري وجوابه ان الملك في المتعة لا يثبت للمشتري
لان البيع لم يوضع له وانما يثبت تبعا لملك الرقبة عند فراغ المحل عن حق الغير فاذا كان مشغولا
به يمتنع الملك فيه لفوات الشروط فلا يكون الاستيفاء واقعا على ملكه فلا يستحق شيئا من المهر
بخلاف البايع لانه كان يملك الاستمتاع بها والتزوج وقع على ملكه فلا يستحق المهر الا هو
ولكنه يشكل بالاخت الرضاعية اذا كان في ملكه وقد زوجها حيث يستحق مهرها مع انه ما كان يملك

وطنها

وطنها فيكن المشتري كذلك الا ان يقال ان منافع بضع الاخت الرضاعية مملوكة للمولى الا انه لا
لا يجوز له الانتفاع بها لمكان الرضاع اما المزوجة فمنافعها تخرج عن ملك مولاها حيث تدخل
في ملك زوجها والشيء الواحد يستحيل ان يكون مملوكا لشخصين في حالة واحدة فافترقا وجواب
اخر سيأتيك عن قريب ثم هنا بحث وذلك انه ان اراد ان كل المهر صار حقا مقابلا بكل من
الوطئين بانفراده فذلك مستحيل لاستحالة ان يصير الشيء عوضا عن شيء ثم اخر وان اراد
ان المهر مستقسم على الاول والثاني تنصيفين لم يستقم ايضا لان المراة ان تمنع نفسها حتى تستوفي
كل المهر وعلى يجب ان لا يمنعها اذا استوفت ما يقابل الوطئة الثانية من نصف المهر لتمام التسليم
في حق الاول برضاها والجواب ان المراد هو الاول ولا استحالة الا ان الوطئة المستندة الى الملك
او شبهة في حكم الواحدة بان يجعل كل وطئة مع ما سواها كواحدة حتى يكتفي منها بمهر واحد والا وجب
بمقابلة كل وطي مهر تام لان عوض الوطي الواحد تمام المهر حتى ان الابن لو وطي جارية الاب
بظن انها حلال وجب لكل وطي عقر تام ومتى كانت في حكم الواحدة امكن ان يجعل كل المهر مقابلة
كل واحد من الوطيات فيكون لها ان تحبس نفسها عند ارادة كل وطي حتى تاخذ المهر كله
وبهذا ينحل ما ذكر من اشكال الاول لان كل المهر مقابل بالوطي المصادف ملك البايع فتقرر استحقاقه
فيه ثم لا يستحقه المشتري اذا وجد وطي اخر في ملكه لان المهر وان كان يصير مقابلة الوطي الثاني
اذ لا مانع فيه لاتحاد الوطيات حكما ولكن في الاستحقاق مانع فيعتبر الاسبق بخلاف العبد الجاني
فانه لا مانع فيه ايضا لان حق المولى لا يمنع تعلق حق الجناية ثم لحق الجنى عليه الاول ان لا يمنع
وذلك ان الحق هناك في ذمة المولى اذ هو المطلوب بالدفع او الفداء والذمة متسعة
فصار كالديون المتلاحقة اما استحقاق المهر فعبارة عن تملكه والشيء الواحد لا يقبل ملكين
مختلفين ثم يشكل بما اذا وقع وطي في ملك البايع بان باعها قبل ان يخلو بها زوجها فانه يجب حينئذ
ان يكون المهر للمشتري الا ان يقال ان المهر يجب اولا بمقابلة ملك المنكوحة ثم ينتقل عنه الى المنافع
على حسب وجودها على ما عرف في الاجارة انه يجب الاجر بمقابلة العين ثم ينتقل منها الى المنفعة
عند وجودها فيستحق البايع المهر لمصادفة النكاح ملكه ثم ان وجد الوطي في ملك المشتري
وانتقل المقابلة من العين في ملك المشتري الى المنفعة لم يستحقه المشتري لسبق استحقاق البايع وترجح
بالتقدم والله اعلم قوله حيث شاء لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقد تعلق الضمير
في اسكنوهن المطلقات بدليل سباق الاية وسياقها حتى احتج به علماؤنا على وجوب النفقة
والسكنى فلا ينتهض دليلا على جواز نقل المنكوحة حيث شاء قوله هو الواجب الاصلي في
باب النكاح مشكل على قول محمد رحمه الله على ما مر في مسئلة الارفع والاوكس في وجه قوله انما
ان الموجب الاصلي في النكاح هو المسمى وجوابه ان كلا من مهر المثل والمسمى اصل من وجه اما مهر
المثل فهو اصل من حيث انه قيمة البضع وانه يجب عند اطلاق العقد عن التسمية ولما المسمى فهو ايضا

اصلا من حيث انه لا يصار الى مهر المثل الا عند الفساد ولا اعتبار له عند وجودها وفي مسئلة التسمية
موجودة من وجه حيث يمكننا الاخذ بالاقل فلا يصار الى مهر المثل لانه موخر عن المسمى في الاعتبار
لما كان مهر المثل اصلا من حيث انه قيمة البضع وحيث اعتبار قوله من يشهد له
مهر المثل اذ الظاهر ان التسمية لا تكون اقل من قيمة البضع فان قيل اذا اختلف
المتبايعان في الثمن وقيمة المبيع يشهد لاحدهما لا يعتبر قوله وان شهد له الظاهر قلنا
القيمة لا يمكن اثباتها لمنافيها بمطلق العقد ومهر المثل يمكن اثباته بمطلق العقد فافترقا كذا وفيه
نظر اما اولا فلان الصباغ ورب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجر في حكم قيمة الصبغ
مع ان قيمته مما لا يمكن اثباتها بمطلق عقد الاجارة فانها اذا اطلقت لا يجب قيمة الصبغ بل
تفسد الاجارة ويجب اجر المثل كما هو الحكم في ساير الاجارات الفاسدة واما ثانيا فلان الافتراق
الذي ذكر من عدم امكان اثبات القيمة بمطلق العقد وامكان اثبات مهر المثل به لا يوجب الافتراق
في قبول من يشهد له مهر المثل من المتناكحين وعدم قبول قول من يشهد له قيمة المبيع من
من المتبايعين لان قبول القول مع اليمين لشهادة الظاهر وشهادته لمن يكون قوله موافقا
لمهر المثل ليس باعتبار انه يثبت بمطلق العقد بل باعتبار ان الشخص لا يلتزم بالتسمية اكثر
من مهر المثل عادة وكما لا يلتزم الزوج اكثر من مهر المثل فاحد المتبايعين ايضا لا يلتزم اكثر من قيمة
المتاع عادة فلا يفترقان في شهادة الظاهر لمن يوافق دعواه ما هو قيمة المعقود واما ثالثا فلان
البيع المطلق عن تسمية الثمن فاسد والواجب في البيع الفاسد هو القيمة فلا نسلم انها لا تثبت بمطلق
البيع بل الجواب ان القياس في اختلاف المتبايعين في قدر الثمن وان كان هو تحكيم قيمة المبيع الا انا
لم نجعله حكما بالنص على خلاف القياس وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا قوله ان المتعة موجبة بعدم الطلاق كمهر المثل حيث انه قبله فيحكم كمهر وقد يشكل
بان التحكيم لمعرفة من يشهد له الظاهر ومعرفة انما تحصل بحكم مهر المثل حيث ان التسمية لا تخالفه عادة
اما حكم المتعة فلا يفيد هذه المعرفة للقطع بان نصف المهر لا يلزم ان يكون موافقا للمتعة مثلها حتى
يفيد تحكيمها معرفة من يشهد له الظاهر بل نصف المهر في العادة يكون اكثر من المتعة فيجب ان
يحكم مهر المثل دون المتعة كيف ومهر المثل هو الواجب الاصلي غير انه يسقط بالطلاق قبل الدخول
ويجب المتعة خلفا عنه فيجب ان يكون الاعتبار في التحكيم للاصل الذي يكون التسمية مع موافقة في العادة
دون المتعة التي هي عارضة لكونها خلفا عن مهر المثل وبالجملة ان الحاجة هنا الى تعيين نصف المفروض
والمرجع فيه مهر المثل الذي لا يخالفه المفروض عادة دون المتعة على ما لا يخفى وجوابه ان الواجب
بالطلاق قبل الدخول فيما اذا كان المهر مسمى هو المتعة المقدرة بعد النصف لما عرف ان نصف المهر
طريقه طريق المتعة فلما وقع الاختلاف في نصف المفروض فذلك في المعنى اختلاف في قدر المتعة
الواجبة ابتداء وفي الظاهر اختلاف في نصف المفروض واعتبار الظاهر يوجب تحكيم مهر المثل لظهور انه

معرفة نصف المسمى لا يحصل الى معرفة الكل والمرجع في معرفته هو مهر المثل واعتبار المعنى يوجب
تحكيم المتعة لانه في المعنى اختلاف في مقدار المتعة الواجبة ابتداء كانه يقول المتعة الواجبة عشر هذا
وهي تقول بل هي الف ولو اتفقا ولو اختلفا على هذا الوجه لكان الواجب هو تحكيم المتعة فكذا هذا
اعتبار المقصود من الاختلاف دون الصورة والله اعلم قوله ان الزوج اذا
ادعى الالف والمراة الالفين فان كان مهر مثلها الف او اقل فالقول قوله مع يمينه في انكار
الزيادة فانه يشكل اعطاها الفين على سبيل التسمية لاختيار الزوج في ان يجعلها دراهم
لان النكول كاقرار فيثبت ما ادعته المراة وان حلف اعطاها الفا على سبيل التسمية ايضا
وان كان مهر مثلها الفين او اكثر فالقول لها مع يمينها فما اكثرت من الحط عن مهر المثل فان نكلت وجبت
الالف باعتبار التسمية وان حلفت لم يثبت الحط ووجبت الفان الف مسمى باتفاقهما والف باعتبار
مهر المثل فيخير الزوج في الالف التي وجبت باعتبار مهر المثل ان شاء جعلت دنانير او دراهم قوله
وان كان مهر مثلها الف وخمسمائة تحالفا فان نكل وجب الالفان تسمية وان نكلت وجب الالف
مسمى وان حلفا يجب الف وخمسمائة الف تسمية وخمسمائة باعتبار مهر المثل وهذا يشكل على ان
وجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل فيه هذه المسئلة قد اجتمع مهر المثل مع التسمية في بعض الوجوه
كما عرفت حتى انه لا يخير في المسمى بان يجعلها دراهم او دنانير وفي مهر المثل يخير ان يجعلها دراهم
او دنانير وجوابه ان المسمى عبارة عن جميع ما اتفقا على تسميته في العقد ولا شك ان وجوب
جميع ما سمياه يمنع وجوب مهر المثل وانه لا يجتمع معه وهنا لا يجتمع مهر المثل مع المسمى اذ الالف الذي
يقر به الزوج الذي لم يثبت كونه مسمى في العقد لانكارها تسميته غير انها تجب على طريق المسمى من غير
خيار ان يجعلها دراهم او دنانير لانهما اسقطا الخيار باتفاقهما على وجوب الف درهم الا انه مسمى
حتى يجتمع مع شيء من مهر المثل بخلاف ما اذا تزوج على هذين العبدين فاذا احدهما حر لان جميع المسمى
هنالك هو العبد اذ الاشارة هي المعتبرة فكانه تزوجها على عبد وحر وتسمية الحر باطلة فبقي التزوج
على العبد فيكون جميع المسمى هو العبد فيمنع وجوب المهر المثل وفي قولنا الف مسمى والف باعتبار
المثل تجب الالف بجهة المسمى وطريقته الا انه مسمى حقيقة لظهور ان تسميته لم يثبت حلفت والله
اعلم قوله لانه هو الاصل عندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقد ذكر في الكتاب فيما تقدم في
مسئلة التزوج على هذا العبد او هذا الحر واحدهما ارفع ان الاصل عند ابي يوسف رحمه الله ومحمد
رحمه الله والموجب الاصلي في النكاح هو المسمى فلعله رواتين عن محمد رحمة الله عليه او الوجه
ما قدمنا قوله وان كان الاختلاف بعد موت احدهما في اصل المسمى هل كان فعند ابي حنيفة رحمه الله القول
قول من انكر التسمية ولا يقضى بشيء وعندهما يقضى بمهر المثل وعليه الفتوى قوله يدل على انقراض
اقرانهما يعني ان مهر المثل يختلف باختلاف الاوقات فاذا تقادم العهد وانقرض اهل ذلك العصر
تعذر على القاضي الوقوف على مقدار مهر المثل وعلى هذا التخريج اذا لم يكن العهد متقادما يقضى بمهر مثلها

وفيه نظر اذ قيم الاشياء ايضاً تختلف باختلاف الاوقات مع ان تقادم العهد لا يمنع من القضاء بها الا ان يقال الاختلاف في افراد الانسان اكثر منه في غيرها على ما عرف في غير موضع وعند اختلاف العصر يزداد اختلافا فيلتحق بالامثال لا حقيقة ولا تقريبا ويتعذر على القاضي الاعتبار بالمثل ويفضي ذلك الى الحرج والحرج مدفوع بالنص اما قيم الاشياء وان كانت تختلف باختلاف الاوقات فلا يخفى ان التفاوت بين افراد المال ايسر من التفاوت في احاد الناس فيمكن للقاضي الاعتبار بالمثل ولو مع نوع عسر لا يقال قيمة العبد تجب بعد تقادم العهد مع ان التفاوت في احاده اكثر من احاد الانسان الحر حتى لا يقسم العبيد قسمة جمع الا بالتراضي لانا نقول انما يجب قيمته من حيث انه مال وبهذا الاعتبار هو مما يقل التفاوت في احاده فما يتحقق فيه بعد موته من زيادة التفاوت معارض بما فيه من قلة التفاوت من حيث المالية فيصير حاله بعد الموت كحال الزوجين قبله فلا ينافي في ايجاب القيمة اعتبارا بالمثل النفس بعينه كما لا ينافي التفاوت في احاد الانسان ايجاب مهر المثل في حق الزوجين او احدهما ثم المهر كثمن السبي في ايجابه اعتبارا للبضع فيقتضي به ما يبلغ التفاوت نهاية بخلاف التسمية لانها في معنى البيع الذي يجري فيه المضايقة فوجب ان يمنعها فحش التفاوت وان لم يبلغ فحشه نهاية قوله فيعتبر من يقدر القاضي مهر المثل فيه اشارة الى ان الحكم لو كان قد قدر مهر مثلها في حال حيوتها ثم ماتا فقضي من تركته اذ المعتبر هو تقدير مهر مثلها بعد موتها اما لو كان في حال حيوتها فلا يحتاج الى شيء ولا يعتبر قوله لانه يتعارف هدية فكان الظاهر مكذبا له وقد يقال هذا الظاهر مكذب له وقد يقال هذا الظاهر يعارض بظاهر اخر وهو ان المهر واجب والظاهر انه يسعى في اسقاط الواجب وكان القول له لانه المملك فكان القول له في جهة التمليك وجوابه ان الظاهر في القوة بحيث تعارض الظاهر المذكور على ما لا يخفى قوله والربوا مستثنى عن عقودهم اي عن عقودنا اياهم ان لا نتعرض لهم في ما يعتقدون خلافه لقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد اي عهد عدم التعرض بل نتعرض له بالمنع والابطال فرق المصنف رحمه الله بين الزنا والربوا فجعل الزنا حلالا في الاديان كلها وجعل مستثنى عن عقودهم وانه يشعر بان الربوا حلال في ديانتهم ولكن ذكر الامام فخر الاسلام في اصوله ان الربوا كالزنا حيث قال ولا يلزم عليه استحلال لهم الربوا لانه ذكر في المبسوط بانه هو فسق في ديانتهم لان من اصلهم حرمة الربوا وفي ذكر ديانتهم ... لانهم نهوا عن ذلك فكذلك الربوا وفي ذكر استحلالهم الزنا هذا كلامه وقوله تعالى قالوا انما البيع مثل الربوا دليل ظاهر على ديانتهم على احلال الربوا وقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا ودليل ان الربوا حرام في ديانتهم فيمكن ان لا يتبين نوع تنافر فكان قوله وقد نهوا عنه عبارة عن عدم تركهم في تدينهم في باب الربوا قوله بخلاف المشتري اي بخلاف ما اذا اشترى الذمي خمرا ثم اسلم قبل القبض فانه ينفسخ ولا يجوز له القبض وقد يشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا تخمر العصير المشتري قبل القبض فانه لا يفسخ العقد بالتخمير بل يتخير المشتري والمسئلة في كتاب الرهن وجوابه سيأتي في البيوع قوله لانه من خواص الادمية فيكون

اخذ قيمته كاخذ عينه اشارة الى ان للقيمة حكم العين في ذوات القيم وعن هذا قالوا اذا امر كافر بخمر او خنزير عشر من الخمر دون الخنزير ولكنه يشكل بما اذا اشترى ذمي دارا من ذمي بخنزير وشفيعها مسلم فانه يأخذ الدار بقيمة الخنزير كما يأخذها بقيمة الخمر فلو كان لقيمة الخنزير حكم عينه لم يجز اخذ الدار بالقيمة وجوابه ان الشفيع لا يعطي قيمة الخنزير عوضا بل عن الدار المشفوعة وقيمة الخنزير لا يجوز اخذه واعطاؤه عوضا عن الخنزير اما اعطاء قدر قيمته عوضا عن غيره فلا منع منه والمستحق منه على الشفيع انما هو قدر قيمة العين التي بيعت الدار بها عوضا عن الدار فلا يمنع عنه اما العاشر والزوج فانما يأخذ ان قيمة الخنزير عوضا عنه لان العين هو المستحق لهما غير انه عند تعذر تسليم العين يصار الى القيمة فلما لم يجز اخذ العين لم يجز اخذ القيمة عوضا والله اعلم

باب نكاح الرقيق

قوله وقال مالك رحمه الله يجوز لان النكاح من خواص الادمية والعبد فيها مبقي على اصل الحرية فيملكه كما يملك الاقرار بالحدود ولان ملك رفع شيء يملكه وضعه والعبد يملك رفع النكاح بالطلاق فيملكه وضعه والا يلزمه قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر لان القياس مقدم عنده على الخبر وان كان الراوي فقيها والا قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء لانه خص عنه الاقرار بالحدود والقصاص والطلاق فيخص النكاح بجامع ان كلا من امر الدم والحيوة والنكاح من خواص الادمية على ان الاية اشارة الا ان عجزه باعتبار المملوكية وهو غير مملوك فيما هو من خواص البشرية فلا يكون عاجزا عنه والنكاح من خواص الادمية بالاتفاق فلا يتناوله قوله لانه يملك الطلاق فيملك النكاح لا شك ان الملازمة عقلا انما هو بين الطلاق ووجود النكاح ان الطلاق عبارة عن ازالة النكاح وازالة الشيء يستدعي سبق وجوده الملازمة بين ملك الطلاق وبين ملك النكاح لا عقلا وهو ظاهر ولا شرعا لانه اول المسئلة وعين النزاع ولا شيء من دلائل الشرع يقتضي الملازمة بينهما قوله لان في تنفيذ نكاحهما تعيبهما يشكل بجواز اقراره بالحدود والقصاص مع انه فيه استحقاق عند ابي حنيفة وتعييب عندهما اجيب بانه لا يصير مملوكا فيما يتعلق به خطاب الشرع والحدود والقصاص واجب على من خوطب بهما والعبد منه والتعيب يثبت في ضمن اداء الواجب فلا يبالي به كذا في الشرح قوله عيب فيهما اما في العبد فلشغل ماليته بالمهر والنفقة ومالية ملك مولاه اما في الامة فلانه يحرم عليه بضعها والاستمتاع بها وفيه نظر لانه يمكن ان يصح نكاح العبد حتى يحد الوطي ولكن لا يظهر في حق المولى حتى لا يباع رقبته في المهر ولا يوخذ بالنفقة الا يرى ان العبد المحجور لو اقر بالدين يصح اقراره وان كان لا يظهر في حق المولى حتى يباع الكالة بذلك الدين ويوخذ العبد به بعد العتق فليكن النكاح كذلك الا ان يقال هذا دليل على امتناع التنفيذ في حق المولى لما فيه من الاضرار به ولما امتنع في حق المولى امتنع في حق العبد ايضا لعدم الفائدة بالفصل او يقال لو صح النكاح وهو غير مشروع بدون المهر وجب المهر بسبب لا مرد له وكان كذمة الاستهلاك فيلزم القول بظهوره في حق المولى وفيه اضرار به قوله ويملك تزويج امته اي حرا او عبدا لغيره

امالو تزوجها من عبد نفسه فلا يجوز في ظاهر الرواية لانه ليس من باب الاكتساب وفيه نوع
ضرر لانه ربما يبيع الامة فيبطل النكاح فيجب على العبد نفقتها وهي امة الغير وعن ابي يوسف
رحمه الله انه يجوز لان فيه اكتساب الولد من غير ضرر اذ المهر لا يجب على المولى ونفقتها كانت
عليه قبل النكاح كذا في الذخيرة قوله ولا يملك تزويج نفسها وان كان للاكتساب لان هذا التزوج
ليس لاكتساب المال بل للتحصين والعفة فان مقصودها من تزويج نفسها شيء اخر
سوى المال فلم يكن مما تناوله عقد الكتابة بخلاف تزويج امتها لجواز ان يكون مقصودها منه المال
من المهر والنفقة والولد فافترقا قوله يسمى طلاقا ومفارقة فيحمل عليه عند تعذر اعمال الحقيقة لان
المولى لا يملك الطلاق فلا يملك الاجازة الامر به وهو يملك الرد فيحمل كيف والتيح بحال العبد المتمرد بالافتيات
على المولى بخلاف الفضولي اذا زوج رجلا امراة فقال الرجل طلقها حيث يكون اجازة لان الزوج
يملك الطلاق فيملك الامر به فليس هناك تعذر الحقيقة حتى يحمل على الرد قوله او هو ادنى اي يكون
او لما فيه من ضعف لا ينتقض بمسئلة الفضولي قوله ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه
فان قلت النكاح الفاسد مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة وهجران الحقيقة يوجب المصير
الى المجاز فلا بد وان ينصرف مطلق اللفظ الى الجائز كما لو وكل رجلا بالتزويج اجيب تملك النكاح
كتملك التصرفات لما عرف ان الرق لا ينافي مالكية غير المال الا ان المنع لقيام حق المولى وقد اسقط
بالاذن فينصرف عالكيته في الجائز والفاسد ولهذا لو اذن في نوع من التجارات ان كان ماذونا في
سائر التصرفات وفيه نظر لما عرف انه لو اذن بنكاح امراة بعينها لم يكن له ان يتزوج بغيرها فلو كان الاذن
بالنكاح كالاذن بالتجارة لما تخصص بامراة عينها المولى كما لا يتخصص بنوع خصصه من انواع
التجارة الا ان يجاب بان العبد انما يتصرف بعد الاذن بالنكاح باعتبار مالكيته ففيه شبهة
النيابة من المولى من حيث انه لا ينفذ الا باذنه وذلك يوجب بطلان نكاح غيرها في الاذن بتزويج
امراة بعينها فقلنا ببطلان نكاح غير التي عينها المولى احتياطا قوله ممنوع على هذه الطريقة ولان
الحاجة الى اذن المولى لشغل المهر رقبته لا لتملك البضع لانه في حقه يبقى على اصل الحرية بدليل تمكنه من
ازالة هذا الملك بلا استطلاع راي المولى والفاسد فيه مثل الجائز لان الشغل يتعلق بهما بخلاف
مسئلة البيع فانه يمنع نفسه عن ملك البضع وعن شغل ذمته بالمهر وهو يملك كليهما على نفسه
فيصح المنع منهما ولا يتصور المنع الا بالنكاح الجائزة لان ملك البضع لا يثبت بالفاسد وههنا الامر في حق
تملك البضع لا يصح لكونه مالكا له وانما يصح بشغل الرقبة وذا يتحقق بالفاسد والجائز فالتفرقة
الاصل البين بمسئلة البيع غير ممنوعة على هذه الطرق والطريقة الاولى معول عليها دون الثانية لان
المولى يملك الانكاح على العبد ولما ملكه العبد على نفسه يملكه مولاه عليه الى ومما يملكه العبد على نفسه
لا يملكه المولى عليه الا يرى انه يملك الاقرار بالقصاص على نفسه دون مولاه ويملك المولى الاقرار
على عبده بالدين والعبد لا يملك الطلاق دون المولى كذا في الكافي وقد تبادر المعول عليه هو الطريقة

الثانية

الثانية مستبين احدها ان المولى لو باشر تزويج العبد عند حضرته مع رجل واحد جاز لانتقال
كلام المولى اليه فيكون المولى شاهدا اخر فلو لم يكن العبد مالكا للنكاح بل على كافيه وجب ان لا
كلام المولى فيكون المولى عند حضرته شاهدا لان انتقال كلام المالك الذي هو الاصل الى غيره ليس
بمعهود وثانيها ان العبد لو باشر النكاح بدون اذنه ثم اعتق نفذ ولو لم يكن مالكا له لما نفذ كما لا ينفذ
بترخاته بعد العتق فعلم ان الاولى هو الطريقة الثانية واليها اشار الامام فخر الاسلام رحمه الله بقوله
والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة ثم يشكل عليه ما لو عين المولى امراة حيث
لم يكن له ان يتزوج غيرها ولو كان مالكا للنكاح لكان الاذن اسقاطا للحق ومحا للحجر فلا يتخصص
بامراة عينها المولى وجوابه قد ذكرنا قوله الا انه اذا صح النكاح بالدليل الصحيح وهو قيام ملك الرقبة
والحاجة الى التحصين وجب الدين بسبب لا مرد له ويشكل بان العبد مالكا للنكاح ومحتاج الى التحصين
ويقارنه سلم فوجب القول لصحة نكاحه وان لم ياذنه المولى ثم اذا صح النكاح وجب الدين بسبب
لا مرد له فشابه دين الاستهلاك فيظهر في حق المولى كما يظهر تزويج المولى في حق الغرماء وهذا
يرد على الطريقة التي اختارها الامام فخر الاسلام رحمه الله ان العبد يملك النكاح كما يملك الدم والحيوة
اما لو التزم انه غير مالك له كما هو مختار البعض فلا وجوابه انا ابطلنا نكاح العبد بدون اذن المولى
بالحديث وهو قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر الا ان مالكا رحمه الله تقدم
القياس على الخبر وان كان الراوي فقيها قوله وقالا عليه المهر لمولاها اعتبارا بموتها حتف انفها
ويشكل عليه ما اذا قتل المشتري المبيع حيث لا يرجع بنقصان العيب في ظاهر الرواية فلو كان القتل
كالموت حتف انفه وجب ان يرجع كما هو رواية عن ابي يوسف رحمه الله فحاز من يمنع البدل قالوا لو كان
المولى القاتل صبيا يجب ان لا يسقط المهر عند ابي حنيفة رحمه الله لانه ليس من اهل المجازاة حتى لا يحرم
عن الارث بقتل المورث ولا يجب عليه الكفارة قوله كما اذا ارتدت الحرة قيد بالحرة لان الامة اذا ارتدت
او قبلت ابن زوجها فمنهم من قال بعدم سقوط المهر لان المنع ما جاء من قبل من له الحق وهو المولى ومنهم
من قال بسقوطه لانه يجب لها ثم ينتقل الى المولى اذا فرغ من حاجتها حتى لو كان عليها دين
يصرف الى دينها قوله فشابه موتها حتف انفها فلا يلزم اضافة القتل اليها حقيقة لان تمام القتل بالموت
ولا يتم الا عند سقوط اهلية الفعل فلا يتحقق القتل منها ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله انها لا
يصلى عليها وانما ينسب القتل اليها مجازا وكذا حكما لانه لم يثبت عليها شيء من احكام القتل فهي حرة
حكما وتفويت المعقود عليه يتحقق بعد الموت وبعده لم يبق اهلا للقتل اصلا فلا يضاف التفويت
والمولى اهل للفعل فيضاف اليه كذا في الكافي ويشكل بما اذا جرح نفسه وجرحه غيره ايضا فمات
حيث يجب على جارحه نصف الدية فلو لم يكن مضافا الى نفسه لكان قتل غيره بلا مزاحم فيجب ان يلزم
على الغير كل الدية وليس كذلك قوله معتبر في احكام الدنيا قلت وهذا يشكل بما سيأتي في باب خيار
من قوله واما القتل فالمذكور ظاهر الرواية عن ابي يوسف رحمه الله انه يرجع لان قتل المولى عبده لا يتعلق

حكم فعادي فصار كالموت حتف انفه فيكون انما ابهذا كلامه وجب الكفارة بعتق المولى عبده او امته
ان كان هكذا دينا وبالم يصح ما ذكرتم من انه لا يتعلق به حكم والالم يصح ما ذكرهنا من انه معتبر في احكام
الدنيا حتى تجب الكفارة قوله فان الاذن في العزل الى المولى اعلم ان العزل جائز في الجملة خلافا لبعض
الناس واستدل على جوازه بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم اي عزلا وغير عزل وبقوله عليه السلام اعزلوهن
او لا تعزلوهن ان الله تعالى اذا اراد خلق نسمة فهو خالقها فخيّر بين العزل وتركه فدل انه مباح وما روي
عن جابر انه قال كنا نعزل والقرآن ينزل فبلغ ذلك النبي عليه السلام فلم ينهنا وعن جابر ان رجلا اتى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ان لي جارية هي خادمتنا وانا اطوف عليها وانا اطوف عليها واكره ان تحمل
فقال اعزل عنها ان شئت فانه سيأتيها ما قدر لها فلبث الرجل ثم اتاه فقال ان الجارية
قد حبلت فقال قد اخبرتك ان سيأتيها ما قدر لها وبانه امتناع عن اكتساب سبب الولد
وانه جائز كوطء الحامل ومما يدل على حرمة العزل ما روي عن جذامة بنت وهب قالت حضرت
رسول الله صلى الله عليه وسلم في اناس وهو يقول لقد هممت ان انهى عن الغيلة فنظرت في الروم
وفي فارس فاذا هم يغيلون اولادهم فلا يضر اولادهم ثم سالوه عن العزل فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ذلك الوأد الخفي قوله دفعا للزيادة اي دفعا لضرر زيادة ملك يثبت للزوج عليها وهذا
الضرر يلزمها قصدا بخلاف ضرره في بطلان ملكه فانه يلزمه ضمنا لدفعها الزيادة عليها والضرر القصدي
اقوى فيدفع بتحمل الادنى قوله وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال فان قلت ينتقض بما اذا تزوج
العبد المحجور ثم اذن في النكاح لا يجوز النكاح المباشر الا باجازة مستقبلة منه وبما اذا زوج الفضولي
رجلا امرأة ثم وكله الزوج بالنكاح لا ينعقد النكاح المباشر بدون اجازة الفضولي وبما اذا زوج المولى
الابعد ثم مات الاقرب او غاب غيبة منقطعة لا يصح الا باجازة مستأنفة وبما اذا زوج المولى مكاتبته
الصغيرة توقف النكاح على اجازتها وعتقت لا يجوز ذلك النكاح الا باجازة مستقبلة من المولى اجيب
عن الاول والثاني بان المأمور بالتصرف اذا وافق امر امره يصح والا فلا ونفاذ النكاح ليس بنكاح
وكذا الاجازة حتى اشترط الشهود والايجاب والقبول في النكاح دونها الا انها جائزة من العبد والفضولي
استحسانا لان المقصود من الامر بالتزوج شغل رقبة العبد بالمهر والتحصين والعفة وذا يحصل بالاجازة
فالاجازة من النكاح كبعض الشيء من كله والمأمور بالشيء يملك بعضه وهذا بخلاف المعتقة لانها لا
تملك النكاح بالامر حتى يعتبر موافقة الامر بل تملك بحريتها فينفذ كما لو كانت حرة عند العقد ولانا نقول
ان حق المولى يزول بالعتق مطلقا وبالاذن والتوكيل يزول بحيث يعتبر موافقة الامر الا ترى ان المولى
لو عين امرأة بعينها فليس له ان تزوج غيرها فكذا التوكيل وعن الثالث والرابع ان الابعد حين باشر
النكاح لم يكن وليا فلا يبالي في عواقبه متكلا على رأي الاقرب فلم يكن النكاح على الوجه الاصلح فيجب
توقيفه على اجازته اذا صار وليا تمكينا له من اكتساب الاصلح وكذا المولى له ولاية اخرى بالولاء اذا
عتقت المكاتبة الصغيرة فصار كولي آخر فيتوقف على اجازته ولا ينفذ بعد العتق باجازتها وان كانت

فلك

فلك الاجازة قبل العتق وهذا من اعجب المسائل حيث تملك الاذن قبل العتق لا بعده وذلك لانه انما اعتبر
رضاها للكتابة وقد ارتفعت بالعتق وحدثت الولاية للمولى عليها بالولاء فيعتبر بعد العتق اجازته لا اجازتها
وتوضيحه ان الولاية على المكاتبة ليست الا بالملك لانها مرقوقة والرق ينافي الولاية لا بسبب الملك والملك
ليس بخالص للمولى حتى يخلص له الولاية عليها بل هو مالك رقبة والمكاتبة يدا فيكون الولاية للمولى من وجه و للمكاتبة
من وجه فلا ينعقد نكاحها الا برضاها فاما بعد العتق فقد تخلص الولاية للمولى لكونه المعتق آخر العصبات
فلا يتوقف النكاح على رضاها لانها لا تنافي الصغر لا ينافي ولاية الاجازة وكيف يكون للمكاتبة مع وجود ما ينافيها
لانه ينافي الولاية من وجه ولا يثبت للمكاتبة الصغيرة الا الولاية من وجه حتى يعتبر معها ولاية المولى و تعتبر
ولايته مع ولايتها فيصير المجموع ولاية مطلقة وقال الشارح رحمه الله مجيبا عن الاول ان الاذن فك الحجر عن التصرف
ولو جاز النكاح المباشر قبل الاذن لم يكن الاذن فكا فيمتنع الجواز قلت ذكر الشارح رح في كتاب المأذون
عند قوله ولا يتخصص اي الاذن في النكاح انابة لا اسقاط الحق وفي التجارة اسقاط لا انابة وبنى على
ذكر الفرق بين الاذن بالنكاح والاذن بالتجارة من حيث ان الاول يتخصص دون الثاني حتى اذن
بنكاح امرأة بعينها لم يكن له ان يتزوج بغيرها ولو اذن بتصرف كان مأذونا في التصرفات كلها وقد نقض هنا
بان الاذن في النكاح فك للحجر فيكون اسقاطا فينافض وجوابه ان ذلك مبني على ما اختلفوا فيه من ان العبد مالك في
النكاح كما في سائر التصرفات فيكون الاذن به فكا للحجر واسقاطا للحق كالاذن بالتجارة او مملوك فيه انابة كالتوكيل
وقد ذكرنا الاختلاف وما يرد على المذهبين فليرجع اليه قوله منافع مملوكة لها فوجب البدل لها قيل ينبغي ان يجب
المهر لسيدها لاستناد الجواز الى الاصل كما لو تزوجت باذن المولى ولم يدخل بها حتى اعتقها قوله
كلم الاسناد يظهر فيما لا يختلف مستحقه لا فيما يختلف وهنا يختلف لان المستحق زمان الثبوت الامة وزمان
العقد السيد واذا كان المستحق زمان الثبوت الامة فيمتنع اسناد هذا الاستحقاق لانه لو استند هذا
الاستحقاق الى زمان العقد يبطل هذا الاستحقاق زمان الثبوت فيبطل الاستناد من حيث يثبت كذا
في الكافي وفيه نظر اما اولا فانه ينتقض بما اذا رمى عبدا فاعتقه مولاه ثم وقع السهم به فانه يجب قيمته
للمولى عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله من حيث انه يصير قاتلا من وقت الرمي استنادا وهو
مملوك في تلك الحالة فقد ظهر حكم الاستناد مع اختلاف المستحق اذ المستحق زمان الرمي هو المولى
وزمان الثبوت هو العبد واما ثانيا فلان اختلاف المستحق يبطل الاستحقاق كما اذا قطع رجل يد عبد
او جرحه ثم اعتقه مولاه ثم سرى الى النفس ومات منه لا يجب بعد العتق شيء اي لا يضمن دية العبد ولا قيمته
للمولى وانما يضمن النقصان واي لو كان كذلك لا شتباه من له الحق لان المستحق حال ابتداء الجناية المولى
وحال السراية العبد لحريته واذا كان المستحق فيما نحن فيه مختلفا لزم ان لا يجب المهر اصلا لا للمولى ولا
للامة كما في مسئلة الجرح فالظاهر ان المستحق هنا هو الامة لان المهر يجب لها ثم ينتقل الى المولى اذا
فرغ من حاجتها حتى لو كان عليها دين تصرف الى دينها فليس هنا اختلاف المستحق اصلا بخلاف مسئلة الجرح
ولما كانت المنفعة للمهر حق الامة لم يختلف المستحق هنا غير ان المولى يخلفها اذا فرغ عن حاجتها وقد وقع الشك في ثبوت الخلافة

لانها تثبت بالنظر الى حالة الانعقاد ولا تثبت الى النفاذ فلا تثبت الخلاف بالكسر فتسلم المهر لها بالفرع
ثم التعليل بقوله لانه استوفي منافع مملوكة لها لا يتأتى فيما اذا اعتقت بعدما تزوجت بلا اذن
السيد ثم ماتت قبل الدخول حيث يكون المهر لها مع انه يستوف منافعها فعلم ان وجوب المسمى هنا
بنا على العقد دون استيفاء المنافع ونفاذه في ملك الامة فيجب ان يكون المسمى لها سواء ظهر لها قبل العتق
او بعده ادم يدخل اصلا الا ان يقال لا شك ان المهر يملك بالعقد ويتأكد بالدخول فبالنظر الى ان العقد هنا ينعقد في ملك المولى
وينفذ في ملك الامة حيث بعد عتقها وانما بعد العتق تملك منافع بضعها ثم النفاذ يستند الى وقت الانعقاد
والمستند ظاهر في وجه مقتصر من وجه وكان النفاذ من وجه في ملك الامة ومن وجه في ملك المولى فترجح
بالمؤكد وهو الدخول في ملك المولى اعتبرنا نفاذا في ملكه فيكون المهر له فانه وجد في ملك الامة اعتبرنا نفاذا في
ملكها فيكون المهر لها قوله استند الى وقت وجود العقد فان قالوا حكم النفاذ لا يظهر في المتوفى لانه
معدوم والاستناد يظهر في الموجود قلنا بل يظهر هنا لان المتوفى له حكم الاعيان او نقول اظهرنا
حكم النفاذ في البضع وهو موجود وما ورد الاستيفاء الا في بضع واحد فيجب بدل واحد كذا في الشرح
نقلا عن مبسوط فخر الاسلام رحمه الله وفيه نظر اما اولا فلانه حكم النفاذ لو ظهر في حق المتوفى لزم ان يكون
الامة بهذا الدخول للزوج الذي طلقها ثلاثا وهي لا تحل وعللوا امتناع الحد بان الاستناد يظهر في
القائم لا في المتلاشي والمستوفى بالوطي متلاشي واما ثانيا فلانه لو تزوج بمن زنا بها يجب ولو كان المتوفى
بالوطي في حكم العين لوجب ان يسقط الحد كما لو ملك السارق المسروق قبل القطع ولو بعد القضاء به حيث
يسقط الحد قوله ومن وطي جارية ابنه فولدت وادعاه الاب فهي ام ولده ووجوه الاب الاب او انقطعت
ولاية الاب بالموت او الرق او الكفر قوله خلافا للشافعي رحمه الله لان له في مال ولده حق الملك او الشرع
اضاف مال الولد اليه فان تقاصر عن افادة حقيقة الملك فلا يتقاصر عن اثبات حق له ولو وطئها الا
الحد وان ظن حرمتها وحق الملك يمنع النكاح كجارية مكاتبه قوله غير ان الحاجة الى اخره لا شك ان
ولاية التملك للاب في مال الابن معلل بالحاجة الى البقاء والحاجة اليه متفاوتة والحكم يثبت بقدر الدليل
فوجب اظهار هذا التفاوت ليثبت الحكم بقدر الدليل ولا يمكن اظهاره الا بان يكون له التملك في بقاء
نفسه بلا عوض وفي بقاء نسله بعوض قوله اذ المصحح اي الاستيلاد حقيقة الملك او حقه مستدلا لان حق
الملك لا يصحح الاستيلاد حتى ان المولى اذا ادعى ولد جارية مكاتبه لا يثبت نسبه الا بتصديق المكاتب
كما لو ادعاه اجنبي فلو كان حق الملك مصححا للاستيلاد لصح استيلاد المولى جارية مكاتبه لان للمولى
في مال المكاتب حق الملك الا ان يقال معناه ان المصحح الاستيلاد حق الملك كما هو ظاهر الرواية او حقه
كما هو مروي عن ابي يوسف رحمه الله فان ما للمولى من حق الملك في مال مكاتبه يكفي لصحة الاستيلاد في
رواية عنه حتى لو ادعى ولد جارية مكاتبه يثبت نسبه منه قوله حتى يجوز التزوج بها قلت هذا لا يحتاج
استدلالا لان الخصم لا يسلمه فان الشافعي رحمه الله لا يجوز تزويج جارية الابن للاب فكيف تقريبا
لا بالابتداء ولكن المحكي التأييد قوله ملكها من كل وجه فمن الحال ان يملكها الاب من وجه لانه اذا ثبت

يثبت للابن من كل الوجوه ولهذا يملك الابن وطئها واعتاقها ولو تعلق بها حق لما حل وطي جارية المكاتب
واضافة الشرع اليه اوجب حق التملك لانه قرر المال مع ملك الابن ثم اضافه الى الاب ومثله لا يكون الا
لجواز الانتفاع وثبوت حق الملك في العادة قوله فدل على انتفاء ملكه اي عتاقه حقيقة اذ حق الملك
ايضا يمنع التصرف فلا يجتمع مع حقيقة الملك الموجب اباحة التصرف قوله فسد النكاح المتنافي
المتنافي بين الملكين فان قلت ينبغي ان لا يفسد لان الملك كما يثبت يزول بالاعتاق
فلم يكن متقررا فلم يبطل النكاح كالوكيل اذا اشترى منكوحته قلنا الملك يثبت للموكل ابتداء في
الصحيح ولئن يثبت للوكيل ثم ينتقل عنه فانما لا يفسد النكاح لانه يتعلق به حق الغير زمان الثبوت
ومثله لا يفسد النكاح وفيما نحن فيه لم يتعلق به حق غيره فيفسد كذا في الكافي وايضا
الملك بالاعتاق لا يزول بل ينتهي ويتقرر كما يتقرر بالموت وينبغي التصريح به جهة خيار العيب
اما ملك الوكيل فغير متقرر حتى لا يصلح لعتق عليه قريبه ومثله لا يفسد النكاح اذا الشرط لفساد النكاح
وعتق الزينب هو الملك المتقرر وقد وجد في الاعتاق دون الوكيل وبه يسقط ما قيل ان رجلا كبيرا
امة فاذن له مولاه بان يتزوج امرأة على رقبتها فتزوج لا يبطل نكاح الامة مع انه ملكها بالاستيفاء
العقد وذلك لانه ان كان ملكها فالملك غير متقرر فيها فلا يفسد النكاح كالوكيل بالشرى اذا اشترى
منكوحته قوله اما العبد فلا يحتمل يده شيئ لثبوت حقه لان ماليته تتلف بالاعتاق فلا يقع في يده
شيئ كذا في الكافي قلت ويرد عليه ما ذكر في الذخيرة في الفصل الخامس من كتاب الدعوى حيث
قال رجل له عبد فاقام العبد بينة ان المولى اعتقه واقام رجل ان المولى باع العبد منه بالف درهم
فان لم يكن المشتري قبض العبد فبينته اولى لانهما يدعيان تلقي الملك من جهة ثالث ولاحدهما قبض
مشهود به وهو العبد ولا قبض للاخر بيانه ان العبد ادعى تلقي الملك في نفسه من جهة مولاه بالاعتاق
والاخر ادعى تلقي الملك في العبد من جهة مولاه ايضا بالشرى غير ان العبد بنفس الاعتاق يصير
قابضا نفسه لانه في يد نفسه فالشهادة على العتق تكون شهادة على الملك والقبض جميعا والمشتري
بنفس الشرى لا يصير قابضا فالشهادة على الشرى لا تكون شهادة على القبض فيقضي للذي قبضه مشهود به
كما في دعوى الشرا من ثالث اذا كان لاحد المدعيين قبض مشهود به هذا كلامه وهو يصرح
بان ماليته يصير مقبوضا بالاعتاق لا كما ذكر هنا من ان ماليته تتلف بالاعتاق فلا يقع في يد
العبد شيئ والله اعلم بالصواب

باب نكاح اهل الشرك

قوله وحرمة النكاح
بغير شهود مختلف فيها فان قلت الاختلاف انما هو فيما اذا نكح بغير شهود ثم اعلن اما اذا نكح
بغير شهود ولم يعلن فالنكاح فاسد عند مالك ايضا اذ الاعلان شرط عنده اجيب بان بعض
العلماء لم يشترط الشهود والاعلان لانه كالبيع عندهم فيكون حرمة النكاح بغير شهود واعلان
ايضا مختلف فيه قوله يحرم عليها قلت ثم اليه اشير في شرح الكنز للطحاوي حيث قال
وقال احمد الشهادة ليست بشرط في النكاح كسائر العقود كذا في فتاواه وقال مالك واين ابي

لبلى المشهود ليست بشرط في النكاح وانما الشرط الاعلان فتبايس احمد النكاح على ساير العقود التي لم
يشترط فيها الشهادة ولا الاعلان وذكر قول مالك رحمه الله بمقابلة قوله كذا فكذا يدل على ان الاعلان ليس
بشرط عند احمد رحمه الله قوله والحرمة قياسه اي العدة حتى لو كانت منقضية لا يفرق بالاجماع
كذا في بعض الشروح وفي الشروح هذا اذا رفع الامر البنا او اسلما والعدة غير منقضية اما اذا كانت
المرافعة او الاسلام بعد انقضاء العدة لا يفرق بالاجماع هذا كلامه ولكن الدليل لا يفرق بين ما
اذا كانت العدة باقية او منقضية اذ الموجب للتفريق هو فساد النكاح وانقضاء العدة
لا يؤثر في صحة النكاح الفاسد فيجب ان يكون المرافعة او الاسلام بعد انقضاء العدة كهو قبله
وجوابه ان النكاح في العدة وان كان فاسدا ولكن لا يظهر حكم الفساد انما يظهر بالمرافعة
والاسلام واظهار حكم الفساد بعد ان كان في حكم الصحيح كالحكم بالفساد ابتداء والحكم بالفساد
الذي لا موجب له الا عدم المحلية عند وجودها متعذر قوله وان الحرمة لا يمكن اثباتها حقا للشرع
لانهم لا يخاطبون بحقوقه مشكل لما عرف ان الكفار مخاطبون بالحرمات والمعاملات بالاجماع انما النزاع
في العبادات هل يخاطبون بها فعندنا وعند الشافعي رحمه الله والفرق بين الحرمة والعبادة ان
الحكم الاصلي في الحرمة هو العقاب على تقدير المباشرة والثواب على تقدير الترك ضمني والحكم الاصلي
والحكم الاصلي في العبادة الثواب على تقدير الفعل والعقاب على تقدير الترك ضمني والكافر اهل
العقاب دون الثواب وجوابه انهم مخاطبون بالحرمات بالاجماع في احكام الاخرة كالعقاب على
تقدير المباشرة اما في احكام الدنيا فهم غير مخاطبين بها لا تنافي بقاء النكاح فهي لعدم الاستمتاع
على الزوج فينبغي ان يحرم الاستمتاع ههنا بعد الاسلام الا ان يلتزم الحرمة حق والله اعلم
قوله وكذا العدة لا تنافيها قلت سيأتي في باب العدة انه لا عدة على الذمية اذا طلقها الذمي
عند ابي حنيفة رحمه الله وقوله وكذا العدة يشعر بوجوبها ولئن قال ان العدة ان كانت لا تجب
عليها حين كانت كافرة فلم تجب بعد اسلامها لا مكان ايجابها لحق الشرع فنقول ينبغي ان تجب
عنده بعد اسلامها ايضا لما سيأتي في العدة ان العدة حيث وجبت كان فيها معنى العبادة حتى
لا تجب على الحربية التي خرجت الينا مسلمة لان الحربي يلحق بالجماد فلا يمكن ايجاب العدة لحقه
وكما لا يمكن ايجابها لحق الحربي لا يمكن ايجابها لحق الذمي الذي لا يعتقد وجوب العدة ايضا
لما اشار اليه ههنا بقوله ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لا يعتقده فاذا لم يكن بحق
الزوج الكافر وجب ان لا يجب العدة عليها لا بعد الاسلام ولا قبله على ان الشيء اذا لم يقع موجبا عند
خروجه لم يقع موجبا بعده كما اذا زنى المسلم في دار الحرب ثم خرج الى دار الاسلام لم يجب الحد عليه والطلاق
الذي يقع موجبا للعدة ان وجد فلا يقع موجبا بعد الاسلام فكانه اراد ان العدة على تقدير وجودها
لا تنافي بقاء النكاح فكيف وهي ليست بموجودة ههنا او نقول ما قال ابو حنيفة رحمه الله لا
عدة على الذمية اذا طلقها الذمي واعتقد انه لا عدة عليها لمعناه والله اعلم انه لا يعطى لها حكم

العدة

المعتدة ويجعل فارغة في حق احكام الدنيا حتى لو تزوج غيره يعطى له حكم الصحة ويجعل خطاب التربص قاصرا عنها
في احكام الدنيا مكرا واستدراجا بها اما في حكم الآخرة فهي مخاطبة بالتربص حتى تعذب لو تركته وعبر
ما بين الذمي ايضا مخاطبون بالامتناع في حكم الآخرة حتى لو تزوج اثم ويستحق العذاب في الآخرة وليس
معناه انه لا عدة عليها فيما بينها وبين الله تعالى بل هي معتدة في الحقيقة الا انه لا يظهر في حقها ولكن
العدة لا تنافي بقاء النكاح بخلاف نكاح الحربية فانه لا عدة على ابانه لانه ليس من اهل الاحترام حتى يجب
لحقه بل يلحق بالجمادات فلا يجب احترامه بخلاف الذمي فانه بعقد الذمة التحق بالمسلمين ولهذا يجب العدة
على مطلقته اذا اعتقدها بالاجماع ولحقه وان اعتقدها لا يجب على مطلقته وهكذا كان الحرمة منافية
في الحقيقة لكن لو تزوج مجوسي محرمه يعطى له حكم الصحة هذا كله مستفاد من كتب الاصول حيث ذكروا ان
ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام دافعة للتعرض عنده ولدليل الشرع في احكام الدنيا فيما يحتمل التبدل
عندنا ولكن لا للتخفيف بل للاستدراج وتوفير عذاب الله تعالى ليفضح عن ذلك بفضيحتهم نعم يشكل بان
العدة وان كانت لا تنافي مقام النكاح فهي تتقدم الاستمتاع فينبغي ان يحرم الاستمتاع ههنا بعد الاسلام
الا ان يلتزم حق الحرمة والله اعلم قوله ان استحقاق احدهما اي استحقاقه الثابت له باعتقاده لا يبطل
دافعه صاحبه بل اعتقاده صار معارضا لاعتقاد الآخر فبقي حكم الصحة على ما كان كذا في الكافي وفيه
بحث لان انعقاد حكم الاسلام من اسباب الترجيح الا يرى ان احد الابوين اذا كان كتابيا والآخر مجوسيا
يجعل الولد تبعا للكتابي في حل الذبيحة والمناكحة للمسلمين لان حل الذبيحة والمناكحة من احكام الاسلام
فاذا كان ذلك اعتقاد الابوين جعل الولد تبعا له في ذلك كما في نفس الاسلام كذا في الكافي فينبغي
ان يترجح اعتقاد من اعتقد حكم الاسلام على اعتقاد الآخر ههنا ايضا قوله لانه مستحق القتل
بالزاني المحصن الذي ظهر زناه بالبينة او بالاقرار فانه مستحق القتل مع ان نكاحه صحيح قوله الا انه
اشارة الى دليل آخر قوله وخلعت الزوج يشغلها مشكل لان التامل ثم التوبة عنه فرض عين
لا يسقط بعذر ما وحق الزوج لا يظهر في مثله بل الواجب عليها تقديم التامل على خدمة الزوج كما يجب تقديم
الصوم والصلوة قوله كما في الطلاق قلت سيأتي ان الطلاق يزيل الملك عند الشافعي رحمه الله
الا ان للزوج حق الاعادة وان الرجعة عنده اعادة النكاح وعندنا استدامته وكانه اراد كما في
الطلاق على زعمكم والله اعلم قوله ولما ان الاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه
بالاسلام فينوب القاضي منابه في التسريح وللخصم ان يقول ان تفريق القاضي ههنا يحتمل ان
يكون بطريق النيابة كما في الجب والعنة وان لا يكون كما في خيار البلوغ لكن تفريقها بابائها بقطع احتمال
النيابة لانه لو كان كذلك لاختص بابائه وايضا لو كان تفريق القاضي عند ابائه عن الاسلام لفوات
الامساك بالمعروف لاشترط طلبها وصح الابقاء عليه عند رضاها به لان الامساك بالمعروف حقها فلا يقع
عند فواته الا برضاها وطلبها كما في الجب والعنة وحيث لا يشترط طلبها علم انه كالتفريق بخيار
البلوغ وانه لحق الشرع لا لحقها يدل على انه لحق الشرع ولا يشترط طلبها قوله فيما بعد واذا

اسلمت المرأة في دار الحرب وزوجها كافر او اسلم الحربي وتحته مجوسية لم يقع الفرقة بينهما حتى تحيض
ثلث حيض ثم تبين من زوجها وهذا لان الاسلام ليس سببا للفرقة والعرض على الاسلام متعذر
لقصور الولاية ولابد من الفرقة دفعا للفساد فاقمنا شرطها فهو مضي الحيض مقام السبب كما في حفر
البئر هذا لفظه وقوله ولابد من الفرقة دفعا للفساد وهو تخليص المسلم عن ذل الكافر
دليل ظاهر على ان التفريق هنا لحق الشرع لا لحق المرأة قوله فاقمنا شرطها وهو مضي الحيض مقام
السبب وفيه بحث اما اولا فلان شرط الحكم انما يقام مقام سببه اذا كان شرطا لعلة ذلك
السبب كحفر البئر والسبب للفرقة عند الاسلام احد الزوجين ليس الا اباء الآخر عن الاسلام
عندنا ومضي ثلث حيض ليس بشرط لعلة بل شرط لعلة الطلاق فما هو السبب هنا فمضي
ثلث حيض ليس بشرط لعلة حتى يقام مقامه عند عدمه وما هو شرط له وهو الطلاق الرجعي فلم يقم
مقامه فاني يكون هذا من قبيل اقامة الشرط مقام السبب وان اقيم مقام الطلاق فيما اذا
اسلم الزوج ليس بطلاق على ان لا نسلم بالفرقة في هذه الصورة طلاق بل الظاهر انه فرقة
من غير طلاق واما ثانيا فلان مضي الحيض انما عهد شرطا في المدخول بها لا في غيرها فيجب ان لا يقام
مقام السبب الا فيما هو شرط فيه وانتم قد اقمتموه في غير المدخول بها ايضا وانه ليس بشرط
فيه واما ثالثا فلان عمل الشرط عند قيامه مقام السبب لا يؤثر على عمل السبب وعمل السبب
هنا مشروط بشرط القضاء فكذا عمل الشرط والقضاء هنا متعذر لعدم ولاية القاضي
على من هو في دار الحرب واما رابعا فلان الفساد الواقع في دار الحرب لا يجب رفعه علينا الا ترى
لو زنى مسلم في دار الحرب لا يجب عليه الحد واما خامسا فلان المعهود انما هو اضافة الحكم الى الشرط
تعذرا اضافته الى السبب مع قيامه لا جعل الشرط سببا عند عدمه وذلك ان يتحقق الحكم بلا سبب
موجب محال اما اذا وجد السبب وتعذر اضافة الحكم اليه يضاف الى الشرط والسبب ههنا
انما الموجود هو الشرط المحض فاثبات الحكم بلا سبب موجب متعذر قوله فكذا المحرمية فان
كلا منهما ينافي انتظام المصالح اما المحرمية فباعتبار الحربية والنكاح استرقاق واستدلال المرء
لا يرضى باستذلال حرمه الا عند الضرورة كما كان في عهد آدم عليه السلام فلا يستفرشه
عادة وبدون الاستفراش لا ينتظم المصالح فيه قوله لا في محل النكاح الا ترى ان ملك
النكاح لو كان محترما لا يبطل النكاح مع تقرر السبي فلا صفاء واما الدين فان كان على عبد
فسبي لا يسقط وان كان على حر فسبي يسقط لانه لما صار عبدا والدين لا يجب على العبد
الا شاغلا مالية رقبته فكذا لم يبق الا شاغلا للمالية وقد وجب عليه لم يكن شاغلا مالية
الرقبة اذ لا مالية في رقبته فلا يمكن ابقاؤه الا بتلك الصفة وقد تعذر ابقاؤه بتلك الصفة
بعد السبي كذا في الكافي وهو مشكل لجواز ان يجب على العبد دين غير شاغل لماليته
كما لو اقر بدين والمولى يكذبه وكذا لو بيع في الدين وثمنه غير واف به حيث يجب عليه الدين

الدين بالاقرار حتى يؤخذ به بعد العتق ويصح الكفالة به في الحال ويبقى عليه باقية الدين
في صورة البيع غير شاغل لماليته حتى لا يباع بدين الاقرار ولا بالدين الباقي بل يؤخر الى
العتق قوله ولا حرمة لملك الحربي واما اذا كانت حاملا يوجب العدة عليها ولكنها لا تنكح
ما لم يضع حملها لان في بطنها ولدا ثابت النسب من الحربي وذا يمنع النكاح كام الولد اذا
حبلت من مولاها لا تتزوج حتى تضع حملها قوله ووجه ان الزيادة منافية واعترض
بوقوع الطلاق في الردة اذ لو كانت منافية للنكاح منافية لما يستفاد منه وهو الطلاق
اجيب بانها ان كانت منافية للنكاح اذ هي لا تورث خللا في محل النكاح بل في المقاصد
من حيث ان المصالح لا تنتظم مع الردة ومتى كانت المحلية باقية وهي معتدة وقع الطلاق
لانه يستدعي قيام المحلية والعدة وكل واحد منهما موجود وبالجملة ان المنافي للنكاح انما يمنع وقوع
الطلاق اذا كانت منافاته للمحلية كالمحرمية اما اذا كان منافاته مع النكاح باعتبار
منافاة المقاصد نعم يشكل بان الردة لو كانت منافية للنكاح لم يبق النكاح اذا ارتدا معا
وسيأتيك انهما اذا ارتدا معا ثم اسلما اقرا على ذلك النكاح قوله والطلاق واقع قلت
المنافي للشيء اذا طرا بعد وجوده كان رافعا له بالضرورة في زمان يكون منافاة ورافعا
قوله للشيء اذ لم يكن منافاة للشيء او لم يكن رافعا فالرفع اذا استلزم المنافاة ولا ينافيه
وكذا المنافي اذا طرى حد الوجود يستلزم الرفع بالضرورة وجوابه ان الطلاق عبارة عما
يرفع النكاح ولا ينافي ابتداؤه فلا يكون الردة طلاقا لانه ينافي ابتداء النكاح والطلاق
وان كان ينافي بقاء النكاح فهو لا ينافي ابتداءه حتى لو نكح المطلقة جاز قوله لكونها منافية
للعصمة يشكل بزنى المحض فانه اذا ثبت كان منافيا للعصمة مع انه لا ينافي النكاح اذ العصمة
عبارة عن حرمة التعرض والزاني المحض لا يصير مباح الدم حتى لو قتله انسان لا يضمن باب
القسم قوله بذلك ورد الاثر عن علي رضه للحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث
يخالف قوله تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل معناه
لن تستطيعوا العدل والتسوية في المحبة فلا تميلوا في القسمة واسم النساء يتناول الامة
المنكوحة ايضا كما في ما طاب لكم من النساء وفي يظاهرون من نسائهم وغير ذلك ويخالف
ما روي انه قال من كان له زوجتان فمال الى احديهما جاء يوم القيمة واحد شقيه مائل
اذ اسم الزوجة يتناول الامة المنكوحة ايضا قوله فلابد من اظهار النقصان في الحقوق
يعني ان سبب استحقاق القسم الحل الثابت بالنكاح وحل الامة على النصف من حل الحرة
وقد تعذر اظهار التنصيف في حق حل الفعل فاظهرناه في الحقوق كذا في الكافي وفيه نظر
لانا قد اظهرنا التنصيف في الاحوال حتى يجوز نكاح الحرة في جميع الاحوال ونكاح الامة
جاز في حالة الانفراد عن الحرة دون الانضمام معها والتنصيف لا يتحقق الا بهذا

على ما كان صرح بذلك في البزدوي فيجب ان يكون الامة حالة الانفراد كالحرة في استحقاق جميع
الحقوق لتحقق التنصيف في الاحوال والا يلزم التنصيف في التنصيف والله اعلم قوله
الا يرى ان له ان لا يستصحب واحدة منهن الى آخره فان قلت ترك استصحاب واحدة
منهن عدل بينهن واستصحاب بعضهن بقصد فاين احدهما من الآخر اجيب بان استصحاب جواز كه
الكل دليل على انه لاحق لهن في المسافرة واذا ثبت ذلك فله ان يسافر بايهن شاء
اذ لو كان لهن حق لوجب استصحابهن قوله ولها ان ترجع في ذلك لانها اسقطت حقا
لم يجب بعد فلا يسقط يشكل بما اذا خالعها على ان لا نفقة لها في العدة سقطت النفقة عنه
اجماعا مع ان حقها لم يجب بعد لانها تجزاءً الا حتباس تجب شيئا فشيئا وعن هذا لا يسقط
بلا شرط في الخلع والمباراة وان كانا يسقطان كل حق لكل واحد منهما على الآخر مما يتعلق بالنكاح
لانهما انما توجبان البراءة عن حقوق واجبة بالنكاح وقت الخلع ونفقة العدة تجب شيئا
فشيئا والخلع لا يمنع ثبوت حق يحدث وكذا لا يصح ابراء الزوج عن نفقة العدة ابتداء اذ و
ايضا قوله فلا يسقط تصريح لعدم السقوط والمدعى انها تسقط ولكن لها ان ترجع اذ
الهبة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط محض وقد سمي صنعها هبة في القصة حيث قيل سترده
رهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنها الا ان يقال ان حقها وان كان لا يسقط بهبة نوبتها
لغيرها اذ السقوط يتلو الوجوب ولم تجب بعد لكنها لا تجب لها بهذه الهبة بل تثبت لغيرها
على تقدير الوجوب فالهبة تؤثر في منع الثبوت لها وثبوتها لغيرها وما يثبت للغير من قبلها
تبرعا يحتمل الرجوع كالعارية ولا يؤثر في السقوط حتى لا يحتمل الرجوع من حيث ان الاسقاط
لا يعود ثم القياس في الخلع يكون لها حق الرجوع من حيث انها اسقطت حقا لم يجب بعد
ذلك لما كان الشرط في ضمن الخلع يلزمه وذلك ان هذا الشرط وان كان لا يؤثر في سقوط
النفقة فهي مؤثرة في عدم الوجوب والرضا بعد وجوب الحق وان كان غير معدوم في نفسه
ولكنه يلزم ههنا في ضمن عقد لازم وكم من شيء غير لازم في نفسه يلزم في ضمن عقد لازم
كالوكالة المشروطة في الرهن باب الرضاع قوله وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت التحريم
الا بخمس رضعات مشبعات في خمسة اوقات لحديث عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما
انزل في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخ بخمس رضعات معلومات يحرمن وكان ذلك
مما يتلى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ضعيف لان نسخ التلاوة بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا يجوز ولو ثبت فهو في الوقت الذي كان ارضاع الكبير مشروعا كان انبات اللحم وانشاز
العظم في حق الكبير لا يحصل بالرضعة الواحدة وكان العدد مشروعا ثم انتسخ بانتساخ ارضاع الكبير
كذا في المبسوط وفيه ان انبات اللحم وانشاز العظم في حق الصغير ايضا لا يحصل بالرضعة الواحدة
على ما صرح به التصريح في الشرح غير انه امر مبطن فعلق الحكم على فعل الرضاع فلا يكون دليلا على

كونه مجهولا في حق الكبير كيف وسيأتيك ان الانبات في حق الكبير بالغذاء لا باللبن قوله ولنا قوله تعالى وامهاتكم
اللاتي ارضعنكم هذا النص عام لم يخص عنه البعض فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قلت ان التحريم قد علق
بشيئين الامية والارضاع حيث قيل وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وبالقليل من الرضاع ان كان يثبت
به الارضاع فلا يثبت به الامية لانها لا تثبت الا بثبوت الجزئية والبعضية ولا يخفى ان الجزئية لا تثبت
الا بانبات اللحم وانشاز العظم ولا انبات ولا انشاز الا بالكثير من الرضاع غير ان الكثرة مجهولة لكونها
من الامور النسبية فبين الشرع بخمس رضعات وخبر الواحد يصلح مبينا لمجمل الكتاب وان كان
لا يصلح مخصصا ومقيدا له والدليل على ان الحرمة معلقة بالامية والارضاع جميعا انها لا تثبت
اذا ارضعت في غير مدة الرضاع لعدم ثبوت الامية حينئذ اذ الامية بالجزئية الحاصلة بانبات
اللحم وانشاز العظم وهما لا يثبتان بارضاع في غير مدة الرضاع فلا تثبت به الامية فلا يدخل
رضعة الكبير تحت قوله وامهاتكم اللاتي ارضعنكم فكذا المرضعة بقليل الرضاع حيث لا يثبت به الامية
ايضا لما ذكرنا وما يقال للجواب عنه ان انبات اللحم وانشاز العظم امر مبطن والاحوال فيه متفاوتة
فادير الحكم على السبب الظاهر وهو الارضاع في مدته وفيه نظر للقطع بان القليل ليس بسبب
انما السبب هو الكثير منه وليس الخبر كالمبتداء قوله ولهذه الآية تقريره ان الاجل المذكور
بعد الشيئين حقه ان يصرف الى كل منهما كالاجل المضروب للدينين فيجب ان يصرف الاجل المذكور
في الآية الى الحمل والفصال جميعا الا ان صرفه الى الحمل غير ممكن لقيام المنقص والى الفصال ممكن
فيصرف اليه عملا بالدليل بقدر الامكان وبهذا التقدير يسقط ما يسبق الى الوهم ان الاجل المذكور
لو كان للحمل والفصال على ما يشعر به قوله وضرب لهما مدة فلا يخلو اما ان يكون النقصان
في الحمل بطريق التخصيص والنسخ لا وجه للاول اذ العدد لا يصلح اسما لما دونه ولا للثاني لانه
خبر والنسخ لا يجري في الاخبار وتقرير آخر ان الاصل في العطف هو ان يقصد كل من المعطوف
والمعطوف عليه بالنسبة بانفراده فيحافظ على هذا الاصل فيجب كل من الحمل والفصال منفردا بالاجل
المذكور بتقدير حمله ثلثون شهرا وفصاله ثلثون شهرا غير ان حديث عائشة رضي الله عنها
عارضه في الحمل فلم يثبت الاجل المذكور فيه بالمعارضة والكتاب مأول يصلح الخبر ان يعارضه
فيثبت عند المعارضة الاول وهو الحولان وهذا ليس من النسخ والتخصيص في شيء
بل هو من باب تقاعد الدليل عن افادة حكمه بمعارضة دليل اقوى منه او مثله وليس من باب خلاف نسخه
حذف الخبر الاول على جنس الاول بل خبره هو المذكور الا ان حكمه متروك بالحديث قوله
فكانت لكل واحد منهما بكماله اي فينبغي ان يكون لكل واحد بكماله لمقتضى الدليل الا انه لم يثبت
للحمل باعتبار المنقص المانع للصرف اليه ولا منقص في الفصال فيصرف اليه او معناه فيصرف
الى كل واحد من الحمل والفصال بكماله فيقتضي ان يكون اكثر مدة الحمل ثلثون شهرا الا ان حديث
عائشة رضي الله عنها عارضه في مدة الحمل فوجب الاخذ بالمتيقن عند المعارضة ثم اعترض

في الحاشية لمولانا حميد رحمه الله الكنهوي بان العطف يقتضي الشركة في الخبر المذكور بعينه لا كانه اعادة الا فيما لا يمكن نحو جاءني زيد وعمرو وتوضيحه انه لو قال لزيد وعمرو علي الف درهم كان الالف بينهما وفي الاجل المضروب للدينين ضرورة لانه لو ثبت لكل منهما عليهما فيصيب احدهما النصف السابق والآخر اللاحق وتأخر المطالبة في المدة اللاحقة لا يمكن الا بتأخيرها فالسابق فيزداد مدة احدهما فثبت لكل كملا لهذه الضرورة ولا ضرورة فيما نحن فيه فيقسم عليهما تحقيقا للشركة في الخبر بعينه بهذا اللفظ وايضا المعطوف والمعطوف عليه قد يتقرر كل بالنسبة وقد يقتصد مجموعهما باعتبار ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع نحو السكنجبين خل وعسل وماء والطريق الاول غير ممكن هنا اذ الحمل غير مقدر بثلاثين شهرا لقيام المنقص فيتعين الثاني كما لو قال لزيد وعمرو علي الف فيكون الاجل المذكور لمجموعهما وقد ثبت الحمل ستة اشهر فبقي للفصال حولان ولئن قلت الطريق الاول هو الاصل فلا يعدل عنه اذا امكن هنا ان يجعل الفصال منفردا بالاجل المذكور وان لم يكن جعل الحمل منفردا به فيعمل بالاصل بقدر الامكان اما لو قال لزيد وعمرو علي الف فانما لا يلزم الالف لكل واحد وان كان الاصل ان ينفرد كل بالحكم لمعارضة اصل آخر وهو براءة الذمم فيجعل كانه قال لهما علي الف درهم اخذا بالمتيقن قلنا لو جعل الفصال منفردا بالاجل وجب ان يقدر للحمل خبر آخر مثل ان يقال حمله ستة اشهر وفصاله ثلثون وتقدير الخبر مع كونه خلاف الظاهر ليس باهون من ان يجعل الاجل لمجموع الحمل والفصال وجوابه يخرج بما ذكرنا قوله الا انه اقام المنقص وهو ما قالت عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في بطن امه ولو بفلكة مغزل فان قلت في التنقيص معنى الزيادة على النص فلا يصح بخبر الواحد قلت نعم الا ان الكتاب ما دل والاية المؤولة مثل القياس وانما قلنا ذلك لان فخر الاسلام رحمه الله جعل الاجل متوزعا عليهما وهو مخالف لما ذكر ههنا فقال وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع ذكره في اوايل اصول الفقه كذا في الشرح فان قلت قد ذكر في شروح البزدوي ان هذه الاشارة انما هي اذا اريد ثبوت هذه المدة للحمل والفصال اما اذا اريد ثبوتها لكل منهما كملا كالاجل المضروب للدينين فلا وبه يظهر ان ما ذكره فخر الاسلام في اصوله فهو محمول على ما قاله ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وما ذكر ههنا فهو تخريج ابي حنيفة رحمه الله فلا مخالفة كما ظن الشارح الا ان يقال قول الشارح وهو مخالف لما ذكر ههنا الا البيان ان الاية مأولة حيث ذكر فخر الاسلام لها تأويلا على خلاف المذكور هنا ولا شك ان ذلك التأويل مخالف للتأويل المذكور هنا وان كان ذكره في تخريج ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فيكون الاية مأولة لا محالة قوله وذلك بزيادة مدة بقاء الصبي عن غيره فان قلت الصغير قد ثبت على الفطر بلا تدريج الا يرى ان غذاء الرضيع يتغير من الدم الى اللبن كما وضع وايضا الصبي يتعود الطعام قبل الحولين شيئا فشيئا الى تمامها كما يشا

بها صح

كما شاهد ذلك في الصبيان فيمكن عن اللبن بعد حولين بمرة اجيب بان الله تعالى قد اجرى سنة بتغير غذاء الرضيع كما وجد من غير مضرة تلحقه كما هو الشاهد ونحن نشاهد في الطعام انه لو فطم عن اللبن بمرة لتضرر به واطعامه قبل الحولين قليلا قليلا ليس بغذاء للصبي بل هو كالتفكه له فلا يفيد ذلك في دفع المضرة لو فطم بمرة ويجعل غذاءه بالطعام بلا تدريج قوله غذاء الجنين الا ان يقال الجنين انما يحتاج الى الغذاء بعد نفخ الروح فيه والنفخ انما يكون بعد اربعة اشهر فيكون مدة تغير غذائه شهرين لانا نقول النطفة بمجرد الانعلاق يحتاج الى الغذاء لانه نام والنماء لا يكون الا بالغذاء اذ الغذاء عبارة عما يحصل به كالنبات غذاؤه الماء فكذا الجنين غذاؤه ما يحصل به نماؤه والجنين يحتاج الى ما فيه نماء وقت الانعلاق الى حين الوضع قوله لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الانفصال واراد حكمه لا يوجد حقيقة بعده وحكم الحرمة نفي الحرمة بعد الفصال كذا في الكافي ويمكن حمله على نفي الشرعية اي لا رضاع مشروعا بعد الطعام يعني اذا افطم الصبي عن اللبن وتعود الطعام لا يجوز ارضاعه ومثل هذا الكلام في نفي الشرعية كثير نحو قوله لا نكاح الا بشهود والحرمة لا توجب عدم ترتب الاحكام وجوابه ان نفي الشرعية ههنا نفي للحكم اذ الحكم ههنا المحرمية وانها نعمة لا تنال بالمحظور فيكون نفي الشرعية نفيا لحكمه لا يقال الشيء قد لا يكون مشروعا بالوصف ويكون مشروعا بالذات فيترتب عليه حكمه لانا نقول الاصل في نفي الشرعية هو نفيها ذاتا ووصفا لانه الاصل واقتصار النفي على الوصف يحتاج الى الدليل ولم يوجد فيحمل على نفي الشرعية ذاتا ووصفا لا سيما في الافعال الحسية على ما عرف على ان الرضاع فعل الصبي وانه يوصف بالشرعية وعدمها فلا معنى لنفي الشرعية عنه فتعين نفي الحكم قوله ولا يجوز ذلك من النسب لان اخت ابنه من النسب ان كانت منه فهي بنته فان لم يكن منه بان كانت من ام فهي ربيبته والربيبة تحرم بالدخول ولم يوجد هذا المعنى في حتى لو لم يوجد احد هذين المعنيين في النسب بان كانت امة بين شريكين فجاءت بولد فادعياه حتى ثبت النسب منهما فلكل منهما بنت من امرأة اخرى جاز لكل واحد من المولين ان يتزوج بنت شريكه وان كان كل من المولين متزوجا باخت ابنه من النسب قوله لاسقاط اعتبار التبني فان قلت كيف يكون لاسقاط والتنصيص على الشيء لا يقتضي نفي ما عداه قلت هذا بناء على زعم الشافعي رحمه الله يقول ذكر الاصلاب للاحلال حليلة الابن من الرضاع زعما منه ان التنصيص يوجب النفي فقلنا في جوابه بعد تسليم ان التنصيص يوجب النفي ان ذكر الاصلاب ليس لاحلال حليلة الابن الرضاعي لانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بالحديث المشهور فيحمل على اسقاط اعتبار التبني عملا بالتنصيص قوله وهو ان يرضع المرأة صبية انما ذكر تنبيها على ان ليس المراد بلبن الفحل هو ان يترك اللبن فاذا رضع صبية الا بارضاعه لا يتعلق التحريم بالاجماع قوله وقال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها ليلج عليك افلح فانه من الرضاعة

يقال صح

نفي صح

والعم من الرضاع لا يكون الا من لبن الفحل كذا في الكافي وفيه نظر لجواز ان يكون العم من الرضاع
بدون اعتبار لبن الفحل وذلك ان ارتضع الصبيان من ثدي امرأة كان كل منهما عما من الرضاعة
لولد الآخر وليس هناك لبن الفحل الا ان يراد ان العم من الاب الرضاعي لا يكون الا من لبن الفحل
فافلح كان عما من الاب الرضاعي لعائشة رضي الله عنها فعلى هذا الاشكال قوله وفي احد قولي الشافعي
رحمه الله لبن الفحل لا يحرم لان الحرمة لا تثبت في حقه بالرضاع بان ينزل له لبن فان لا يثبت بارضاع زوجه
اولى ولان الحرمة انما تثبت باعتبار شبهة البعضية باعتبار النشر والنماء باللبن لا لحقيقة البعض
فان حقيقة البعضية تتحقق بالنماء واللبن بعضه لا بعضها ولو اعتبر كان شبهة الشبهة وهي
غير معتبرة قوله ولنا ما روينا وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
فقد الحقه بالنسب في التحريم والحرمة في النسب تثبت من الجانبين فكذا في الارضاع فان قلت انما تثبت
باللبن وهو منها لا منه ولهذا تتحقق نزول اللبن من البكر قلنا اللبن منه ايضا لان سببه الولاد
وهو بالاحبال وهو منه فيثبت الحرمة منهما كما في النسب ونزول اللبن من البكر نادر فلا عبرة
به كذا في الكافي فان قلت فيجب ان لا تثبت الحرمة اذا لم يكن الاحبال منه وقد ذكر في الخلاصة
انه لو زنى بامرأة فولدت منه فارضعت بهذا اللبن صبية لا يجوز لهذا الزاني ان يتزوج
بهذه الصبية ولا لابيه ولا لاجداده وكذا لو لم تحبل من الزنا ولكنها ارضعت لا بلبن الزاني
يحرم على الزاني كما يحرم منها من النسب بهذا اللفظ فقد سوى بين ما اذا كان الاحبال منه او لا قلنا
لا نسلم انه سوى بينهما بل حكم في صورة الاحبال حرمة الرضيعة عليه بحكم انها بنته حتى حرمة على عصبه
ابيه واجداده في صورة عدم الاحبال حكم بالحرمة بجهة انها ربيبته لا بجهة انها قوله فصة الحرمة
عليه يؤيده ما ذكر في النكاح للحسن زياد في امرأة ولدت من زوج وارضعت ولدها ثم يبس ثم
نزل لها اللبن بعد ذلك فارضعت صبيا ان لهذا الصبي ان يتزوج بابنة هذا الرجل من غير هذه
المرأة قال وليس هذا لبن الفحل وكذلك اذا تزوج امرأة ولم تلد منه قط ثم نزل لها اللبن فان هذا
اللبن من هذه المرأة دون زوجها حتى لو ارضعت صبية بهذا اللبن لا يحرم على ولد هذا الرجل من
غير هذه المرأة كذا في الذخيرة وفي نسخة الامام جواهرزاده ولو نزل للبكر لبن ولم تتزوج فارضعت
ولدا فهو رضاع محرم ولو تزوجت البكر لا يثبت الحرمة من الزوج كذا في الخلاصة وكانه اراد
بقوله لا يثبت الحرمة من الزوج انها لا تثبت منه بجهة انها بنته الرضاعي حتى لا يحرم على ابنه
من امرأة اخرى والا فلا شك انها تحرم عليه بجهة انها ربيبته له وهذا الظهر زيادة ما ذكره الامام
مولانا جلال الدين البهاري في بعض مسوداته بالعبارة الفارسية حيث قال مسئلة شير
خورد وان سوهر دارد شوهر بدان زن دخول نكرده است وبچه هنوز حرام بر شوهر
هران زن نمی گردد چگونه باشد جواب این عورت نی امه در هیچ فرزندی از این شوهر نزاده
است شوهران این شوهر بر این عورت فرو دنیاید هر بچه که شیر این چنین زنی بخورد آن بچه

بچه بر ان شوهر حرام نگردد در فتاوی هول قرآن خونی مذکور است في الفتاوى الظهيرية المرغينانية
رجل تزوج امرأة ولم تلد منه قط ثم نزل لها لبن فارضعت له صبيا كان الرضاع من المرأة دون
زوجها بهذا اللفظ ولا يخفى ان الجواب فاسد فلا شك بما ذكر في الفتاوى اما فساد الجواب
فلظهور الصبية فاسترضعتها من وجه برجل لا بلبن هذا الرجل ان لم تعتبر بارضاعته لهذا الرجل
حتى يحرم ان هذا الرجل من غير هذه المرأة فلا شك ثبت رضاعته لهذه الزوجة وثبت الزوجة ببنتيه
او رضاعته يحرم على الزوج بعد الدخول بها اما البنتية فبقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
اللاتي دخلتم بهن واما الرضاعية فبقوله عليه السلام يحرم من النسب ما يحرم من الرضاع فالحكم بانها
لا تحرم على الزوج خطاء ظاهر واما فساد التمسك برواية الفتاوى الظهيرية فلظهور ان قوله كان
الرضاع من المرأة دون زوجها اثبات للرضاع من المرأة وقطع له عن الزوج على معنى انه يكون
ولدا رضاعيا للمرأة لا للزوج ولكن نفي كونه ولدا رضاعيا من الزوج لا يقتضي ان لا يحرم عليه
بجهة اخرى غير كونه ولدا رضاعيا له وقد وجدت ههنا ما يوجب حرمته عليه وهو كونه ولدا زوجته
التي دخل بها الا يرى ان ولد الصبية التي ارضعتها المزنية لا يلحق الزاني يحرم على الزاني كما ذكرنا
من الخلاصة فكيف لا يحرم على الزوج صبية ارضعتها زوجته المدخول بها لا بلبنه فان قلت هل يجوز
ان يحمل ما وقع في السؤال والجواب من نفي الحرمة على الزوج على نفيها بجهة كونه ولدا رضاعيا
له كما حمل رواية الخلاصة من قوله لا يثبت الحرمة من الزوج على معنى لا يثبت الحرمة بجهة كونها بنتا
له قلنا ولكن المقصود ههنا ايراد المسائل العجيبة ثم استخراج صورة صحيحة لها والا فلا
في ان لا يصير الصبي ولدا رضاعيا للزوج اذا ارضعته بلبن بان حملت بجهة مجهول لها لبن
اما اذا ارضعته لا بلبنه لا وانما استواء والاستعجال في انه يجوز للزوج ان يتزوج بصبية
ارضعتها امرأته المدخول بها نعم يشكل ذلك لو تمسك الاظهر لاثبات ما ذكر في الصورة بظاهر
رواية الخلاصة كما ذكرنا فكان شيئا والله اعلم قوله المغلوب غير موجود حكما فان قيل
اذا وقع قطرة من الدم في حب ماء يجب وان كان الماء لها حقيقة قلنا الماء لما لم يكن
جاريا حكما بان كان عشرا في عشر فهو في حكم القلة والنجاسة ايضا قليلة فتعارضا فرجحت
النجاسة بمعنى راجح الى الحال وهو الحرمة عملا بالاحتياط واللبن لم يرد فيه التقدير فرجح
الحقيقة ثم ان الرجحان بالذات سابق على الرجحان بالحال كذا في الشرح او نقول ان
القليل ثم ما تقدم فغلبة الكثير صفة لا ذاتا والحرمة باللبن متعلق بصفاته كانشاز
العظم وانبات اللحم وهو باعتبار صفته منعدم اذا كان الماء غالبا فلا يتعلق به التحريم
اما نجاسة الماء فباعتبار اختلاط ذات النجس معه وذاته لا ينعدم بالمغلوبية فلا يزول
الاختلاط الموجب لنجاسة الماء قوله اذا الدواء لتقوية على الوصول لانه يجعل فيه
ليفصل به الى ما يقصد هو بنفسه وهذا من المجربات والتجربة تورث الظن الغالب

قوله لشبهة البعضية ويقال متى كانت بين الرضع والمرضعة لشبهة العصبة
واللبن منها حقيقة كانت هذه الشبهة في حق الزوج المرضعة واللبن منه اعتبارا
لانه سبب الاحبال الذي هو سبب نزول اللبن نازلة بالضرورة والشبهة النازلة
غير معتبرة **قوله** وهذا لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة وذلك لان الله تعالى
خلق اللبن في اصله لغذاء الولد لعدم احتماله سائر الاطعمة والاشربة في ابتداء
حاله ليقوم مقام الطعام والشراب كذلك اختص اللبن على التحقيق لمن يتصور منه
الولادة كذا في الشرح وعليه منع ظاهر لجواز ان يكون اللبن في الاصل موضوعا لغذاء
الصبي ولا يختص بمن يتصور منه الولادة اذ لا يلزم ان يكون غذاء الصبي من محل ولادته
قرب صبي يولد من امراة ويربى بلبن امراة اخرى فجاز ان يربى بلبن رجل ينزل منه منه
غذاء للصبي ثم قوله انما يتصور ممن يتصور منه الولادة ليس بعقلي اذ العقل لا يحيل
نزول اللبن من الذكر ولا بعلى لانه لم ينقل من صاحب الشرع فكانه بيان اللغة يعني
انهم اجمعوا ان غذاء الصبي في مدة الرضاع هو اللبن واللبن لغة هو المشروب
النازل من ثدي المراة فلا يكون غذاؤه الا ما ينزل من الانثى بدلالة الاجماع فيلزم منه
ان لا يثبت التحريم اذا شرب ما نزل من الرجل بصورة اللبن **قوله** فارضعت الكبيرة الصغيرة
يعني بلبن هذا الزوج او بلبن آخر **قوله** وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر هذا يشير
الى ان نصف المهر تاكد بالارتضاع لانه يجب ابتداء وقوله او لان فساد النكاح ليس بسبب
لالزام المهر بل هو سبب لسقوط الا ان نصف المهر يجب في طريق المتعة يشير بخلافه ولهذا قوله في
اول باب المهر والاقيسة متعارضة الى قوله فكان المرجع فيه النص ايضا يشير الى ان القياس الذي
يوجب سقوط كل معمول وما ذكر من ان كل المهر يسقط **قوله** يجب ابتداء بطريق المتعة يشير الى ان
هذا القياس معمول فكان لعلمائنا رحمهم الله طريقين احدهما ان نصف المهر يجب ابتداء بعد سقوط
كل المهر المسمى بطريق المتعة والثاني انه يسقط نصف المهر ويتاكد النصف الآخر واشار في بعض المواضع
الى الاول وفي بعضها الى الثاني **قوله** وهذا منا اعتبار الجهل الخ وقد يقال شيوع الحكم في دار الاسلام
يقوم مقام العلم سيما الحكم المجمع عليه الذي يعرفه كل احد من العوام والخواص

كتاب الطلاق

قيل وهو رفع القيد الثابت شرعا ويرد على طرده الاخبار بحكم خيار البلوغ او العتاقة
فانه رفع للقيد الثابت شرعا بالنكاح وليس بطلاق وجوابه انه ليس برفع بعد الثبوت
بل هو فسخ النكاح وهو جعله كانه لم يكن او اراد رفع الزوج وليس نائبه واختيارها نفسها
بالبلوغ او العتاقة ليس برفع من الزوج فيما اذا ارتد احد الزوجين او تباين دارا او ملك
احدهما صاحبه بل هو فرقة جاءت بلا تفريق من الزوج لمنافاة بين النكاح والردة والتباين
وملك احدهما الآخر اذا ابت عن الاسلام اذ القاضي ليس بنائب عن الزوج في آبائها **قوله** لم يجامعها

الى

لم يجامعها به قلت ولا في الحيض الذي يليه فقد فسر الطلاق السني في الزيادات بان يطلقها في طهر
خال عن الجماع والطلاق عقيب حيض خال عن الجماع والطلاق وسيأتيك ان شاء الله تعالى والمص
رحمه الله كانه اراد لم يجامعها لا حقيقة ولا حكما والجماع في الحيض جماع في الطهر الذي عقيبه
حكما لان كلا منهما يوجب فتور الرغبة **قوله** وان بفتح الهمزة عطف على ان في قوله لان الصحابة
وبكسرها حال من ضمير يستحبون **قوله** واقل ضررا بالمراة حيث لم يبطل حلها نظرا اليه لان حل
المحلية نعمة في حقهن كذا في الكافي وفيه ان الانسب على هذا ان يقول واقل ضررا بهما لان
حل المحلية نعمة في حق الزوج ايضا فالاولى ان يقال انه اقل ضررا بالمراة حيث لا تطول عليها
بحال انا لو طلقها اكثر من واحدة فالعدة ربما تطول بان يطلقها ثم يراجعها ثم يطلقها **قوله**
لا حد في الكراهة اي في عدم الكراهة بخلاف الحسن فان فيه خلاف مالك **قوله** هذا دليل على دليل
الحاجة لانها مبطنة فيقام دليلها مقامها فقد يقال الحاجة وان كانت مبطنة في حق غير صاحبها
فهي في حق صاحبها ومن ابتلي بها اليت ما يتعذر عليه الوقوف فيمكن ارادة الحكم على حقيقتها
الا يرى ان للاب ان يتملك مال ابنه عند الحاجة وليس هناك سبب ودليل ظاهر يقام مقامها
بل يفوض ذلك الى من ابتلي به وكذا النكاح يجب عند التوقان مع انه مبطن في حق غير من ابتلي
به ولكن لما لم يكن مبطنا في حقه ادير الحكم عليه **قوله** وهو الاقدام على الطلاق في زمان
تجدد الرغبة وهو الطهر وقد يقال بل الاقدام على الطلاق في اي وقت كان دليل الحاجة
لان العاقل لم يرض بقطع ما ينتظم به مصالح الدارين الا عند الحاجة الماسة قوله لانه لو افرج
الخ فان قلت ضرر تطويل العدة بالتعجيل محقق والابتلاء بالوقاع موهوم والاحتراز عن الضرر
المحقق اولى من الاحتراز عن الموهوم **قوله** بان ضررها دنيوي وضرره ديني والموهوم
من الضرر الديني اشد من المحتوم الدنيوي **قوله** بخلاف الطلاق في حالة الحيض لان المحرم تطويل
العدة وبخلاف ما لو طلقها في طهر جامعها فيه لانه يؤدي الى تلبيس امر العدة عليها لانها لا تدري
انها حاملة فتعتد بوضع الحمل او حائل فتعتد بالاقراء كذا في الكافي وفيه انه يشكل على مذهبه
لان الحامل تحيض عنده كذا في الحاشية وفيه انها ان كانت تحيض عنده فعدتها بوضع الحمل لا
بالحيض اجماعا **قوله** الاصل في الطلاق هو الحظر لقوله عليه السلام ابغض المباحات عند الله الطلاق
وقال لعن الله كل ذواق مطلاق فان قال انه مامور فاني يكون محظورا قلنا المحظور قد يرخص
بصيغة الامر حتى لا يقع في محظور فوقه كالحنث في اليمين وقطع الصلوة ثم لما كان الاصل
في الطلاق والحظر وجب ان يكون الاصل في النكاح الاباحة والجواز لما ذكر بعض الشارحين
عند قول الامام فخر الاسلام ظاهر في الاطلاق ان الاصل في النكاح الحظر لما فيه استفراش حرة مكرمة
لان الاصل في النكاح لما كان هو الحظر وجب ان يكون الاصل في الطلاق هو الاباحة لانه رفع للنكاح والاصل فيما هو المحظور بالنظر الى ذاته الرفع وحيث حكموا بان الاصل في الطلا

الخطر علم ان الاصل في النكاح هو الاباحة ذكروا من فيه استفراش آدمية مكرمة قلنا هذه الجهة
صارت ممدوحة لما نيط به من مصالح الدارين وبقاء العالم الى ما شاء الله كيف ولم يكن الاصل
في النكاح الجواز لم يكن سنة بل غاية امره حينئذ ان يكون مباحا ولما صار سنة علم ان الاصل
فيه الجواز دون الحظر فليتامل قوله وهو الطهر اي وهو الاقدام على الطلاق وقد يقال بل
الاقدام على الطلاق في اي وقت كان دليل الحاجة لان العاقل لا يرضى بقطع ما نيط به مصالح
الدارين الا عند الحاجة الماسة قوله لانه لو اخر الخ فان قلت ضرر تطويل العدة بالتعجيل
محقق وضرر الابتلاء بالوقاع موهوم والاحتراز عن الضرر المحقق اولى من الاحتراز عن الموهوم
اجيب بان ضررها دنيوي وضرره ديني والموهوم من الضرر الديني اشد من المحقق الدنيوي
قوله حتى يستفاد به الحكم اي الحكم المطلوب ثبوته كالملك وحل والخلاص عن سوء اخلاق
المرأة حكم مطلوب يترتب على الطلاق فيدل على كونه مشروعا وانما قيدنا بالمطلوب لان ترتب
حكم غير مطلوب كالحد يستدعي سببا محظورا قوله لان الحرام تطويل العدة والطلاق في الحيض
يوجب تطويلها اما عندنا فلوجوب التربص في هذه الحيضة مع ثلث حيض آخر واما عنده فلوجوب
التربص في بقية هذه الحيضة مع ثلث اطهار آخر لو اما لو كان الطلاق في الطهر لا نتصب
العدة عنده ببقية هذا الطهر مع طهرين آخرين قوله وهي في المفرق على الاطهار ثابتة
نظرا الى دليلها وهو الاقدام على الطلاق في طهر لم يجامعها فيه فان قلت الاقدام على ارسال
الثلث في زمان تجدد الرغبة ايضا دليل الحاجة اليه فينبغي ان يجوز قلت نعم دليل الاباحة
قد وجد لكن قد عارضه دليل الحرمة وهو النص والعلة لا تعمل في معارضة النص كذا في النهج
وفيه بحث لانه يستقيم على هذا نفي الحاجة الى الجمع بين الثلث في قوله ولا حاجة الى الجمع بين الثلث
قوله ولا حاجة الى الجمع اي لاجل اصل الخلاص عنها لحصوله بالواحدة فاما لتكميل الخلاص فباقية
فالمنفي هو الحاجة الى اصل الخلاص والمثبت بقوله والحاجة في نفسها باقية هي الحاجة الى
تكميل الخلاص فلا تنافي قوله فامكن تصوير الدليل عليها اي على الحاجة الباقية قوله الباقي هو
الحاجة الى تكميل الخلاص وحسم باب النكاح بالكلية فيكون الدليل وهو الطهر قائما مقام الحاجة
الى التكميل وكل طهر دليل تتحقق الحاجة الى التكميل في كل طهر فيجب ان يكون له ان يكمل الخلاص في طهر
واحد فان قلت بان المعتبر هو تكميل الخلاص على وجه لا يلحقه الندامة ولا يمكن ان يقام مقام
الحاجة الى تكميل الخلاص على وجه لا يلحقه الندامة الا المفرق من الاطهار قوله والمشروعية
في ذاته لا ينافي الحظر لمعنى في غيره وقد يقال لو كان الطلاق مشروعا لمعنى يرجع الى الذات
محظورا لمعنى يرجع الى الغير وجب ان يكون الاصل فيه الحظر اجيب ان الطلاق وان شرع لازالة
الملك الحاصل بالنكاح الا ان الملك لما لم يكن مقصودا بل المقصود منه مصالح الدارين كان الطلاق
مشروعا لازالة المصالح حكما والاعتبار للمقاصد فترجح المقاصد وقلنا بان الاصل في

في الطلاق الحظر بالغير صورة فهو محظورا بالذات مشروع بالغير معنى والعبرة للمعنى دون الصورة
قوله من حيث انه ازالة الرق وقد يقال النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى يبطل
النكاح ببطلان الحل على ما عرف فكان الطلاق في حقيقته ازالة للحل الذي شرع النكاح لاجله
وازالة الحل من حيث هو لا يوجب المشروعية بل الحل نعمة وازالة النعمة يجب ان لا يكون مشروعا
بالذات نعم لو كان المقصود من شرع النكاح هو الملك يعبر عنه بالرق لكان الطلاق مشروعا
بالذات ولكن الملك يثبت بطريق الضرورة والمقصود منه الحل فيجب ان يعتبر الطلاق رافعا
للحل دون الرق والملك فتامل قوله ان يطلقها في طهر لم يجامعها فيه لا بد من قيود آخر بان
يقال يطلقها في طهر لم يجامعها ولم يطلقها فيه ولا في الحيض التي تليه اما خلو الطهر عن الجماع
فلانه سبب فتور الرغبة وعن الطلاق فلانتفاء الحاجة بالطلاق الاول فلا تتجدد الحاجة
الى الثاني لا تتجدد الزمان ولم يوجد واما خلو الحيض عن الجماع فلان الجماع في الحيض سبب فتور
الرغبة في طهر بعده واما خلوه عن الطلاق فلان الحاجة انما تتجدد بعد تخلل زمان كثير بين
الاول والثاني وليس بين الجزء الاخير من الحيض والجزء الاول من الطهر زمان كثير تتجدد
فيه الحاجة قوله في زمان تجدد الرغبة وهو الطاهر الخالي عن الجماع تشكل بالوجامعها في الحيض
ان كانت مرة فقد تكثر الزمان الرغبة فصار كجماع الحامل ثم الطلاق عقيبه فالجواب ان الرغبة
في الحامل تتغير بالجماع وتكثر من حيث ان وطئها غير متعلق فتعارضا فبقيت الرغبة التي باعتبار
زمان الطهر على حالها فكان طلاقها كطلاق الحائل في طهر لم يجامعها فيه ولا في الحيض التي
قبله اما الجماع في الحيض فيوجب فتور الرغبة وزمان الطهر يوجب كمالها فلا تثبت الرغبة بالمعارضة
فلو طلقها يكره لانعدام الحاجة ودليلها اذ الدليل لا يعمل عند المعارضة قوله وفي العدة كذا
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يكمل الاول بالاخير والمتوسطان بالاهلة اي في حق العدة
كذا في الحاشية وهذا اشارة الى ان الاختلاف في العدة انها تعتبر بالايام عنده وبالاهلة
عندهما كما في مسئلة الاجارة وذكر في المبسوط في كتاب الاجارات ما يدل على ان المعتبر
في العدة هو الايام بالاتفاق حيث قال وذكر في الطلاق ان العدة تعتبر بالايام فعلى قول
ابي حنيفة رحمه الله واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله لا حاجة الى الفرق بينهما وبين
الاجارة على قول محمد رحمه الله واحدى الروايتين عند ابي يوسف رحمه الله الفرق بان
الاجارة عقود متفرقة فاذا اهل الهلال تجدد انعقاد العقد عند ذلك فيجعل كانها جدد
العقد ولا يوجد مثل ذلك في العدة لان الكل في حكم شيء واحد فيعتبر كلها بالايام فلعل
في مسئلة روايتين قوله ان الشرعية في غير المدخول بها صادق لا تنقل بالحيض لم يحصل
مقصوده منها فان قلت التي خلا بها زوجها خلوة صحيحة كالمدخول بها في حق مراعاة وقت
الطلاق مع القطع بتكامل الرغبة فيها حيث لم يقض منها وطره وبنفس الخلوة لا يعز

بل بما تراد قلنا الخلوة اقيمت مقام الدخول في بعض الاحكام فكذا في هذا الحكم فتعزب الرغبة
فيها حكما ان لم تعزب حقيقة الى هذا اشير في الذخيرة وفيه نظر لان القبلة والملابسة اقيمتا
مقام الوطي في الاحكام التي تبتني على الاحتياط مع انها لم تعتبر في وقت الطلاق كالوطي
الا يرى انه لو طلقها في الطهر ثم راجعها بالقبلة او الملابسة فيه ثم طلقها ثانيا في ذلك الطهر كان الطلاق
سنيا عند ابي حنيفة رحمه الله وهو رواية عن محمد رحمه الله ولو راجعها بالجماع لم يكن الثاني سنيا
بالاجماع قوله لان الشهر في حقها قائم مقام الحيض فان قلت فاذا وقع الطلاق في اثناء شهر كان
كان موقعا في الحيض فكان حراما قلت الخلف تبع للاصل بحاله لا بذاته اي لا يقوم مقامه في جميع
الوجوه فالشهر طهر حقيقة وانما اقيم مقام الحيض في حق قضاء العدة كذا في الشرح او نقول
الشهر انما اقيم مقام الحيض في حق العدة اذا مست الحاجة الى انقضائها ولا حاجة اليه الا بعد
الطلاق ضرورة ان العدة لا تجب الا بعده فلا يقام مقام الحيض قبل الطلاق والا حالة
والطلاق فلا يكون الايقاع في الحيض لا حقيقة ولا حكما او يقال انما كره الايقاع زمان الحيض
لانه زمان نفرة والشهر بقيامه مقام الحيض لا يصير زمان نفرة على ما لا يخفى فلا يكره فيه الايقاع
فان قلت كيف يصير قوله لان الشهر في حقها قائم مقام الحيض دليلا على جواز تفريق الطلاق
في حق الآيسة على الاشهر قلت ان قيام كل شهر مقام الحيض في حقها دليل على ان الزمان تجدد في
حقها بتجدد الشهر فتتجدد الحاجة بتجدد الزمان فيجعل الاقدام على الطلاق في كل شهر قوله
والكراهية في ذوات الحيض باعتباره قلت نعم وباعتبار دليل الحاجة ايضا وفي وطي الصغيرة
والآيسة ان كان لا يوجد توهم الحبل فدليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في طهر لم يجامعها
فيه منعدم وذلك يكفي للكراهة وجوابه يخرج من قوله والرغبة الخ اي الرغبة وان فترت بالجماع
فقد تكاملت من حيث انه وطي غير معلق والطبع يميل اليه فوق ما يميل الى المعلق فرارا عن
مؤنة الولد فبقيت الرغبة على ما كانت قبل الوطي فصار كانه طلقها قبل الوطي ثم شبه وجه العدة
وفيه اضرار بها لان في انكشاف وجه العدة منفعة باعتبار تسكين الخاطر وانقطاع التردد
لانه لو انكشف لا اثرها سهما للزوج بزوج آخر على حسب ما تعلم من انقضاء العدة فلو اشتبه الامر
لا انقطع عنها هذه الفوائد وكفى به ضررا قوله لانه زمان تجدد الرغبة على ما عليه الجبلة السليمة
قلت هذا الذي ذكر هنا يقتضي ان لا يجوز طلاق الحامل عقيب الجماع بلا فاصل لان الطلاق لا يشرع
الا زمان الرغبة اليها وبعد الجماع لا تتجدد الرغبة الا بعد شهر كما ذكر هنا فيجب ان يفصل بين الجماع و
الطلاق بشهر كما يفصل به بين طلاقين وايضا قد اشار اولا ان زمان الحبل كله زمان الرغبة
في الوطي لكونه غير معلق واشار هنا الى الرغبة الى جماعها لا تتجدد الا بتجدد الشهر وايضا سلمنا ان
الرغبة في جماعها لا تتجدد الا بتجدد الشهر فالرغبة فيها مستمرة لما كان ولده منها والرغبة تكفي على طلاقها
دليل الحاجة الذي المبيح هو دليل الحاجة كيف ما وجد قوله وصار كزمان الحيض فان طلاق الحامل جائز عقيب

لكون الاقدام صح

عقيب الجماع لانه لا يؤدي الى تلبيس وجه العدة ولانه زمان الرغبة لكونه غير معلق وقد يقال ربما
يكون المعلق موجبا للرغبة تحقيقا لمقصود النكاح وهو التوالد وغير المتعلق موجبا للنفرة
احترازا عن تضييع النطفة وقد وقع التصريح منهم بان المقصود من وطي المنكوحة الولد حتى
لو قال لحديهما طالق فوطي احديهما كان ذلك بيانا للطلاق في الاخرى لان قصد الولد بالوطي
يدل على استبقاء الملك بخلاف ما لو قال احديهما حرة فوطي احديهما حيث لا يكون بيانا للعتق
في الاخرى لان المقصود من وطي الامة قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على استبقاء
الملك فيها فهذا التحقيق يجب ان يكون الوطي المعلق في المنكوحة موجبا للرغبة وغيره موجبا للنفرة
كيف والمستحب في الوطي ان يقصد به الولد قال الله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله
لكم اي من الولد فالظاهر ان الانسان يرغب عن وطي غير المعلق لا اليه ثم الظاهر ان يقال
الرغبة ان كان فترت بالجماع فهي تتوفر لمعنى آخر وهو ان الولد يزداد بالوطي حدة في السمع
والبصر والولد محبوب الوالد والمحبة حاملة على ترغيبه وسقيه ماء فالوطي لزيادته فيكون
بالوطي الحامل مرغوبا اليه في كل لحظة لاحتياج الولد اليه ووفور شفقة الوالد عليه ويفوت هذا
المعنى في وطي الآيسة وكونه غير معلق ربما يرغب عن الوطي لما فيه من تضييع النطفة و
فوات مقصود النكاح فاني يتقاسان قوله والشهر دليلها فان قلت كما ان الشهر دليل
الحاجة فالاقدام على الطلاق في زمان الرغبة ايضا دليلها وازمنة الحبل كلها ازمنة الرغبة لان
وطئها غير معلق او لما فيه من سقي الولد وتربيته فيكون الاقدام على طلاق الحامل بعد ما طلقها
دليل الحاجة لمكان زمان الرغبة فيجب ان يصح تطليقها عقيب طلاق آخر بلا فصل حيث ان
القياس يقتضي الشرع لانه النهي عنه لمعنى في غيره وهو ما ذكرنا من تطويل العدة او ما فيه
من قطع النكاح الذي تعلقت به مصالح الدارين بدون الحاجة قوله ودفعا لضرر تطويل
العدة فيه جواب عما يقال ان الرجعة شرعت له فلا يجب عليه كيلا يعود الى موضعه بالنقض
فاجاب بانه لدفع ضرر تطويل العدة عليها فيكون واجبة قوله ان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعة
فصار كانه لم يطلقها في الحيض وقد يقال اثر الطلاق الذي اوقعه في الحيض ان كان ينعدم
من حيث ان زوال ملك التصرف لا يترتب عليه بالمراجعة فاثره في نقصان الحل حين طلقها
طلقتين بعد تلك الطلقة انعدام الحل بالكلية حتى يحتاج في التحليل الى تزوج زوج آخر ووطيه
من حيث بقاء اثره في الحل ينبغي ان يكره طلاق في الطهر الذي بعد تلك الحيضة ومن حيث
ان اثره في وقوع الفرقة بين الزوجين ينعدم يجب ان لا يكره طلاق آخر في الحيضة التي بعدها و
لحرمة حين دارت بين بين وجب القول بوجودها احتياطا قوله وقد يدخل بها لانه لو قال لغير
المدخول بها انت طالق ثلثا للسنة يقع الحال واحدة سواء كانت حائضا او طاهرة ويتعلق
الثانية بالتزوج ثانيا والثالثة بالتزوج ثالثا لان الطلاق السني المرتب في حق غير المدخول بها

لا يتصور الا على هذا الوجه قوله وهي طالق عند كل طهر تطليقة وفي رواية عن ابي حنيفة رحمه الله
اذا قال انت طالق ثلثا للسنة وهو اخذ بيدها بشهوة وفي الثلث في الحال لانه يقع الاول فصار
مراجعا باللمس عن شهوة ثم يقع الثاني والثالث كذلك وفي ظاهر الرواية يقع واحدة في الحال
والثاني في طهر آخر وهذا بناء على انها طلقها في طهر ثم طلقها لا يكره في رواية عن ابي حنيفة رحمه الله
وفي ظاهر الرواية وهو قولهما يكره قوله وان كانت آيسة او ذات الاشهر عطف العام على الخاص
وفيه بحث لان عطف العام على الخاص ان كان يجوز بحرف الواو فهي بحرف او ممتنع لا يقال جاءني
زيد او رجل الا ان تحمل بمعنى الواو فصل قوله حتى لو شرب غير الخمر كذا في الحاشية وفي حاشية
اخرى اي ازماء وفي الكافي لو شرب الخمر فلم يزل عقله بالشرب لكن صدع فزال عقله بالصداع لم يقع
طلاقه لانه معذور بفعل محظور لان الصداع مرض كسائر الامراض فان قلت الصداع حصل
بالخمر فيضاف السكر اليها بواسطة كما في شرب القريب قلنا الخمر ليس بموضع الصداع والشرب
موضع للملك فافترقا ثم لفظه وهذا يدل على ان المشروب المقدر ههنا يجوز ان يكون هو الخمر
وهو الصحيح اذ التقييد بغير الخمر يشير الى انه لو صدع بالخمر فزال عقله به يقع طلاقه والمسألة بخلافه
والتقييد به يثبت الحكم في غيره بالطريق الاولى وفي الذخيرة شرب النبيذ فلم يذهب عقله منه
ولكن لم يوافقه فصدع فزال عقله بالصدع دون الشرب لم يقع طلاقه ولو شرب من الاشربة التي
يتخذ من الحبوب ومن العسل ومن الشهد او السكر فطلق امرأته لا يقع طلاقه عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله هذا كلامه فعلم ان ما ذكر من قوله وطلاق السكران واقع المراد منه السكر
من الاشربة المحرمة كالخمر والنبيذ فيجب ان يراد بقوله حتى لو شرب المحرمة من الخمر ونحوه لا شرب الدواء
لان زوال العقل بشرب الدواء بلا تصديع لا يوجب الطلاق ايضا وكذا شرب الخمر المتخذ من
الحبوب والعسل قوله ولنا انه زال بسبب هو معصية فان قلت يشكل بما اذا شرب مذ ما اب في حالة
الضرورة مطلق يقع طلاقه مع ان شرب السكر مباح عند الاضطرار اجيب بان الاباحة للضرورة فلا يظهر
فيما وراءها فيكون الشرب في حق الطلاق على الحرمة التي هي الاصل قوله طلاق الامة ثنتان حلاه باللام
فيتناول الجنس فيكون طلاق الامة التي تحت حر ثنتين وفيه وقع النزاع قوله لان العقد لا يتجزى
المراد بالعقد الطلقة اطلاق لاسم السبب على المسبب يعني ان الطلاق تصرف يبنى على الحل فحلها على النصف
من حل الحرة فيتقدر بقدر الحل غير ان الطلاق لا يتجزى فيتكامل طلقتين ضرورة وفي الكافي ولان الطلاق
تصرف يبنى على الحل فيتقدر بقدر الحل وحل الرجل يتنصف برق الرجل فكذا حل المرأة يتنصف برق المرأة
ثم الحرة تملك ان تتزوج ثلث مرات فيجب ان يملك الامة مرة ونصفا الا ان العقد لا يتجزى فيملك
عقدتين هذا كلامه فقد اجرى العقد على حقيقتها وانه مشكل لما مر في تعليل عدم جواز
تزوج الامة على الحرة ان الرق اثر في تنصيف النعم فيثبت به حل المحلية في حالة الانفراد دون
الانضمام وقد ذكر الامام فخر الاسلام البزدوي رحمه الله تعليلا لاشتراط الاستيعاب في التيمم انه نصف الوضوء

ثم راجعها صح

الوضوء وكل منصف يدل على بقاء الباقي على ما كان والا يلزم التنقيص عن النصف فيما لما نصف حل
الامة بل ثبت لها الحل في حالة الانفراد دون الانضمام وجب ان تكون الامة في هذا النصف كالحرة
في الكل يعني ان تملك الزوج ثلث مرات اذ لو نصف في حالة الانفراد بان تملك الزوج مرتين لزم التنصيف
في النصف ولما نصف حل الامة بان ملكت التزوج مرتين والحرة ثلث مرات وجب ان تكون الامة في هذا
النصف كالحرة حتى يحل تزوجها افرادا عن الحرة وانضماما معها اذ لو حلت في حال الانفراد دون الانضمام
لزم التنصيف في النصف وذا تربيع وللرق اثر في التنصيف دون التربيع فاحد التنصيفين غير صحيح
ثم لو كان التنصيف بكل من هذين الوجهين صحيحا وقد عرفت ان الجمع بينهما متعذر لادائه الى التربيع
كان تعيين احدهما ترجيحا بلا مرجح فيجب ان لا يصح التنصيف بوجه من هذين الوجهين لمعارضة جهاته
وعدم الترجيح وظاهر ان العقدة بمعنى الطلقة والوجه ما مر قوله وتاويل ما روى ان الايقاع بالرجال
اي هو محتمل لجواز ان يراد ايقاع الطلاق او اعتبار الطلاق المراد الاول بقرينة ما رويناه واما قوله
عليه السلام يطلق العبد تطليقتين وتعتد الامة حيضتين غريب وما رويناه مشهور فلا يعارض
لا يقال التاويل بايقاع الطلاق يأباه المقابلة مع قوله والعدة بالنساء اذ هو معنى كذلك
بل معناه العدة قائمة بالنساء حاصلة بهن فيكون الحديث بيان ان التطليق لا يليه الا الرجال
والعدة لا يليها الا النساء يعني الرجل مطلق دون المرأة تعتد دون الرجل قوله ولا يقع طلاق
مولاه لقوله عليه السلام لا يملك العبد ولا المكاتب شيئا الا الطلاق ولما كان الطلاق مملوكا
للعبد لا يكون مملوكا لسيده لان الملك هو الاختصاص المطلق الحاجز والله اعلم بالصواب باب
ايقاع الطلاق قوله بالنص وهو قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن سماه بعلا بعد الطلاق
وهو الزوج فان قلت لفظ الرد يشعر بزوال قلت يطلق اسم الرد عند انعقاد سبب الزوال
ايضا وانما جعل الرد مجازا بقرينة اسم البعل ولا يعكس لانه جعل الرد الى الزوج واذ كان بسبب
النكاح لم يكن هو احق بها وفيه نظر لجواز ان يكون هو احق باعتبار انه يملك الرد في العدة بلا نكاح
وغيره لا يملك لان تزوج المعتدة جائز للمطلق لا لغيره فالاولى ان يقال جعلنا الرد مجازا بقرينة قوله
تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان الامساك لا يتصور الا بابقاء الملك قوله ولنا انه نعت
فرد لانه صفة للمرأة الواحدة حتى يقال للمثنى طالقتان والثلث طوالق فلا يحتمل العدد لانه ضده
والشيء لا يحتمل الضد وفيه نظر اذ لا نزاع في ان لا يصح ارادة المرأتين او اكثر بقولنا طالق
انما النزاع في انه هل يصح نية العدد من المصدر المدلول عليه بقولنا طالق الا وجد الدليل لا يمس
جانبه اذ فردية المنعوت لا يدل على فردية ما نعت به لجواز ان يوصف المرأة الواحدة بطالق مع
ارادة الثلث منه والجواب ان قولنا طالق لم يصح الا صفة الواحدة وجب ان لا يصح ان يراد منه
اكثر من طلاق واحد لان المرأة الواحدة لا يتصف الا بطلاق واحد اذ الطلاق عبارة عن ارتفاع القيد
ولا يتصور في المحل اكثر من قيد واحد فلا يتصور الارتفاع باكثر من واحد نعم يتصور العقد في الطلقة

الذي هو فعل الزوج ولكنه غير مذكور بل هو ثابت اقتضاء ولا عموم للمقتضاء فالحاصل ان المصدر المدلول عليه
بقولنا طالق صفة المرأة وصفتها غير متعددة انما التعدد في فعل الزوج وانه غير مذكور فلا يصح نية
التعدد اصلا وفيه بحث وسيأتيك وجهه قوله الطلاق وهو تطليق انما الطلاق الذي هو تطليق ثابت
اقتضاء ولا عموم للمقتضي هذا لا ينافي في طلقت فان المذكور فيه التطليق الذي هو صفة الزوج
وانه يحتمل التعدد وجوابه مذكور في البزدوي والكافي وقد حققناه في شرحنا للبزدوي
وانه يزيده وكاده فان قلت ان طلاقا في قولنا انت طالق طلاقا ان اريد به صفة المرأة وهو الظاهر
لا يصح نية الثلث لانها انما تصح في الطلاق بمعنى التطليق وان اريد به معنى التطليق لم يكن وكاده
لعدم دلالة قولنا انت طالق عليه لما انه ذكر الطلاق الذي هو صفة المرأة لا الطلاق بمعنى
التطليق قلنا قولنا انت طالق اخبار بصيغته وانشاء بموجبه على قولك بعت واشتريت والمصدر
الذي يدل عليه بصيغته وانشاء بموجبه على نحو قولنا اعني الطلاق الذي هو صفة المرأة ان كان
لا يحتمل نية الثلث فالذي يدل عليه بموجبه من التطليق يحتملها البتة غير انه متى لم يكن مذكورا
لا يصح فيه نية العموم لكونه مقتضى فاذا ذكر فقد زال المانع فيصح ويكون المذكور بمعنى التطليق مؤكدا
للتطليق الذي يدل عليه بموجبه لانه هو المقصود والتأكيد انما يكون للمقصود واجب بمنزلة قوله
انت طالق واعترض بانه لو كان بمنزلة لما صح نية الثلث فيه كما لا يصح في انت طالق قوله بان الطلاق
ان وصف به فقد لمح فيه معنى المصدرية فجاز نية الثلث ويقال تصحيح قولنا انت طالق اما بارادة
الاسم من المصدر اي انت طالق واما بحذف المضاف اي ذات طلاق فان نوى الثلث يحمل
على الثاني تحقيقا للمنوي والا فعلى الاول اذ المجاز اهون من الحذف ويقال ان الطلاق في انت الطلاق
انما يحمل على ارادة الصفة اعني الطالق للضرورة تصحيحا للكلام والضرورة تتقدر بقدرها فيكون هما
ورا ما على الظاهر قوله ويصح نية الثلث في الصور الثلث لان المصدر يحتمل العموم قلت نعم ولكن
المصدر الذي هو صفة الزوج بمعنى التطليق اما المصدر الذي هو صفة المرأة فلا والمذكور في انت
طالق صفتها لا صفته ولا يحتمل نية العموم كيف ولو صح نيته يصح في قولك انت طالق ايضا لانه ايضا
ذكر الطلاق الذي هو صفة المرأة الا ان يقال المراد بالطلاق في قوله انت الطلاق هو التطليق
بنوع تأمل في الاسناد قوله او راسك اي بالاضافة لانه لو قال الراس منك طالق لا تطلق
ان من للتبعيض والبعض العضو المخصوص وانه ليس بمحل للطلاق فلا تطلق وذلك
بالفردية او بالجنسية وتوضيحه ان الفرد الواحد كل الجنس من حيث ان كله صادق عليه وجميع الافراد
ايضا كل الجنس من حيث الوجود في الخارج وذلك ان الجنس ان كان يوجد بكماله في كل فرد فوجوده فيه
ليس بتمام الوجود لان له وجودا في فرد آخر فتمام وجود الجنس وكله في الخارج جميع الوجودات
الخارجية والكل من حيث هو كل واحد فاما الافراد المتخللة فليست بكل الجنس من حيث انه صادق
عليه لانه ليس بصادق على المجموع من حيث هو مجموع بل على كل فرد والا من حيث انه جميع

جميع وجود الجنس لان له وجودا في غيرها ايضا فلا يكون واحدا اصلا اي لا من حيث الصدق ولا من حيث
الوجود في الخارج فلا يصح ان يراد بلفظ الواحد لوجوب رعاية التوحد في معنى الالفاظ الواحد قوله لان
التاء ضمير المرأة مشكل لما عرف ان اللواحق بان حذوف وال على احوال المرجوع اليه والمكنى عنه اجماعا
نص على الاجماع صاحب الكتاب فيه انما الاختلاف في اللواحق بانها فكانه تسامح وجعل التاء من حيث
انه المعين لصفة المكنى عنه كانها هي الضمير الدال على المكنى قوله ولو قال يدك طالق لم يقع طالق
لا يعبر به عن جميع البدن حتى لو عبر باليد عن الذات عند قوم يقع الطلاق بالاضافة اليه قوله محل
النكاح عندنا وعندهما لا يصح اضافة النكاح الى الجزء الشائع قوله وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر
الكل صيانة للكلام عن الالغاء وتغليبا للمحرم على المبيح واعمالا للدليل المقدر الممكن لانه اذا قام الدليل على البعض
وهو مما لا يتجزى فلو لم يتكامل يؤدي الى ابطال التوليد وهذا يشكل بما لو قال لامرأتي طلقني نصف تطليقة
فقالت طلقت تطليقة فانه لا يقع ولو كان ذلك بعض ما لا يتجزى كذكره لوقع كما لو قال طلقي بطليقة وكذا
لو قال انت طالق ثلثا الا نصف تطليقة تطلق ولو كان ذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله لوقع ثنتان كما لو قال ثلثا صح
انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها لم يقع الا واحدة وعلى ما ذكر ينبغي ان يقع ثلثا وكذا لو قال
لغير الموطوءة انت طالق واحدة ونصفا يقع ثنتان ولو كان ذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كل وقعت واحدة
كما لو قال لها انت طالق واحدة وواحدة والجواب عن الاول انها مأمورة بايقاع النص صورة وبالكل
معنى فلما وقعت التطليقة فقد واهمت من وجه وعلى الاول يقع وعلى لا فلا يقع بالشك وعن الثاني
ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فيكون التقدير انت طالق ثنتين ونصفا فيقع الثلث وعن
الثالث ان قولنا نصفا وسدسا وثلثا يحتمل ان يراد به كل واحد على حياله وان يقصد المجموع من حيث
المجموع على معنى انت طالق واحدة اذ المجموع من النصف والسدس والثلث واحدة فلا يقع الثاني و
بالشك وعن الرابع ان الواحد والنصف لا يمكن يعبر عنه باوجز من واحد ونصف فيكون في حكم عدد
واحد فلا يفصل بعضه عن بعض بخلاف واحدة وواحدة لانهما عبارتان فان للثنتين عبارة اوجز
من هذا ولفظ ثنتان فلا يجعلان في حكم عدد واحد قوله ثم الغاية الاولى بذوات يكون موجودة
ليترتب عليها الثانية لانه واقع الثانية ولا ثانية قبل الاولى فلهذه الضرورة دخلت الغاية الاولى
ولا ضرورة في الغاية الثالثة لان ايقاع الثانية يصح بلا ايقاع الثلثة فاخذنا فيه بالقياس
كذا في الكافي وفيه نظر لان ايقاع الثانية انما يقتضي ايقاع الاولى اذا كان وصف الثانية
معتبرا فيها وليس كذلك اذ لا ترتيب في الطلقات المجتمعة في الملك ووصف الثانية يقتضي الترتيب
الا يرى انه لو قال لامرأته اختاري اختاري اختاري فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة
طلقت ثلثا عند ابي حنيفة رحمه الله وعلله في الكتاب بان هذا وصف لغو لان المجتمع في الملك
لا ترتيب فيه كالمجتمع في المكان وهذا الكلام الترتيب والافراد من ضرورته فان الغاية حق
الاصل لغاية في حق البناء الى آخر ما ذكرها وبريده انه لو قال انت طالق تطليقة ثانية لم يقع

الا واحدة فلو كان وصف الثانية معتبر لوقعت ثنتان ضرورة وقوع الثانية ويمكن
ان يجاب بان الترتيب ان كان لا يتصور في الطلقات المجتمعة في الملك فهو متصور في
الايقاع الذي هو فعل الزوج وفي قولك انت طالق من واحدة الى ثلث يمكن ان يصرف الترتيب
الى الايقاع بان يكون المعنى من ايقاع طلقة واحدة الى ايقاع ثلث فيكون الثاني والثالث
صفة للايقاع ومن ضرورة الايقاع الثاني تحقق الايقاع الاول فيقع تطليقتان واما في مسئلة
الاختياري فلا يمكن صرف الترتيب الى الايقاع الاول والوسطى لا تصلح صفة للايقاع لاختلافهما لان صح
تذكيرا وتانيثا فتعينت صفة للطلقة وهي غير محتملة لهذه الصفة فلغت ونعت صفة الافراد في
ضمن وكذا قولك انت طالق ثانية اذ الثانية لا تصلح صفة للايقاع فتعينت صفة للطلقة وانها
لا تحتمله فلغت فلا يقع الا واحدة وما قيل ان الطلاق الاول غير مذكور وهو لا يقع الا بلفظ يدل
عليه وفيه بحث اذ الطلاق قد يقع اقتضاء كما في اعتدي ونحوها ثم لقائل ان يقول ان الثانية
وان لم تصلح للايقاع فالطلقة تحتمل ان توصف بالمعموثة بالنظر الى الايقاع ان يجعل عشرا
الى ثانية بمعنى ايقاعها ايقاع ثان وانه صحيح جدا ومن ضرورة الايقاع الثاني الايقاع الاول
على ان الايقاع الاول على ان الايقاع مصدر وانه يذكر ويؤنث ببدع فوهم العلم وحشي قيدوها
بالتكرار تصلح قولك ثانية نعتا للايقاع بخلاف قولك اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة لانه لا يمكن
وصف الطلقة باحدى هذه الصفات بالنظر الى الايقاع لانه لم يوقع بعد وانما تتصف بالايقاع
بعد اختيارها ثم ما ذكر من انه او قع الثانية ولا ثانية قبل الاولى لا ينافي في انت طالق من واحدة
الى ثنتين حيث لم يقع فيه الثانية حتى تقتضي ايقاع الاولى بالضرورة قيل معناه انه لا بد وان
يكون الغاية الاولى موجودا لترتب عليها الغاية الثانية ووجود الغاية الاولى بوقوعها واما
الغاية الثانية فكونها منتظر الوجود يكفي فان قولك شيء ما بين ستين الى سبعين يقتضي
وجود السبعين ولا يقتضي وجود السبعين والحاصل ان قوله يترتب عليها الثانية يحتمل ان
يراد بالثانية الطلقة الثانية وهو مختار الكافي والنهاية وان يراد به الغاية الثانية
وهو الظاهر المشتمل على تعليل قوله من واحدة الى ثنتين بخلاف الاول فانه
لا يشتمل عليه مع ما فيه من الاشكال الذي ذكرنا ثم يشكل عليه ان الشيء انما
يصير غاية بوجودها اذ المعدوم لا يصلح مبدا ولا مختما فلما جعل الطلقة غاية
يجب القول بوجودها بوقوعها فيجب القول بوجود الغايتين وكونها متصور
الوجود لو اكتفى به في الثانية لصح الاكتفاء به في الاولى
اذ لا فرق بينهما على ان كونها متصور الوجود انما يصار اليه
عند تعذر اعتبار كونها متحققة الوجود وذلك
ممكن في الثانية ايضا بالقول بوجودها قوله لترتب

ليترتب عليها الثانية اي الغاية الثانية وفيه بحث لان المبتدأ والمختتم من الاضافيات
فكما لا يكون الشيء مختتما الا وان يكون له مبتدأ لا يكون مبتدأ ايضا الا وان يكون مختتم فيجب
ان يشترط الوجود التحقيقي في كل منهما او يكتفى بتصور الوجود فيهما فاما ان يشترط الوجود
التحقيقي في الاولى ويكتفى بتصور الوجود في الوجود فلا وجه اليه قوله فهي واحدة فان قلت
وجب ان يستعار كلمة في لمعنى مع كما في قوله انت طالق في لكث الدار لصيانة الكلام
عن الالغاء فيقع الثلث قلنا ارسال الثلاث منهي وحمل الكلام على الالغاء اولى من حمله على المحظور
ولا يلزم المحظور في قولنا في خولك الدار بل فيه صيانة عن التنجيز الذي هو اشد من التعليق
وايضا لما تعذر اجراء الكلام على الحقيقة اذ الثنتين لا تصلح ظرفا للواحدة والمعاني المجازية
مزاحمة لصحة ان يستعار على الحقيقة بمعنى مع وان يستعار لمعنى بين وان يستعار للواو فعلى الاول
يقع الثلث على غير المدخول بها وعلى الثاني والثالث لا يقع فلا يقع بالشك وعدم الوقوع على المحل
ليس من باب الغاء الكلام في شيء قوله كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي ذكر في كتاب الاقرار ان في الاية بمعنى
البين وذكر هنا انه بمعنى مع وذلك مبني على اختلاف بين اهل التفسير قوله لا يصلح ظرفا
ويرد ان الكثير من الاعداد يصلح ظرفا للقليل حتى لو قال راس الحصن امنوني في عشرة يثبت الامان
ويسمع سواله لانه جعل نفسه مظروفا للعشرة والظرفية انما تتحقق بالطريق المذكور كذا في السير
قوله ان حقيقة الظرفية غير مستقيم هناك ايضا اذ الظرف ما يكون محتويا على المظروف والعشرة
لا تحتوي بالواحد احتواء الا بالرحمن فجعلناه مجازا عن البين صيانة عن الالغاء اي استوفي بين
عشرة فيكون الامان له مع تسعة وانما لم نجعل بمعنى مع لان معنى البين اقرب الى الحقيقة
ولا يمكن الحمل على المجاز في انت طالق واحدة في ثنتين لما يلزم فيه من ارسال الثلث وثنتين و
ذلك محظور والالغاء اهون من الحمل على المحظور قوله وقال زفر رحمه الله هي بائنة لانه وصف
الطلاق بالطول لا يقال انه لو قال انت طالق طويلة فان عنده يقع الرجعي فكيف يقع البائن هنا وانه
كناية عنه لانا نقول لم يصرح بالطول وهنا كنى عنه والكناية اقوى ولان قوله من هنا الى الشام يفيد
الطول والعرض وجاز ان لا يحصل البينونة عنده بوصفه بالطول فحسب ويقع وصفه بالطول
والعرض لانه يفيد العظم على انه جاز ان يكون له روايتان كذا في الكافي وذكر في المنظومة ما يدل
على ان وصف الطلاق بالطول والعرض عند زفر رحمه الله كوصفه بالطول المجرد حيث قال في بابه
واوصف الطلاق وحين اوقعه بالطول والعرض له المراجعة وذكر في شرحه ما يدل عليه ايضا
حيث قال وله انه وصف الطلاق بما لا يقبل فلغى الوصف وبقي مطلق الطلاق فيقع رجعيا
وهذا التعليل يقتضي ان وصفه بالطول والعرض كوصفه باحدهما قوله والكناية اقوى قوله نعم من
حيث انها كدعوى الشيء ببينة ولكن التصريح اقوى من حيث انه متيقن والكناية محتملة ولهذا يترجح
عليها عند المعارضة ويثبت العقوبات به دونها قوله فحمل عليه اي على الشرط من حيث انها لا تطلق

قبل الدخول الا انه شرط محض الا ان بعالا تطلق بعده بل معه كذا في حاشية البزدوي وفي البزدوي
وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة فجعل مستعار المعنا فصار بمعنى الشرط اي صار قوله في دخولك
بمعنى الشرط وتوقف على الدخول كما في قوله انت طالق مع دخولك الدار لانه بمعنى ان من كل وجه
كذا في البزدوي وحواشيه وذكر شمس الائمة في الجامع الصغير ما يخالفه حيث قال انت طالق مع موتي
او مع موتك لا يقع شي لان معنى قوله مع موتي اي بعد موتي الا اني انه لو قال انت طالق مع دخولك
الدار يصير شرطا ولا يطلق الا بعد الدخول فكذا هنا لو وقوع الطلاق بهذا اللفظ انما يقع بعد موته او بعد
موتها ولا نكاح بعد موت احد بما ثم تحتاج ان تحمل لفظ المصنف رحمه الله هنا على ما ذكر في الحاشية
للبزدوي اذ لو حمل على حقيقة الشرط يشكل بما لو قال انت طالق في نكاحك حيث لا تطلق
ولو كان بمعنى الشرط من كل وجه لطلقت كما لو قال ان نكحتك فانت طالق **قوله** ولو قال انت طالق
اليوم غدا او غدا اليوم يوخذ باول الوقتين وكذا لو قال انت طالق في اليوم واحدة ولا تطلق في الغد
اخرى لانه اذا طلقت في اليوم طلقت في ساير الايام اما لو قال انت طالق غدا واليوم تطلق في
اليوم طلقة واحدة وفي الغد اخرى لان قوله انت طالق غدا ايقاع الطلاق في الغد وبالطلاق و
في الغد لا تصير طالق في اليوم فيقع طلقة اخرى في اليوم موصوفة بذلك فيه وعند زفر رحمه الله
يقع واحدة كما لو قال انت اليوم وغدا **قوله** حيث وصفها بهذه الصفة مضافا الى جميع الغد
قلت لا نسلم بل بانشاء طلاقها مضافا الى الغد لان قوله انت طالق صارت للانشاء وصار
الاخبار حقيقة مهجورة وانشاء لا يمتد الى جميع الغد بل يتحقق في جزء منه فيكون التقدير انت طالق
في جزء من الغد لكن معنى الجزء الاول لعدم المزاحم فكان قوله غدا كقوله في غد والدليل على انه بمعنى
انشاء الطلاق لا بمعنى الاخبار باتصافها بالطلاق انه لو قال انت طالق يوم يقدم فلان يراد باليوم
مطلق الوقت لان الطلاق غير ممتد ومعلوم ان غير الممتد هو انشاء الطلاق اما اتصافها به فممتد وعا
اليوم اذا كان ممتدا يراد به بياض النهار فحيث اريد هنا مطلق الوقت علم انه اعتبر غير ممتد وهو انشاء
الطلاق ولا يمكن اضافة الانشاء الى جميع الغد الا انه غير ممتد فيجب ان يراد جزء منه **قوله** ولانه يمكن
تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح او عن كونها مطلقة بتطليق غيره من الازواج وهذا اخبر بصيغة وانما جعل
الانشاء لتعذر جعله خبرا فاذا امكن تحقيقه اخبارا لا يجعل انشاء كذا في الكافي **وفيه نظر** اما اولا فلانه ينتقض
بما اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق تبع الثلث وان امكن جعله اخبارا **قوله** المنع فان المعتبر
على ان زوال القيد عنها يتوقف على انقضاء العدة فقبل انقضائها تعذر اعتباره اخبارا لان الطلاق
عبارة عن ارتفاع القيد وهو لم يرتفع بعد بخلاف ما لو قال لامرأته احد بكما طالق حيث لم يقع الا واحدة
لان المنكر لا يحتمل انشاء الطلاق فيحمل على الاخبار الاقرار عن طلاق احدهما غير عين ثم يخير على البيان
ولهذا لو عين احدهما كالبائن الظهار في حق الموقع وان كان التنافي في حق المحل على ما يعرف فقوله احديكما
طالق اخبار مرة وتكرار الاخبار لا يوجب تعدد المخبر به فلا يكون الاخبار عن طلاق واقع كما لو قال

جاني

جانبي احديكما مرارا واما ثانيا فلانه لو قال انت طالق بعد ما ابانها بالخلع والطلاق على مال يقع
عند امكان ان يصح اخبارا **وجوابه** انه يقع بالنص لما ثبت في المشاهير عن النبي عليه السلام
انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة شهرا رواه ابو سعيد الخدري وغيره واما
ثالثا فلان عدم النكاح من الاصل ينافي الطلاق والاستعارة مع التنافي **وجوابه** ان الطلاق
لا ينافي عدم النكاح في وقت مخصوص كيف وانه حكم الطلاق بل ينافي عدمه مطلقا اي في الازمنة
كلها ضرورة انها تعقب النكاح ونحن نجعلها مستعارا عن عدم النكاح في الامس لا عن عدمه
مطلقا واما رابعا فلانه اذا قال انت يا سالم حر او انت يا بزيع او انت يا مبارك
ثم جمع تبني بين سالم وبزيع احديكما عبد حر احديكما من البين ودار العتق بين مبارك وبين احدهما
فان مات قبل البيان يعتق نصف مبارك وربع وربع سالم فقد حمل قوله احديكما عبد الانشاء
بمعنى اخترت ان يكون احديكما عبدا مع امكان تصحيحه اخبارا اذ احدهما عبد لا محالة **وجوابه**
ان هذا رواية الزيادات وذكر في الجامع الكبير ان قوله احد عبدا حتى يبق العتق دايرا بين
الثلث لا كما كان قلنا ان نمنع **قوله** ولا يمكن تصحيحه اخبارا في حق نفسه وكذا في حق
غيره لانها حقيقة مهجورة فلا يعتبر في مقابلة الانشاء صار حقيقة له عرفا وشرعا كذا
في الكافي **وفيه نظر** لما سياتيك فيه ان البائن لا يلحق بالبائن وانه قوله انت بائن وجعله
بعد ما بانها غير معتبر لانه صادق في ذلك اخبارا فلا حاجة الى جعله انشاء فلو كان الاخبار
حقيقة مهجورة وجب ان يعتبر قوله انت بائن بعد الابانة انشاء وايضا هذا الكلام نوع
تناقض مع ما سبق انه اذا امكن تحقيقه اخبارا لا يجعل انشاء الله تع والله اعلم بالصواب
قوله او يصح اخبارا على ما ذكرنا **فان قلت** متى امكن التصحيح وجب ان لا يلغى فتعين الوجه
الثاني وهو التصحيح اخبارا على ما ذكرنا **قوله** قولنا انت طالق انشاء عرفا اخبار صيغة
فالالغاء بالنظر الى كونه انشاء وهو التصحيح بالنظر الى كونه اخبارا ثم قوله او يصح عطف على تخد وف
اي فيقال كما يقال كما قلنا او يصح اخبارا او فيلغي او يصح **قوله** لانه على اعتبار انه للوقت
لا يخرج الامر من يدها بالقيام عن المجلس لانه حينئذ يكون تمليكا موقتا وهو لا يبطل بالقيام
كما مر في طلقي نفسك يوم يقدم فلان وعلى اعتبار انه للشرط يخرج بالقيام عن المجلس لانه حينئذ
يكون تمليكا مطلقا عن الوقت والمطلق يتقيد بالمجلس ذا كان صار بيدها ما لا يخرج بالشك
وهذا ما سبق الى الوهم ان قوله طلقي تمليكا موجبه الاقتصار على المجلس وبقوله اذا ثبت
وقع الشك في ثبوته وراء المجلس ولا يثبت بالشك وذلك ان التمليك انما يقتضي الاقتصار
بالمجلس اذا كان مطلقا وقد وقع الشك في الاطلاق لكونه مطلقا على اعتباره موقتا على اعتبار
الوقت ومن ضرورته وقع الشك في خروج الامر فلا يخرج **قوله** فيحمل عليه اذا قرن بفعل لا يمتد الامتداد
وعدمه يعتبر في الجزاء وعند بعضهم في الشرط ويرد على الاول ما اذا قال يوم لا يطلق فلان

امرأته فانت طالق حيث اريد بياض النهار مع ان الطلاق غير ممتد وعلى الثاني ما اذا قال
امرك بيدك يوم يقدم فلان حيث اريد به بياض النهار لطلقت مع ان القدوم غير ممتد
اجيب بانه لو لم تحمل قوله يوم لا يطلق فلان على بياض النهار لطلقت لما فرغ من التكلم ضرورة
تحقق الوقت الذي لم يطلق فلان فيه بعد الفراغ فكان في معنى التخيير والمقصود منه التعليق
والا اقتصر على قوله انت طالق فلما لم يقتصر عليه علم انه لم يقصد التخيير فلو اريد مطلق الوقت كان تخييرا معنى
فلا يفيد قوله لم لا يطلق فاضطررنا الى الحمل على بياض النهار وكذا التفويض في امرك بيدك دليل على ارادة
البياض لان الامر انما يفوض الى العاقل وهو يختار الارفق فالارفق ولو اريد مطلق الوقت تخرج الامر
من يدها كما ثبت اذ التفويض الموقت ينقضي بانقضاء الوقت ووقت القدوم لطيف ينقضي كما ثبت
فلا تتمكن المرأة فيه من اعمال الرأي لاختيار الارفق فيراد البياض ليتحقق المقصود بكونها مفوضة في
النهار بحاله فالحاصل انه لا منع من الحمل على خلاف الاصل عند قيام الدليل قوله والطلاق من هذا القبيل
هكذا وقع في عامة النسخ والصحيح والتزوج من هذا القبيل لانه اعتبر في وزان مسألة فعل الشرط
فقال في باب الايمان ولو قال يوم اكلم فلانا فانت طالق فهو على الليل والنهار الى ان قال والكلام
لا يمتد ولم يقل والطلاق لا يمتد ولان ذكر الفعل انما يستقيم من غير تاويل في ان تزوجتك فانت
طالق ولان قوله اذا قرن يدل على ان المراد التزوج لا الطلاق اذ المقارنة بين اليوم والتزوج
اكثر منه بين اليوم والطلاق اذ المضاف مع المضاف اليه كشيء واحد كذا في الشرح قلت المعتبر هو
الجزاء كما اشير اليه في المبسوط غير ان البعض اعتبر والشرط فيما لا يختلف الجواب فجاز ان يكون المعتبر
عند المصنف هو الجزاء الا انه تساهل فيما لا يختلف الشرط والجزاء فتارة اعتبر الجزاء ومرة اعتبر الشرط
فلا يكون ما في الايمان دليل على عدم صحة ما وقع في عامة النسخ كيف وقد اعتبر الشرط جانب
الجزاء في فصل الامر باليد فقال اذا قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ولم تعلم بقدومه حتى جن
الليل فلا خيار لها لان الامر باليد مما يمتد فيحمل اليوم المقرون به على بياض النهار وقد حققنا
هذا الكلام فقد اعتبر الجزاء على ان المراد بالفعل المقرون وهو العامل دون المضاف ثم المراد بالفعل
هو اللغوي لانه وصفه بالامتداد والموصوف به اللغوي دون الاصطلاحي وقولنا طالق [illegible]
ان تزوجتك في ضمن الفعل اللغوي والمقارنة بين اليوم والتزوج ان كان اكثر لفظا فهو بينه وبين الطلاق
اكثر معنى لانه عامل فيه واعتبار القران المعنوي اولى فهذا اظهر الاستدلال والطلاق من هذا القبيل ق
على ان المعتبر هو الجزاء كما وقع في بعض شروح البزدوي غير ظاهر ثم الشارح اشار هنا الى طريقين
سوى ما ذكر في الاصول احدهما ان الشرط والجزاء اذا كانا مختلفين فالاعتبار للجزاء لانه المقصود
وان كانا متفقين فللشرط وثانيهما ان الاعتبار للممتد منهما شرطا كان او جزاء ترجيحا لجانب الحقيقة
اذ اليوم موضوع لبياض النهار وذكر في الاصول ان المعتبر عند البعض هو الجزاء مطلقا قوله والاتجه
اضافة الطلاق الا اليها اذ لا وجه للاضافة اليه لا حقيقة وهو الظاهر ولا مجازا لان الطلاق جل

من

من المرأة معنى مستحيل في نفسه ليس له لازم يصار اليه عند تعذر الحقيقة وما قيل بان الطلاق
سبب للبينونة والحرمة فيحمل عليه عند تعذر حمله على الحقيقة فغير سديد لان سبب الحرمة
والبينونة هو الطلاق المضاف الى المرأة والمذكور هنا هو المضاف الى الرجل والمضاف اليه
ليس بسبب للبينونة والحرمة بل هي مستحيل في نفسه ليس له مجاز على نحو ما عرفت قبيل
ان اخلف وايضا المعاني المجازية متنزلة لانه يحتمل ان يراد البينونة التي هي عبارة عن ازالة
الوصلة او التحريم الذي هو عبارة عن ازالة الحل ولا مرجح فتعين الالغاء بالضرورة قوله انه متى قرن
ولقائل ان يقول نعم متى قرن بالعدد لكن القران به لم يثبت متى ادخل كلمة الشك عليه فكان الايقاع
بصيغة الوصف وهو طالق قوله وهذا لان الواقع انما هو المنعوت المحذوف وهو المصدر معناه انت
طالق تطليقة واحدة او ثنتا لكن الوصف وهو طالق يدل على اقتضاء والعدد يدل عليه لغة لان
العدد نعت والنعت يدل على المنعوت لغة فاذا ذكر الوصف مجردا بان قيل انت طالق يضاف
وقوع الواقع الى الوصف وانما ذكر مع العدد يضاف وقوعه الى العدد لانه يدل عليه وانما يدل
والمدلول عليه لغة في كونه مذكورا ارجح من المدلول عليه اقتضاء فيضاف الوقوع الى العدد قوله
الى حالة منافية له وهي حالة انتفاء ملك النكاح لان كلمة مع اذا قرنت بالمصدر يكون بمعنى بعد كما
في انت طالق في دخولك الدار وفي مسئلتنا قرنت بالمصدر وهو الموت كذا في الحاشية فان قلت
اذا قال انت طالق مع نكاحك او في نكاحك لا تطلق ولو كان مع بمعنى بعد في المصدر لطلقت قوله
انما لا تطلق لانه اضافة لانعدام صورة الشرط والمضاف سبب في الحال فلا بد له من المحل ولا محل قبل
النكاح فلغت الاضافة بخلاف ما لو قال ان نكحتك فانت طالق لانه تعليق والمعلق غير منعقد قبل
وجود الشرط فلا يشترط له المحل بل يكفيه وجوده قبل وقت الشرط قطعا او ظاهرا على ما عرف وفيه نظر
لما سيأتيك في الكتاب ان قوله انت طالق ثنتين مع عتق مولاك تعليق فالجواب الصحيح ما سنشير اليه
ان شاء الله تع قوله واذا ملك الزوج قيد بالملك لانه لو ثبت لاحد ما حق الملك في الاصح لا يثبت
الفرقة كما لو تزوج بمكاتبة ابنه ثم مات الاب او تزوجت بمكاتب ابيها ثم مات الاب او اشترى
مكاتب منكوحة او باع امة بيعا فاسدا وتقابضا ثم نكحها ابن البايع ثم مات البايع لا تفسد نكاح الابن
قال وان ثبت لو حق الملك فيها بالاسترداد وكذا لو تقابضا عبدا بامة فقبضها بايع الغلام
وزوجها من بايعها ثم هلك الغلام قبل قبضه لا يفسد النكاح هذا في حق بقاء النكاح اما في ابتدائه فلا فرق
بين حقيقة الملك وحقه قوله ولا ضرورة مع قيام ملك اليمين وهذا الايتاني فيما اذا ملك شقصا
منها فالدليل الشامل ما مر في الاول من ان النكاح ما شرع الا مثمرا ثمرات بين المتناكحين والمملوكية
ما في المالكية ممتنع ووقوع الحرمة على الشركة قوله لم يقع شيء لان الطلاق الى اخره ويرد ما اذا قيل
ان مات مولاك فانت طالق ثنتين فمات المولى والزوج وارثه وقع الطلاق ولم تحل له حتى تنكح زوجا
غيره عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان الموت سبب للملك الوارث بعد الاستيفاء فصار حاله فع

الطلاق قبيل حالة الملك فلا قاما دامت منكوحة فيقع قوله لما قلنا من المنافاة يشكل بطلاق المرتدة
فانه واقع مع ان الردة تنافي النكاح ابتداء على ما هو المصرح به في نكاح اهل الشرك الا ان يجاب
بان الردة قد تجامع النكاح حتى لو ارتدا معا ثم اسلما معا قرا على ذلك النكاح اما مع الملك فلا يبقى
مع النكاح فكان منافاة الردة مع النكاح اقل من منافاة الملك معه قوله لا عمل له هناك اي
في حق المولى حتى حل له وطيها والاولى واجب في حق نفسها حتى لا يجوز تجويزها من اخر ثم فيما ذكر
المصنف رحمه الله من الفرق بين الفصلين في تخريج محمد رحمه الله اشعار بان خلاف محمد رحمه الله
انما هو في الفصل الثاني دون الاول وبه يظهر ان ما ذكر في كنز الدقائق من الميم التي هي علامة خلاف
محمد رحمه الله على قوله فلو اشتراها وطلقها لم يقع يحتاج الى مرتد تامل وكذا في الحاشية عند قوله
لم يقع من قوله وعند محمد رحمه الله انه يقع اذ لا خلاف لمحمد رحمه الله فيما اذا اشتراها زوجها انما خلافه
فيما اذا اشترته المراة على ما نص المصنف رحمه الله والامام حافظ الملة والدين في الكافي واعجب
منه ما وقع في شرح الكنز لا تاجي الطرابادي من قوله لم يقع اي في ظاهر الرواية وعند محمد ر
رحمه الله انه يقع كذا في الهداية نقلا من الهداية وقد ذكر فيها خلاف محمد رحمه الله فيما اذا اشترته
المراة ونص بعدم وقوع الطلاق فيما اذا اشتراها الزوج يظهر ذلك بالمطالعة فذكر خلاف محمد ر
رحمه الله في وقوع الطلاق فيما اذا اشتراها الزوج وطلقها واضافته الى الهداية سهو من الكاتب
وغاية ما يمكن في التصحيح انه اراد بشراء الزوج امراته ثبوت الملك لاحدهما على الاخر على عموم المجاز اي فلو ملك
احدهما الاخر بسبب من الاسباب المملكة وطلقها لم يقع طلاقه عندنا سواء ملكته خلافا لمحمد رحمه
الله فيما اذا ملكته فح يكون خلافه في الطلاق قوله لم يقع اي طلاق سواء كان الملك عليها
او لها عليه خلافا لمحمد رحمه الله فيما اذا ملكته والقرينة على هذا المجاز سياق الكلام وما سياقه
بان الملائم بعد الحكم ببطلان النكاح في الصورتين الا بين حكم الطلاق فيهما لا ان يخص احدهما به
وكذا عدم الاختصاص بعدم وقوع الطلاق بشي منهما يقتضي ان يترتب قوله لم يقع على كلتا الصورتين
فلا بد وان يرد بشراء الزوج امراته ثبوت الملك لاحدهما على الاخر اعم من ان
يثبت لها عليه او له عليها وهو ان قوله في الهداية وعن محمد رحمه الله يشعر بان في ذلك رواية
عنه وليس بمذهب له فيجب ان يعلم بالواو والتي هي علامة رواية من اصحابنا دون الميم
التي هي علامة ان مذهب محمد رحمه الله على خلافه قوله بالاعتاق او العتق اذ الانفطا ينتظمهما
اي فيستلزم الاعتاق بصيغة والعتق بحكمه فسواء جعل تعليقها على الاعتاق او العتق يحصل
المقصود وبهذا يسقط ما ذكر في الكافي بقوله وهذا مشكل لانه اريد الاعتاق حقيقة والتعبير
الحكم على الابرى الى قوله اياك ولا يستعمل ذلك الا في الفعل المتعدي قوله قد يذكر
للتاخير كما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا اي بعده ويشكل بان مع اذا كان للتاخير كان
قوله مع عتق مولاك فيكون اضافة لا تعليقا اذ لا فرق بينه وبين قولنا انت طالق غدا اذ

اضافة

اضافة لا تعليق كذا هذا يكون اضافة لا تعليقا وقد تقدم انه تعليق حتى لا يكون تطليقا في الحال
والمضاف سبب في الحال قوله بدليل ما ذكر من معنى الشرط فان قلت وجود معنى الشرط
لا يستلزم الشرطية قلت نعم ولكن شاع استعمال كلمة مع للشرط حتى صار من اقسام الحقيقة فقلنا
لا بد من ضابط وهو ان مدخولها ان كان معدوما على خطر الوجود كان للشرط والا فللقران و
وهكذا لفظ اليوم لما شاع استعماله في بياض النهار ومطلق الوقت اخذ ضابطا وهو انه متى
قرن بالممتد فهو البياض والا فللوقت ومعنى الشرط ان كان لا يصلح للصرف عن الحقيقة فهو
يصلح للترجيح احد المعنيين كان امتداد الفعل يرجح معنى البياض وعدمه يرجح معنى الوقت المناسبة
فكذا هذا والله اعلم قوله بما لو قال انت طالق مع نكاحك لا يصح فلو كانت مع الشرط اذا
دخلت على معدوم يحتمل الوجود وجب ان يصح كما لو قال ان نكحتك والجيب في الشرح بان العدول
عن حقيقة معنى القران فيما نحن فيه باعتبار انه ملك لانشاء الطلاق تنجيزا او تعليقا وكان
من ضرورة تصحيح كلام من هو مالك للتصرف في ذلك تحمل مع تغيرات فلم يلزم من العدول
هناك لانه غير مالك لانشاء الطلاق تنجيزا او تعليقا الا تصحيح الشرط على منافاة الدليل وهو
قوله ان تزوجتك فانت طالق فبقي حقيقة القران والطلاق مع النكاح يتنافيان فيلغو الكلام قلت
لا نسلم ان الحمل على معنى الشرط هنا لضرورة التصحيح كيف وكلام صحيح بدونه لانه يقع الطلاق حينئذ
يقع مع العتق على ان ما ذكر الشارح في وجه الحمل على معنى الشرط من انه ليس لحكم القران المجيبة بمعنى
التعقيب والحال الذي ذكر الشرط موجود وهو محمل فيحكم المتحمل على المحكم يتاتى هنا ايضا فيجب ان
يحمل على معنى الشرط كيف ولم يحمل عليه لزوم الالغاء ثم انه يملك التعليق بالنكاح في غير صورة
مع ايضا فانه لو قال المراة التي اتزوجها فهي طالق صح وسياتيك في باب الايمان في الطلاق
دليل معقول على جواز مثل هذا التعليق فقوله الا تصحيح الشرط على منافاة الدليل منظور فيه
وقد يجاب بان ما ذكر من دليل الشرط انه معدوم على خطر الوجود مبنا على اعتبار المناسبة فيعتبر لا
لا يفاد الاثبات والطلاق في فصل النكاح لم يكن ثابتا فلا يعتبر الدليل المذكور لاثباته بالحمل على
معنى الشرط والحل في فصل الاعتاق قد كان فيعتبر للتقاية اذ الابقاء اسهل او نقول كلمة مع كور
الشرط والقران ففي قوله مع نكاحك جعل الشرط يقع الطلاق والا فلا يقع بالشك وكذا في قوله
مع عتق مولاك لانه لو جعل للقران زوال الحل ولو جعل الشرط لم يزد بالشك او لانه لو كان الشرط
وقع الطلاق بعد العتق لا وقت الاعتاق ولو كان الاقران يقع وقت الاعتاق وقع الشك وقت
وقت الاعتاق فلا يقع ولا شك في الوقوع بعد فيقع لا محالة يلزم الالغاء لو لم يحمل على معنى الشرط
في قوله مع نكاحك كما ان التصحيح اصل فكذلك الاصل في الطلاق العدم لكونه مبغوضا فتعارض
الاصلان وقال محمد رحمه الله زوجها يملك الرجعة وفي الكافي قال محمد رحمه الله التطليق يقارن
الاعتاق لانه معلول وكذا الطلاق يقارن التطليق لانه معلوله فيكون الطلاق مقارنا للاعتاق فيكون

مقارنا للعتق ضرورة فيكون واقعا على الحرة فيملك الرجعة فان قيل لما اقترن الاعتاق والاعتاق
مصادف للامة كان التطليق مصادفا للامة ضرورة فلا يملك الرجعة قلت لما كان انعقاد المعلق به
سببا عند وجود الشرط كان قوله انت حرة طالق ثنتين وجدا في زمان واحد فيقدم موجب اول جزء
للفظين ضرورة فيصادفها التطليقتان وهي حرة فيملك الرجعة ثم لفظه وفيه نظر لان المعلق
بالشرط لا يحتاج عند نزوله الى زمان يسع فيه التكلم به الا يرى انه لو قال ان لم اطلقك فانت طالق
وقع الطلاق قبيل موته او موتها بساعة لطيفة لا يسع فيه كلمة التطليق فكان اول اللفظين
والاخر لهما سواء ولانه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين ثم دخلت الدار
فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين ثم دخلت تطلق ثلثا فلو كان الاول
قدم ثبوتا اوجب ان لا تطلق الا واحدة فلان الايقاع في انت طالق ثنتين بلفظ العدد على ما مر فـ
هو اولى من انت حرة قوله فتطلق بعد العتق فهذا مشكل لان الطلاق يقارن التطليق لانه علة فكان
مقارنا للعتق فالجواب انه جعل العتق مقارنا للاعتاق مطابقة للجمهور والطلاق متاخرا عن التطليق
اقتفاء للبعض وانما لم يعكس لان الطلاق يحذر لحاجة لا يبقى مبعوضا كذا في الكافي وايضا اختلفت
الامة في التصرفات الشرعية بعضهم اعتبروا العلة والمعلول مقترنين وبعضهم اعتبروهما متعاقبين فمن
جعل التصرفات مقارنة مع حكمها ولم يجعلها متقدمة على الحكم لزم احداث قول ثالث وراء ما
اختلفوا عليه والامة اذا اختلفوا على قولين او اقوال كان اجماعا منهم على ان ما وراءه باطل قوله
ولا وجه الى ما قال اي لا توجيه له اذ لا فرق بين الاعتاق والتطليق حتى يعتبر العتق مقارنا مع الاعتاق
والطلاق متاخرا عن التطليق قوله لما مر من قبل وهو ان بينة الثلث انما صحت لكونها حسا الى اخر ما ذكر
في اول باب ايقاع الطلاق كذا في الشرح قوله بخلاف العدة لانه يوخذ فيها بالاحتياط وهذا مشكل
لما ذكر في الكافي ان الاحتياط انما يجب في العدة اذا احتمل وجوها على السواء لانه ترجح احد الوجوه اذا المرجوح ح
كالمعدوم حيث قال اذا مات زوج ام الولد وسيدها ولم يعلم ما بين موتيهما وكذا لم يعلم ايهما مات اولا
فعليها اربعة اشهر وعشر الا حيضة فيهن وعندهما تستكمل ثلث حيض لان احتمال وجوب العدة
بالاقراء ثابت بان تاخر موت السيد وكان بين موتيهما شهران وخمسة ايام ولنا ان الاحتياط انما
يجب في موضع يحتمل وجوها على السواء لا فيما ترجح احد الوجوه اذ المرجوح كالمعدوم وهنا احد
الوجهين لا يوجب العدة بالاقراء قطعا بان مات السيد اولا وفي وجه انما تجب في حال دون
حال فلو اعتبرنا هذا الوجه في حق ترتب الاحكام لجعلناه معارضا للوجه الاول ولا وجه اليه
لكونه مرجوحا هذا لفظه ولا شك ان وقوع احتمال التطليقين هنا على الحرة احتمال مرجوح لان
لان يزول الطلاق والعتق هنا في زمان واحد سواء اعتبرت العلة والمعلول متقارنين كما هو مذهب
الجمهور او متعاقبين كما هو قول البعض والعتق مصادف للامة فكذا الطلاق اذ لا ثبوت للشيء
في زمان الثبوت بالاجماع بين العقلاء اما الاحتمال ان يقع الاستقرار ولا ثم الطلاق باعتبار ان

ان

انت حرة وجز من انت طالق فيبين فاذا اجتمعا في زمان تقدم موجب اولهما او باعتبار
ان الاعتاق مع العتق منفر فان اختيار المذهب الجمهور والتطليق مع الطلاق يتعاقبان اختيار
المذهب البعض فاسد لما ذكرنا ان المعلق بالشرط لا يحتاج في نزوله الى زمان يسع فيه الكلام
التكلم به كما صرح به الشيخ رحمه الله في مسئلة ان لم اطلقك فانت طالق فماتت المراة وذلك
ان زمان وجود الشرط زمان انعقاد الايجاب دون الكلمة والانعقاد لكونه امرا شرعيا لا يحتاج
في الحقيقة الى زمان وهو الجزء الذي لا يتجزى من الوقت وان من جعل العلة والمعلول متقارنين
لا يفرق بين الاعتاق والتطليق وكذا من جعلهما متعاقبين فجعل الاعتاق مع العتق متقارنين
والتطليق مع الطلاق متعاقبين قول خارج عن القولين فكان على خلاف الاجماع فكان احتمال
وقوع الطلقتين على الحرة مرجوحا والراجح هو وقوعهما على الامة ولا عبرة للمرجوح في مقابلة الراجح
في باب العدة ايضا كما ذكرنا والله اعلم فان قيل ان اريد ان الثلث جنس الطلاق
فمسلم لكن الطلاق هنا مقتضى لا يحتمل ارادة كل الجنس وان اريد انه جنس البينونة ففاسد
ظاهر ان البينونة حكم الطلاق ووصفه فلا يكون الثلث جنسا له اجيب بان باين في قولنا انت
طالق باين صفة مصدر محذوف اي تطليق باين والاسناد مجازي اي باين من وقع عليها والمصدر
المحذوف يحتمل العموم بارادة كل الجنس منه قوله فيكون البدعة وطلاق الشيطان باينا هذا
على رواية الاصل مستقيم لان البائن ليس بشيء على رواية اما على رواية الزيادات ان الواحدة
البائنة لا تكره فينبغي ان لا يتعين البائن بقوله طلاق الشيطان او البدعة قوله اما الرجعي فيحتمل
اي الانتقاض بالرجعة وهو موجبه من الثبوت قوله لان البدعة قد يكون من حيث الايقاع و
جوابه ان البدعة ان كانت من حيث الايقاع في الوقت الا ان ارادة البدعة من حيث البينونة
التي هي وصف الطلاق احق بالارادة من التي تكون باعتبار الوقت الذي هو خارج عنه او نقول
لما احتمل البدعة من حيث الوقت فيكون رجعيا ومن حيث الوصف فيكون باينا فقلنا بكونه
احتياطا قوله فلان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا ثلثا وذلك ان العدد اذا قرن بايقاع
بالكلام كان هو المقصود بالتكلم فلا يعتبر اللفظ بلا ما قبل التكلم به ولانه العدد معتبر لمفهوم
المصدر اذ الواقع به واحدة واذا قرن باثنين او بالثلث يتغير من الواحدة الى الثنتين او الثلث
فكان تغييرا فيتوقف اول الكلام على اخره والوجه الثاني لا يطرد في نحو انت طالق واحدة لان العدد
فيه لا يغير مفهوم المصدر بل يقرر فالمعول عليه هو الوجه الاول قوله وهي مثابة اي من كل وجه
قوله لان الكناية يستدعي سبق المكني عنه قلنا نعم لكن في الذكر لا في الوجوه فصل
في الطلاق قوله وكذا اذا قال انت طالق واحدة وواحدة وواحدة وقعت واحدة وعند
مالك رحمه الله في هذا تطليق ثلثا لان الواو للجمع والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ قلنا نعم لكن
الجمع لم يصح لانها بانت بالاولى ثم فرق بين هذا وبين ما اذا قال انت طالق واحدة ونصفا

حيث تطلق ثنتين وان كانت غير موطوءة بانه لا يعبر عنه واحدة ونصف بعبارة اوجز
اوجز من هذا فان للواحدة ونصفا عبارتين هذا وثنتين الا نصفا غير ان هذا اوجز فكان
اولى ولان ذلك لا يصير معلوما الا بالاستثناء وهذا اثنتان الا نصفا غير ان هذا اوجز فكان
اولان ذلك لا يصير معلوما الا بالاستثناء وهذا معلوم في نفسه فكان اولى اما قوله
واحدة وواحدة فلا لفظ اوجز منه ثنتان **قوله** ولو قال لها اي للمراة موطوءة كانت او غير موطوءة

فصل في تشبيه الطلاق قوله وان كان يقع الاشارة بالمنشورة اي اذا كان العرف هو ان
ان الاشارة يقع بالمنشورة دون المضمومة فلا نوى الاشارة بالمضمومتين تصدق ديانة لا قضاء
لانه خلاف الظاهر اذ الاشارة بالمضمومتين خلاف المعرف وكذا لو نوى الاشارة بالكف لانه
خلاف العرف فيقع واحدة فيما بينه وبين الله تع ولكن القاضي يعتبر الاشارة بالاصابع دون
الكف **قوله** ولنا انه وصفه بما يحتمله **فان قيل** لو كان قوله انت يحتمل للبينونة يصح بنية البينونة
فيه وهو صحيح بالاجماع **قيل** النية تصح في الملفوظ لا في غيره والبينونة صارت ملفوظة فلا يعمل
بينة كمن عليه سجدة السهو اذا سلم يريد به قطع الصلوة لا يعمل بينة بخلاف قوله
انت طالق باين فالبينونة ملفوظة كذا في الشرح وفيه نظر لان البينونة ان كانت
غير ملفوظة فالطلاق ملفوظ وهو محتمل للبينونة فيجب ان يصح بنية ولا يخفى ان هذا
الجواب انما يستقيم ان لو كان شرط النية هو كون المنوي لفظا وليس كذلك بل
الشرط ان يكون ما به النية ملفوظا وهو موجود هنا لان ما به النية هنا الطلاق وهو
ملفوظ فالجواب ان البينونة صفة التطليق لا الطلاق الذي هو صفة المراة لان وصفها
انما هو باعتبار انها تحصل بالطلاق كما يشير به **قوله** ان البينونة قبل الدخول او بعد
العدة تحصل به ولا يخفى انها تحصل بالتطليق لانها صفة المراة لانها لا تصف الا بالبينونة
حتى لو قال ان الطلاق لا يتصل بالمراة في الحال لانعدام زوال الملك بل عمله معلق
على انقضاء العدة فاذا كانت البينونة صفة التطليق بمعنى انه تحصل به لا يصح بنية في
انت طالق اذ التطليق ثابت بالاقتضاء والمقتضى لكونه غير ملفوظ لا يحتمل النية
او نقول ان الشرع علق الابانة في صريح الطلاق اذا لم يتصف بالباين على انقضاء
العدة وهو بنية البينونة قصد بحره فيرد عليه قصده **قوله** يحصل به اي بالتطليق
لانه تاثير للاجل في ثبوت البينونة والفقه ان الطلاق في الاصل يوجب البينونة
في الحال لانه شرع لدفع قيد النكاح وقطعه والاصل ان السبب اذا انعقد
تعجل حكمه لان النصف ورد بالتاجيل الى انقضاء العدة في صريح الطلاق اذا لم يتصف
بالباين فبقي ما عداه على قضية القياس **فصل في الطلاق قبل** **قوله**
وفي المدخول بها يقع ثنتان في الوجوه كلها هذا مشكل في انت طالق واحدة قبل

واحدة لان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود ذلك الغير على ما ذكر محمد رحمه الله في الزيادات
الا يرى الى قوله تع لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي وقوله عليه السلام خللوا اصابعكم قبل
ان تتخللها وجوابه مذكور في اصل اصول الجامع كذا في الفوايد الظهيرية كذا في الشرح لو صحة
انه لو قال انت طالق قبل دخولك طلقت اذ القبلية المطلقة لا يستدعي وجود ما بعدها
قال الله تع فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فالجواب ان القبلية تقتضي وجود ما بعدها
لان السبق من الاضافيات يدل على ما ذكر في البزدوي في قوله تع هو الذي اخرج الذين
كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ان فيه دلالة على تكرار هذه العقوبة
ولا فرق في دلالة السبق بين اول وقبل اذا كان لفظ الاول الا على التكرار يدل عليه
لفظ قبل ايضا غير انه ان امكن اعتبار الوجود تحقيقا يعتبر ذلك والا يلتحق بالوجود التقديري
وقوله تع لنفد البحر قبل ان تنفد معناه والله اعلم لنفد البحر قبل نفاد كلمات الله على تقدير
كونها متناهية قابلة للنفاد والمقصود بيان الكثرة يعني لو كانت كلماته تع متناهية
قابلة للنفاد لكانت في غاية الكثرة بحيث لو كان البحر مدادا له لنفد قبل نفادها فكيف اذا لم
تكن متناهية قابلة للنفاد واما قوله عليه السلام خللوا اصابعكم قبل ان تخللها
نار جهنم فمعناه قبل ان ياتي اوان يتخلل نار جهنم وكذا قوله تع قبل ان نطمس وجوها معناه
والله اعلم قبل ان ياتي اوان طمس الوجوه وفي قولنا انت طالق واحدة قبل يمكن
اعتبار الوجود المحقق في الثانية بالحكم بوقوعها بعد الكلام فلا يكتفي بالوجود المقدر بخلاف
قوله قبل دخولك الدار لان الدخول لا يمكن اعتباره موجودا على التحقيق لانه يحتاج الى
الاختيار فربما لا يتحقق الدخول فاكتفى بالوجود المقدر معناه انت طالق في زمان سابق
على الدخول على تقدير وجوده وكذا قولنا اضرب زيدا قبل مجيء عمرو معناه ضربه في زمان سابق على
مجيئه على تقدير وجود المجيء منه والله اعلم **قوله** لما ان حرف الواو للجمع المطلق فيتعلق
جملة كما اذا نص على الثلث او اخر الشرط يعني ان موجب هذا الكلام الاجتماع والاتحاد
لان الثاني جملة ناقصة لكونها جزاء بلا شرط فتشاركت الاولى فيما تم به الاولى بعينه ومن ضرورة
المشاركة على هذا الوجه ان يتعلق كل طلاق بلا واسطة فكان موجبه الاتحاد والواو المطلق
الجمع اي يتعرض للقران والترتيب ولا يتغير به موجبه وبهذا التقدير يسقط اشكال على ظاهر
لفظ الكتاب الا كونها المطلق الجمع لا يوجب التعلق جملة وانما يوجب اذا كانت للقران
فلا يستقيم قوله فيتعلق جملة وان كونها لمطلق الجمع لو كان يوجب التعلق هنا جملة في
قوله انت طالق وطالق وطالق وليس فليس ووجه السقوط على ما ذكرنا من التقرير
ظاهر لان المعنى ان حرف الواو لمطلق الجمع من غير تعرض للترتيب والقران فيثبت ما هو موجب
كلامه فيتعلقن جملة **قوله** يحتمل القران والترتيب وعلى اعتبار الثاني لا يقع الا واحدة

فلا يقع الزائد بالشك **وفيه بحث** لان المراد مطلق الجمع هو انه لا يعرض فيه القران والترتيب
بل لنفس اجتماع المعطوفة والمعطوف عليه في الحكم وان كان لا يخلو عن احدهما في الخارج الا
ان الشيئين لا يوجدان في الخارج الا بالترتيب او الاجتماع فاذا لم يعتبر في الواو ولا يتحقق الحكم فيهما
بقطع النظر عن الترتيب والقران لزم اجتماع الطلقتين في النسبة الى المراة فكانه قال ان دخلت
الدار فانت ذات تطليقتين ولو قال هكذا وقعت ثنتان عند الدخول فكذا اذا قال انت طالق
وطالق او انت واحدة وواحدة **قوله** ما يصلح جوابا ورد او هو سنة اخرجي اذ هي قوم تقتضي
استبرى تخرجي كذا في الشرح قلت بل سبعة والسابع اغربي صرح به في الكافي **قوله** لثبوت
الطلاق بناء على زوال الوصلة ويشكل بما قال طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي حيث تطلق
رجعية ولغى وصف البينونة فلو كان بثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة وجب ان لا يثبت
فيما لا يزول الوصلة كما في هذه المسئلة وجوابه انه روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه ان قال
طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي لم يقع شيء قلنا ان يمنع **فصل في الاختيار قوله** ولانه
تمليك الفعل منها اذ لا يملك منها من ذلك وهذا امارة المالكية ولان المتصرف عن استعانة نة
عامل لغيره وهي في رفع القيد عاملة لنفسها لا لغيرها فكان تمليكا لا توكيلا **واعترض** بما اذا و
كل الدائن مديونه بابراء ذمته عن الدين حيث يكون وكيلا حتى يصح الرجوع ولا يقتصر
على المجلس مع انه في ابراء القيد عامل ذمته عامل لنفسه واجيب انه في الابراء لا يعمل
لنفسه خاصة بل لرب الدين ايضا فيتحقق ما اوه **وفيه نظر** لامتناع توكيل الكفيل بقبض
الدين عن المكفول عنه من حيث انه في القبض عامل لنفسه مع القبض بانه يعمل لرب الدين
ايضا فيتحقق ما اوه واجاب الشارح من ان الاصل الاشكال في مسئلة توكيل الكفيل بالمنع
فانه ذكر شيخ الاسلام ان المديون لا يصلح وكيلا عن المطالب بابراء نفسه وبان الابراء
تمليك بدليل انه يرتد بالرد فلا يرد نقضا وفيه نظر لان الابراء لو كان تمليكا فالامر بتعيين
بتمليك كيف ولو كان تمليكا لاقتصر على المجلس والامر بخلافه وكلامنا في الامر بالابراء
لا في ابراء نفسه والجيب في السائل بان المديون في الابراء يعمل للدائن لان ثوابه يرجع
الى الطالب لوصوله اليه وفيه نظر لان فيه منفعة قبض الكفيل دينه ايضا يرجع الى الطالب
لوصول حقه بذلك اليه مع ذلك لا يصح توكيله بقبض الدين فالجواب ان التوكيل استعانة و
معنى الاستعانة موجود في التوكيل بالابراء اذ الطالب انما يحتاج الابرا على وجه لا يحتمل
ولا ذلك الا بابراء المديون نفسه بوكالة من الطالب وكذا ابراء المديون نفسه ليس لمستحق
عليه حق ينافي معنى الاستعانة فيكون معينا للغير عاملا له بخلاف الكفيل ايصال الحق
الى الطالب واجب عليه والمرء لا يكون معينا لغيره فيما هو مستحق عليه وهذا هو معنى قولهم
انه عامل لنفسه اي غير لغيره فلا يكون وكيلا وكذا قوله طلقي ليس باستعانة لان تفويض الطلاق

اليها

اليها بتخييرها هو الارفق لها دليل على انه ليس للزوج حاجة الى طلاقها ولهذا لا يعتبر الزوج
فاراد به الاستعانة يستدعي الحاجة وهذا يسقط ايضا بما يرد ان المراة لو وكلت زوجها
بالخلع والطلاق بمال عاملا صح وكان وكيلا حتى لا يقتصر على المجلس وصح رجوعها عنه مع ان
الزوج في الخلع والطلاق بمال عامل لنفسه ووجه السقوط ان الزوج ان كان عاملا
لنفسه فهو معين لها ايضا بتحقيق ما يحتاج هي اليه **قوله** والتمليكات تقتضي جوابا في المجلس
ويشكل بما لو قال لامراته طلقي نفسك ثم حلف ان لا يطلق ثم فعلت المراة حيث لا ينتقل الفعل
بالتفويض اليه فكانه فعل بنفسه بعد الحلف وفي وسعه الامتناع بان يقيم عن المجلس شرطا
كذا ذكر في الكافي في الايمان فلذا التفويض تمليكا لكانت اصلية في الايقاع فلا ينتقل فعلها
الى الزوج وحيث ينتقل كما في الوكالة علم انها نيابة لا مالكة قلت ذكر في الزيادات صاحب المحيط
ان المسئلة ممنوعة ثم قد يقال الكلام موضوع للتنجيز والتمليك يثبت في ضمن التنجيز والاعتبار
للمتضمن ولهذا يتوقت ولو كان للتمليك قصدا لم يتوقف اذ التمليك لا يتوقف فيما اعتبر تخييرا
في حق قبول التاقيت وجب ان يعتبر تخييرا في حق عدم الاقتصار على المجلس اذ التخيير لا يقتصر
عليه كاشتراط الخيار في البيع **قوله** لان ساعات المجلس دليل على مفهوم الكلام اي لا يعتبر
بانفصال الجواب عن التمليك حال المجلس او قصر لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة
وذلك لان قوله جوابا في المجلس يدل على انه لا يعتبر بانفصال الجواب **قوله** بمجرد القيام
اي قيامها وان لم تذهب لانه دليل الاعراض الا ان المجلس يتبدل به لانه لا يتبدل بمجرد القيام
حتى لا يتكرر عليه سجدة التلاوة ثم يشكل بما ذكر في الكافي في باب سجدة التلاوة انه لو باع
وهو قاعد وقام وقبل المشتري صح قبوله فلو كان القيام دليل الاعراض والرد وجب ان
يبطل الايجاب بقيام البائع قبل قبول المشتري وجوابه ان في المسئلة روايتين والرواية الثانية
وهي انه لو باع وهو قاعد فقام قبل القبول بطل الايجاب مذكورة في اول البيوع وهو الاصح
وعليه اكثر المشايخ لان القيام دليل فيبطل به الايجاب كما يبطل بصريح الاعراض اذ الدلالة
تعمل عمل الصريح **قوله** لانه لا يملك الايقاع بهذه اللفظة فلا يملك التفويض مشكل لان هذه اللفظة
وان لم تصلح للتطليق فهي تصلح للتفويض التطليق اليها فلا يلزم من انتفاء ملك الطلاق بها انتفاء لانه
على التفويض **قوله** فهو باطل **قلت** هذا اذا لم يصدقها الزوج انها اختارت نفسها اما اذا
صدقها فانه يقع الطلاق بتصادقهما وان خرج الكلام مجملا كذا في الشاهان وفيه ان قوله لانه
عرف باجماع الصحابة وهي في المفسرة من الجانبين يقتضي ان لا يقع الطلاق في المبهم وان صدقها
الزوج لان المبهم ليس من الفاظ الطلاق اللهم الا ان يعتبر التصادق تفسيرا **قوله** واختيارها
نفسها هو الذي يتجدد مرة ويتعدد اخرى فصار مغايرا لاختيار نفسها وقد يقال كما ان اختيار ما تعنيها
يتجدد مرة ويتعدد اخرى كذلك اختيار ما غير نفسها من التصرفات يتجدد مرة ويتعدد اخرى فلا فرق بين

اخبار النفس بذكر الواحدة وان كان ينقطع بها اخبار الزوج من حيث انه لا يتعدد قوله ونجوز
في الاستقبال فان قلت لا يقول بروايات النحو كلها وهو مشترك بين الحال والاستقبال قلت
احد المعنيين من المشترك بما يترجح بالدلالة والعادة العرفية والشرعية بدلالة على ان صيغة
الصيغة للحال كذا في الشرح قلت قوله بروايات النحو كلها محل نظر لان كتب النحو مشحونة
فان فيه ثلثة اقوال قيل هو مشترك وقيل هو حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وقيل
بالعكس والاصح هو القول الثاني وكذا اختاره المصنف رحمه الله قوله تعذر حمله على الحال
انه ليس حكاية عن حالة قائمة اذ التطليق فعل اللسان دون القلب فاستحال التطليق في
زمان الوعد بخلاف كل واحد منهما فعل اللسان ولذلك قوله اختار لان الاختيار عمل
القلب فيكون المذكور باللسان عبارة عن امر قائم في القلب كقوله اشهد كذا في الكافي ويشكل
بما لو قال ابيعك هذا العبد بالف واراد به الحال فقبل الآخر صح على ما سيجيء التصريح به في الشرح
مع ان البيع كالطلاق كان كل منهما فعل اللسان وجوابه ان مبنى البيع على التراضي وهو عمل القلب
والايجاب والقبول يدلان عليه فصار كلفظ الاختيار قوله لدلالة التكرار قلت سلمنا ان التكرار
يقطع احتمال ارادة اختيار الزوج لكن لا نسلم انه يوجب تعين ارادة اختيار نفسها لاحتمال
ارادة تصرفات اخر يتعدد فيها الاختيار اللهم الا ان لا يكون الجواب محمولا على ما اذا تعين
للاختيار في امر النكاح بدلالة التكرار والله اعلم مراده به لانه محال لكن يحتمل ارادة اختيار الزوج ع
ويحتمل اختيار ارادة نفسها فيتعين الثاني بدلالة التكرار والله اعلم قوله وقالا لا تطلق الا
واحدة يشكل بما اذا قال اختاري واختاري واختاري بالف فقالت اخترت او اخترت
واحدة او بواحدة يقع الثلث بالالف اجماعا وان قالت الاولى او الوسطى فكذلك عندهم لا يقع
شيء لانه فوض اليها اختيار الثلث وقد اختارت واحدة فلا يقع شيء كذا في الكافي والمفوض اليها
في اختاري اختاري اختاري ايضا هو الثلث حتى لو قالت اخترت يقع الثلث فيجب ان لا يقع شيء
اذا قالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة لانه فوض اليها الثلث وقد اختارت واحدة على
اصلهما قوله ان كان لا يفيد من حيث الترتيب يفيد من حيث الافراد فيعتبر فيما يفيد
يشكل بما لو قال لها اختاري اختاري اختاري بالف فقالت اخترت نفسي بالاولى او
الوسطى او الاخيرة يقع واحدة بلا شيء وان اختارت بالثالثة يقع بالف عندهما وهذا انما يتاتى
اذا كان الترتيب معتبرا اذ لو كان المعتبر هو الافراد دون الترتيب لكان التقدير اخترت الواحدة
فيجب ان لا يتعين الثالثة في اخترت الاخيرة ليجب عليه الالف والاولى او الوسطى في اخترت
الاولى او الوسطى حتى يقع بلا شيء قوله لان المجتمع في الملك لا ترتيب فيها اي الطلقات
الثلث قد جمعت في ملكها حتى يقع الثلث جملة باختيارها والمجتمع في مكان لا يليق به
صفة الترتيب فان القوم اذا اجتمعوا في مكان لا يقال هذا اول وهذا آخر وانما يقال هذا

جا

جاء اولا فكذا المجتمع في الملك لا يليق صفة الترتيب فلغى قوله الاولى او الوسطى او الاخيرة
وبقي لها اخترت ولو قالت اخترت وسكتت وقع الثلث فكذا هنا قوله والافراد من
ضرورته وقد يمنع كون الافراد ضروريا لان الاولى نعت الاول وهو اسم للفرد السابق
صرح به الامام فخر الاسلام فكان الافراد والسبق كل منهما مدلول اللفظ ولهذا لو قال من دخل
منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخلت جماعة اولا ودخل فرد واحد ثانيا لم يستحق
النفل احد وانما يستحق النفل اذا دخل فرد واحد ابتداء فعلم ان كلا من الافراد والسبق
معتبر في مفهوم اللفظ وجوابه انا لا نسلم ان الاول اسم للفرد السابق بل هو اسم لمن قام به
هي السابق الا ان التوحد في الموصوف انما ياتي ضرورة يوجد صيغة الصفة لوجوب
المطابقة بين الصفة والموصوف واما ما ذكر الامام فخر الاسلام في فصوله من ان الاول
للفرد السابق ففيه نوع تسامح نعم يشكل بما لو جعل امر امراته بيد صبي او مجنون صح
ويجب ان لا يصح لانه تمليك وسائر التمليكات لا تصح منهما فكذا هذا التمليك لكن التفويض
اليهما وان كان لا يصح باعتبار التمليك يصح باعتبار التعليق لان في التفويض تعليقا
معنى فكانه قال لامراته ان قال لك هذا الصبي او المجنون انت طالق فانت طالق وقد
صح بذلك ثم قال لها ذلك الصبي او المجنون انت طالق تطلق كذا هنا ولا يخفى ان التفويض
الذي هو الاصل المتضمن قوله ولو قالت قد طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة وهي
واحدة يملك الرجعة ومثله في نسخ الجامع الصغير والصواب انه يملك الرجعة وطلقت
بائنة وهكذا ذكر في الجامع الكبير لان الاعتبار لجانب التفويض الا يرى انه لو امر بالرجعة و
طلقت او نوى بطلاق الرجعة وطلقت بائنة او نوى بالبائن وطلقت رجعية وقع ما امر به
الزوج كذا في الكافي وايضا لو قال امرك بيدك فقالت قد طلقت نفسي واحدة او اخترت
نفسي بتطليقة فهي واحدة بائنة ولا فرق بين اختاري وامرك بيدك وجوابه ان الما
مور به مطلق الاختيار منجزا او مضافا الى ما بعد العدة بايقاع الصريح في الحال فلا يكون ن
مخالفة بخلاف ما اذا امر بالرجعي وطلقت بائنة او بالبائن وطلقت رجعية حيث
انه تغير ما فوض اليها اما في الامر بالرجعي فظاهر كذا في الامر بالبائن لانه عبارة عما يوجب
البينونة في الحال فكانت مخالفة في ايقاع الصريح واما اشكال مسئلة الامر باليد فلا يندفع
الا ان يحمل المذكور هنا رواية فيه قوله وكانها اختارت نفسها بعد العدة واعترض
بان المفوض اليها الاختيار الناجز لا المضاف الى ما بعد انقضاء العدة فلا يجوز نفسها فهي
ولو سلم فينبغي ان يجب عليها العدة بعد انقضائها وليس كذلك كذا في الحاشية الحميدية
قوله فان اختارت نفسها فهي واحدة يملك الرجعة فان قيل امرك بيدك او اختاري يفيد
البينونة فلا يجوز صرفها الى غيرها قلنا لما قرنه بالتصريح علم انه يراد به الرجعي كما لو قرن الصريح بالبائن بن

بان قال انت طالق باين كذا في الكافي ويشكل بما قال امرك بيدك فطلقي نفسك فطلقت فهي واحدة
باينة مع انه قرن بالتصريح على وجه التفسير وكذا لو قال امرك بيدك واختاري فطلقي فاختارت
نفسها يقع باينتان مع انه ان قرن الامر باليد والتخيير بالصريح ووجه الفرق ظاهر فصل في
في الامر قوله لكونه تمليكا كالتخيير فان قلت قوله طلقي ايضا تمليك كالتخيير مع ان الاختيار
لا يصلح جوابا له بل يقع لغوا قلت ايقاع الطلاق بلفظ الاختيار عرف بالاجماع وهو فيما اذا
وقع جوابا للتخيير غير ان الامر باليد في معنى التخيير اذ لا فرق بينهما فالحق به ولا كذلك طلقي لانه
تفويض والتفويض بغير التخيير فلا يلحق به ولان الاختيار ليس بتطليق فلا يصلح جوابا
للامر بالتطليق وانما ثبت زوال ملك النكاح ضرورة صحة اختيارها نفسها وفيه نظر لان
قولها يصلح جوابا للتخيير وهذا يقتضي ان لا يصلح جوابا الا ان يقال قوله طلقي امر بالتطليق قصدا
وقولها اخترت تطليق ضمنا فلا يصلح جوابا له لكونه ادنى منه بخلاف قوله اختاري فانه امر بالتطليق
ضمنا وقولها طلقت تطليق قصدي فهو اقوى من الضمني فيصلح جوابا له ثم هنا بحث وذلك
انه لو جعل امر امراته بيد غير عاقل او مجنون صح فلو كان الامر باليد تمليكا وجب ان لا يصح
منهما ساير التمليكات وتحقيق الوجه في ذلك ان التفويض الى الصبي والمجنون ان كان لا يصح
باعتبار التمليك يصح باعتبار التعليق لان في التفويض تعليقا معنى فكانه قال لامراته ان قال
لك هذا الصبي وهذا المجنون انت طالق فانت طالق ولم يوجد بذلك ثم قال ذلك الصبي
او المجنون لها انت طالق تطلق كذا هنا الا انه على المجلس وان كان جوازه باعتبار التعليق
لان هذا التعليق لان هذا التعليق انما كان في ضمن التمليك يقتضي جوابا في المجلس كذا هنا كذا
في الذخيرة وفيه نظر لان التعليق هنا لما كان في ضمن التمليك وجب ان يلغو الغاء التمليك
كما يلغو الافراد الثابت في ضمن الترتيب اذا الغي الترتيب فيما مر من قولها اخترت الاولى
او الوسطى او الاخيرة في جوابه قوله اختاري اختاري اختاري قوله ضرورة ملكها امرها تنتهي الى
ان ملكها امرها لا يتصور الا في البائن فيجب ان يقع البائن فيما اذا قال لها لا يتصور امرك بيدك
في تطليقة او اختاري بتطليقة وقد مر انها واحدة تملك الرجعة قوله فيصير المذكورة في الا
هذا يناقض ما مر من قوله ولو قالت قد طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة يعني في جواب قوله بقاع
اختاري فهي واحدة تملك الرجعة لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فكانها
اختارت نفسها بعد ولو كانت فقالت قد طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة باينة فكان
في المسئلتين روايتين اشار الى وجه احديهما ثمة والى وجه الاخرى هنا قوله اذا ذكر اليوم
بعبارة الفرد لا يتناول الليل وقع في غير موقعه وكان ينبغي ان يذكر عند قوله لم يدخل فيه الليل
وقد يتكلف فيقال اذا ذكر اليوم بلفظ الفرد لا يتناول الليل مع انه ربما يدخل تبعا ولان لا يتناول
اليوم المتوسط وانه لا يدخل تبعا اصلا فيكون دليلا على قوله لم يتناوله قوله ذا الواحدة اي في

قولها

قولها اخترت بواحدة صفة الاختيارة لانه صفة لا بد لها من موصوف وتقديره موصوف يدل
عليه صدر الكلام اولى فمتى كان صدر الكلام اخترت بقدر الاختيارة موصوفها ومتى كان
صدره طلقت بقدر التطليقة وبهذا يسقط ما يقال كيف يتعين الواحدة صفة للاختيارة
مع احتمال ان يكون صفة للتطليقة كما لو قال طلقت بواحدة قوله والامر باليد يحتمل
فيتوقف فان قلت كيف يتوقت وفيه معنى التمليك والتعليق وكلاهما لا يقبلان
التاقيت قلت التمليك فيه معتبر بتمليك المنافع كالاجارة والعارية لا بتمليك الاعيان
والاجارة والعوارى قابلة للتوقيت وان كانت التمليك فكذا ههنا الى هذا اشير
في الشرح وفيه نظر لان التوقيت في الاجارة والعارية لتقدير المنافع التي ملكها فكان بيانا
من باب تمليك المنافع الموقتة المقدرة الا من باب التمليك المنافع الموقتة الموقت وذلك
ظاهر وذكر في الشرح في باب اليمين في الكلام ان اليمين مما يتوقت بدليل انه لو قال انت
طالق ان كلمت فلانا شهرا يتوقت ويقتضي بانقضاء الشهر فعلى هذا الاشكال لان قوله انت
طالق ان كلمت فلانا شهرا من باب تاقيت الشرط الى دون اليمين يعرف بالتامل فالجواب
ان الكلام للتنجيز وانه يتضمن التمليك والتعليق والتاخير يقبل التاقيت كاشتراط الخيار
في البيع فانه لا يصلح الا موقتا قوله وقد يهجم الليل الى اخره وقد يقال هذا يقتضي ان يدخل
الليل عند ذكر اليوم منفردا عن ذكر الغد ايضا وانه لا يدخل الا عند ذكر اليوم والغد
جميعا قوله انه ليس بعلة مستقلة موجبة الثبوت الامر في الليل لانه من الامور النادرة
كما يشعر به قد التي هي للتقليل اذا دخلت على المضارع بل هو موكد لدخوله فيعتبر عند
وجود ما يوجب الدخول وهو تبعية الليل لليوم الاتي بعده ولا تعتبر عند عدمه قوله لانها
لا تملك رد الامر كما لا تملك رد الايقاع اضطربت عبارات الشارحين في توجيه هذا الكلام ففي
النهاية اي ليس لها ان تقول الا اقبل الامر باليد بعد ما قال امرك بيدك فان الامر
فان الامر باليد يثبت لها اذا قال امرك بيدك كما يثبت ايقاع الطلاق عليها اذا قال انت طالق
من غير قبول منها فكان الامر باقيا في الغد بعد كلامه وفيه قلق ظاهر لظهور ان الكلام فيما
اذا اختارت زوجها اليوم لا يكون لها ان تختار نفسها غدا الا في رواية ولا يخفى انه لا يلزم من ثبوت
الامر باليد بلا قبول منها وعدم قولها لا اقبل ان يبقى لها اختيار نفسها غدا بعد اختيار ما زوجها
اليوم على ان الامر باليد لما لم يبطل بقولها لا اقبل وجب ان يكون لها اختيار نفسها اليوم ايضا
وفي بعض الشروح معناه لانها لا تملك رد الامر في الغد باختيار الامر في اليوم كما لا تملك رد الا بقاع
فيما اذا قال طلقي نفسك اليوم ثم لها ان تطلق نفسها غدا وهذا ايضا ضعيف لانها لا تملك
رد الامر في الغد برد الامر في اليوم عين المدعى فلا معنى للتعليل به فكان المقصود به قياس
الامر باليد بالامر بالايقاع بقوله طلقي كانه قال الا في رواية اعتبارا بما لو قال اليوم وغدا فقالت

لا اطلق نفسي اليوم كان لها ان تطلقها غدا كذا هذا ولكن اختيارها الزوج اليوم فيما اذا قال امرك
بيدك اليوم وغدا وقولها لا اطلق نفسي اليوم فيما اذا قال طلقي نفسك اليوم وغدا لا يتماثلان لان اختيارها
زوجها اليوم اختيار لاحد الامرين الذين خيرت بينهما وقولها لا اطلق اليوم ليس بامتثال وهو ظاهر
ولا رد لجواز ان تطلق غدا بل نظير لا اطلق نفسي اليوم هو ان تقول الزوجة بعد قوله امرك بيدك اليوم
وغدا لا اختار نفسي اليوم والظاهر انه لو قالت لا اختار نفسي اليوم فلها ان تختار نفسها غدا **قوله**
والامر باليد ممتد فقال الامر باليد يشتمل على معنيين التعليق والتمليك وكلاهما غير ممتد فكيف يكون الامر
ممتدا وجوابه ما ذكرنا **قوله** يراد به عمل يعرف انه قطع وفي فتاوى سمرقند رجل قال امر امرأتي بيدها
فقالت المرأة اعط كذا ان طلقني فقال الزوج لا ادري ما هذا فقالت ان اجعلت ما اوى بيدي
فقد طلقت نفسي ولا تطلق لانها تكلمت بكلام زايد وهو قولها اعطني كذا ان طلقتني وقولها ان جعلت
امري بيدي فقد قطعت المجلس وفيها ايضا رجل قال لامراته ثلاث تطليقات امرك بيدك فقد قطعت
المجلس وفيها ايضا رجل فقالت لم تطلق بلسانك فهو ليس بيد التمليك وكان لها ان تطلق نفسها
بعد ذلك وفيه نوع نظر لانه يتبدل به المجلس من حيث انه كلام زايد كذا في المحيط والذخيرة **فصل
في المشيئة قوله** وكانت موافقة للتفويض في الاصل الا انها زادت فيه وصفا فيلغو الوصف ويثبت
الاصل وفيه نوع اشكال لما تقدم في الكنايات ان ثبوت الطلاق في انت باين مثلا بناء على زوال
الوصلة فيجب ان لا يثبت هنا لانه لا يزول الوصلة وقد ذكرناه **قوله** الابانة تغاير الطلاق حقيقة
وحكما فكان هذا اعراضا فلا يقع شيء وخرج الامر من يدها لاشتغالها بما لا يعنيها **قوله** لان فيه معنى اليمين
لانه تعليق الطلاق بتطليقها واليمين يحرم وفيه بحث اما اولا فلانه يشكل بما لو قال لها طلقي نفسك ثم حلف
ان لا يطلق وتطلقت نفسها بحكم التفويض ولو كان في التفويض حنث ولو كان في التفويض معنى اليمين لما حنث
كما لو علق طلاقها بدخول الدار ثم حلف ان لا يطلق فدخلت الدار طلقت ولا يحنث الزوج **وجوابه** ان
قوله طلقي ان كان تعليقا للطلاق بتطليقها الا انه تعليق يحتمل البطلان بالقيام من المجلس فكان في
وسع الزوج الامتناع عن تطليقها بان يقيمها عن المجلس وحيث لم يقم وطلقت نفسها بتفويضه
صار كانه طلقها بعد الحلف مختارا بخلاف ساير التعليقات اذ الامتناع عنه ليس في وسعه لف
فتقيد اليمين بلو رآه الى هذا اشير في الكافي في كتاب الايمان ولكن هذا يشكل بما ذكر في الكافي
في فصل المتفرقات من كتاب الاقرار حيث قال مجهولة النسب اقرت بالرق لانسان ولها اولاد من الزوج
وكذبه زوجها صح في حقها دون حقه الا ان يحدث له ولد بعد الاقرار فانه يكون رقيقا عند ابي يوسف
لانه علم برقها وولد الرقيقة رقيق وقال محمد رحمه الله هو حر لانه تزوجها بشرط حرية اولادها منها فلا يبطل حقه
على الطالب هذا الحق فلو طلق واقر قبل مضي شهرين فاربعة والاصل انه متى امكنه تدارك ما خاف فوته
باقرار الغير ولم يتدارك يبطل لان فوات حقه يضاف الى تقصيره فان لم يمكنه التدارك لا يصح الاقرار
في حقه فاذا اقرت بعد شهر امكن الزوج التدارك في شهر بعده فلم يطلق مبطلة حقه واذا اقرت

بعد

بعد شهرين لا يمكنه التدارك وكذا الطلاق والعدة حتى لو طلقها ثنتين ثم اقرت تملك الثالثة ولو اقرت
قبل الطلاق تملك ثنتين فلو مضت من عدتها حيضتان ثم اقرت يملك الرجعة ولو مضت حيضة
ثم اقرت تثبت بحيضتين والاصل امكان التدارك وعدمه ولو قال لها طلقي نفسك ثنتين او قال
لاجنبي طلقها ثنتين ان شئت او قال اذا جاء راس الشهر فانت طالق ثنتين فاقرت لا
الرجعة لان التدارك ليس في يده بخلاف الوكيل بتطليقتين لامكان التدارك بالعزل هذا
كلامه ووجه الاشكال ان القدرة على اقامتها عن المجلس ان كان معتبرا وجب ان لا يكون له
الرجعة في مسئلة الاقرار والا وجب ان لا يحنث بتطليقها نفسها فيما اذا فوض امر الطلاق
اليها ثم حلف ان لا يطلقها ثم طلقت نفسها وايضا لو قال انت طالق ان شئت ثم حلف ان لا يطلق
فشاءت المرأة لا يحنث مع ان التعليق على المشية لكونها تمليكا معنى يقتصر على المجلس ويفيد البطلان
بالاقامة عن المجلس ولو كان الحنث فيما اذا قال طلقي نفسك ثم حلف ان لا يطلق ثم طلقت بالتفويض
باعتبار انه يحتمل البطلان بالاقامة عن المجلس فيما اذا علق الطلاق على مشيتها ثم حلف
ان لا يطلق فشاءت الطلاق لان تعليق الطلاق بالمشية يقبل البطلان بالاقامة عن المجلس
وحيث لم يحنث هنا علم انه لا عبرة للقدرة على اقامتها عن المجلس ايضا لو قال طلقي نفسك متى شئت
ثم حلف ان لا يطلق ثم طلقت نفسها بحكم التفويض حيث انه لا يقدر على ابطال هذا التفويض بالاقامة
عن المجلس لعدم تقيده به وايضا التعليق ربما يبطل بصنيع من المعلق بان قال ان دخلت الدار
فانت طالق فجعل الدار بستانا او نحو ذلك بطل التعليق كما يبطل التفويض بالاقامة فما الفرق بينهما
الا ان يقال ان ابطال التعليق انما يكون بتغير المحل والقدرة مع الحاق الضرر بنفسه لا يعد قدرة
كالقدرة على استعمال الماء بتحمل الغبن الفاحش والله اعلم **واما ثانيا** فلما صرح به بعض المحققين
ان التوكيل بالطلاق تعليق للطلاق بتطليق الوكيل فيجب ان لا يصح الرجوع من التوكيل ايضا لمعنى
التعليق وجوابه سيأتيك في كتاب الوكالة **واما ثالثا** فلان الطلاق يقع بقولها طلقت في جواب
طلقي مقارنا معه ولو كان تعليقا لطلقت بعده كما في ساير التعليقات وجوابه انه ليس بتعليق
محض بل هو تمليك فيه معنى التعليق فلا يصح الرجوع اعتبار المعنى التعليق ويقع الطلاق بقولها
طلقت اعتبار المعنى التمليك عملا بالاعتبارين **واما رابعا** فلان قولها طلقت في جواب طلقي
وامرك بيدك علة لوقوع الطلاق لانها لما صارت مالكة للطلاق صار تطليقها كتطليقه ثم تطليقه
تطليقة علة لوقوع الطلاق فكذا تطليقها والتعليق على العلة باطل حتى لو قال ان طلقتك ثلاثا
فانت طالق ثلاثا كان باطلا وكذا لو قال ان حررتك فانت حر فلا يمكن الا باعتبار الامر باليد ونحوه
تعليقا للطلاق بتطليق المرأة والا يلزم اعتبار تعليق باطل وهو التعليق على العلة واما خامسا
فلان التعليق عبارة عن وجود صورة العلة وتراخي انعقادها علة وصورة العلة هنا لا تصير
موجودة بمجرد التفويض حتى يمكن اعتبار التعليق توضيحه ان المرأة بعد تفويض الزوج

في ملك الطلاق تم الطلاق لا بعينه معلقا على تطليق الزوج فكذا على تطليق المراة **قوله** والملك هو الذي يتصرف عن مشيته **فان قلت** الوكيل ايضا يتصرف عن مشيته **قلنا** نعم ولكن بمعنى انه ليس بلازم عليه ان يفعل وانه غير مضطر فيه والمراد بالمشية في قولنا طلق ان شئت هو المشية بمعنى دوران المصلحة في الفعل والترك اي طالق ان رايت المصلحة فيه ولا يخفى ان المشية بمعنى ان يعمل فيه على حسب مصلحة نفسه لا يكون الا للمالك اذ الوكيل يعمل بمصلحة الامر لا لمصلحة نفسه فمتى علقه على مصلحته علم انه ملكه ولو سلم ان المشية بمعنى عدم اللزوم فالمشية المطلقة لهذا المعنى للمالك لا للوكيل اذ القبول يصير كاللازم على الوكيل بحكم الوعد ويصير كالمضطر فيه **قوله** بخلاف البيع لانه يحتمله **فان قيل** هذا التوكيل بالبيع وانه قابل للتعليق **قلنا** اعتبر التوكيل بالبيع كذا في الشرح وكان مراده والله اعلم ان اعتبار التوكيل بالبيع باصل البيع يقتضي ان لا يتعلق بالشرط اصلا واعتباره بنفسه وساير الوكالات ان يتعلق مطلقا فكذا فقلنا اذا كان معنى الشرط فيه ما مثل ان يقول اذا جاء راس الشهر فانت وكيل في بيع هذا العبد يتعلق به والا فلا وذلك لان الاعتبار بالبيع لا يمنع ما تنبر الشرط القوي المتفق عليه لان جهة الاعتبار ضعيف فلا يمنع شرط قوي المانع قوي اما هو شرط مجتهد فيه فاعتباره بالبيع يصلح مانعا لتاثيره وفي التعليق على المشية معنى الشرط ودليل يثبت به زفر رحمه الله فقلنا لا يتعلق به فلا يشكل عليه ان التوكيل بالبيع لو كان معتبرا باصل البيع وجب ان لا يصح تعليق الوكالة بالبيع اصلا وليس كذلك بالرواية منصوصة بان هذا صحيح هذا غاية ما يمكن في توجيه ما ذكر الشارح **قوله** ولو قال طلقي نفسك ثلاثا واحدة فهي واحدة لانها ملكت ايقاع الثلث فتملك الواحدة ضرورة لان مالك الكل مالك لكل اجزائه هذه المسئلة مذكورة من غير ذكر الخلاف وهو يشكل بما اذا ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا قال اختاري فاختاري بالف فقالت اخترت الاولى او الوسطى لا يقع شي عندنا لانه فوض اليها اختيار الثلث وقد اختارت واحدة فلا يقع شي كذا في الكافي في فصل الامر باليد ووجه الانحلال ظاهر **قوله** ولابي حنيفة رحمه الله الى اخره وحاصله انها لما اشتغلت بمالكة الطلاق فلا يصح ايقاعها الا فيكون رد للتفويض ولما ردته خرج الامر من يدها ولم تبق مالكة الطلاق فلا يصح ايقاعها لا قصدا ولا ضمنا وتقديره ان انها لما انت بالثلث الذي لم يفوض اليها في ضمنه لان ما في ضمن غيره تبع ذلك الغير وجودا وعدما وفي هذا التقدير نظر لوجوه احدها ان ما انت به بما لم يفوض ليس بباطل وانه موقوف على اجازة الزوج والتصرفات الموقوفة منعقدة لكنها ليست بنافذة ليتوقف نفاذها على اجازة المالك حتى لو جمع بين عبده وعبد غيره في البيع ولم تجز صاحبه بيع عبده جاز بيع عبده بحصته من الثمن ولم يكن ذلك تبعا بالحصة ابتداء لدخول عبد غيره في البيع ثم خروجه عنه برد البيع ولما كانت الطلقات الثلاث منعقدة من المراة منها الواحدة التي ملكها الزوج وبقي الاثنين موقوفين على اجازته والثاني ما سنشير اليه بعد ان شاء الله تعالى

بغير ما فوض اليها فقط اعني غيره

والثالث

والثالث انه لو جمع بين امراته وامراتين لغيره وقال هذه الثلاث طوالق طلقت امراته هي وتتوقف طلاق ما سواها على اجازة زوجها مع انه لم يثبت الجملة وقد ثبت ما في ضمنها بناء على ما ذكرنا ان طلاق الكل ينعقد ما في ملكه ويتوقف ما سواه على الاجازة ولا يخفى انه لا فرق بين تطليق ثلاث نسوة احدهن امراته وبين ثلاث تطليقات احدها مملوكة والرابع ان الحكم على الثلث بالايجاب على كل من اجزائه قصدا لا ضمنا حتى يثبت الحكم في كل منها بالعبارة ولو كان الحكم في كل جزء ضمنا لكان الحكم فيه بالاشارة **فان قلت** اذا قال لامراته امرك بيدك ونوى الواحدة والمراة طلقت نفسها ثلثا يقع واحدة عندنا وينبغي ان لا يقع شي لانها اتت بعد ان فوض اليها **قلت** ان الامر باليد يحتمل ارادة الثلث فلا يكون قوله طلقت ابتداء كلام يقينا فلا يحتمل ارادة الثلث فلا يكون قولها طلقت ثلاثا ردا للتفويض حيث لا يدل ذلك عن الاعراض لاحتمال ان وقعت ثلاثا ظنا منها بان الزوج ارادة اذا اراد الواحدة مظنة لا يوقف عليه الا ببيان الزوج فبقيت واحدة مالكة لايقاع الواحدة فيقع في ضمن ايقاع الثلث لانها اتت بمالكته وزيادة بخلاف مسئلتنا فانها متعدية بمخالفة يقينا فيجعل اعراضا وردا التفويض وهي لا يملك الايقاع بعد الرد لا قصدا ولا في ضمن شي اخر فلا يملك الواحدة في ضمن الثلث لانها لم يبق مالكها حين اشتغل بما لم يفوض اليها هذا على التقدير الاول فاما على التقدير الثاني فمشكل وهو الوجه الثاني الذي وعدنا بيانه فتامل **قوله** بخلاف الزوج لانه ينصرف بحكم المدلول يعني انه تملك بالطلاق عن ملك لا عن امر وهو من حيث انه مالك الطلاق يملك ما شاء من العدد الا انه لا ينفذ الا بقدر المحل فامر المحل شرط النفاذ لا شرط الايجاب واذا كان كذلك صح ايجاب الالف فيثبت في ضمنها من الثلث ايضا ويقدر بقدر المحل كذا في الكافي ويشكل بما لو قال لها انت طالق ثلثا وثلثا ان شاء الله وقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله لان ذكر الثاني لغو فنفصل وصار كانه تكلم بكلام اخر كذا ذكر في الكافي في فصل الاستثناء فلو كان الزوج مالكا لما شاء من العدد فكان ايجاب جميع العدد صحيحا اوجب ان يصح ذكر الثلاث الثاني من حيث الايجاب ويكون ايجاب الاستثناء متصلا منصرفا الى الجميع فالاوجه ان يقال ان الزوج ينصرف بحكم الملك وهو مالك للطلقات الثلث فاذا وقع الالف فقد اتى بما ملك وزيادة فيقع ما ملك ويلغو الزيادة ان المراة فانما ينصرف بحكم التفويض وقد ردت التفويض حين استعملت بما لم يفوض اليها ولما بطل التفويض بطل ما ملكت من ايقاع الواحدة فضل ان يملك في ضمن ما لم يفوض اليها وايضا قد مر ان نية الثنتين من طلقي لا يجوز الا ان يكون المراة امة ونية الثلث جائز لانه نية كل الجنس وانما يكون كل الجنس اذا لم يكن في ملك الزوج الا ثلث تطليقات اما اذا كان مملوكة ما شاء من العدد الفا او اكثر لم يكن الثلث في الامة كل الجنس وذلك ظاهر **قوله** ومعنى المسئلة انما قال ومعنى المسئلة مع انه لو قال طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع رجعية لان فيه اختلاف الرواية

وعن ابی حنیفة رضی الله عنه انه قال ابنت نفسی فی جواب فی قوله طلقی نفسک لم یقع شئ ولا اختلاف
فیما اذا امرها بطلاق یملک الرجعة فطلقت بائنة فلا بد وان تفسر بالا اختلاف فیه کذا قیل
لانه اذا قیل طلقی نفسک فقالت طلقت نفسی بائنة یقع رجعیة باتفاق الروایات انما اختلاف
فیما اذا قالت فی جواب طلقی نفسک ابنت نفسی **قوله** وهی انت بالمعلقة فلم یوجد الشرط
فان قلت التعلیق علی شئ لا یتقید بالمجلس الا یری انه لو قال لها اذا طلقتک فانت طالق
واذا لم اطلقک فانت طالق فمات قبل ان یطلق یقع علیها طلاقا لانه لما مات قبل التطلیق طلقت
بالیمین الثانیة وهذا الطلاق یصح شرطا فی الیمین الاولی لانه اوقع بکلام وجد بعد الیمین الاولی
فیحنث فی الیمین جمیعا فیقع طلاقا فکذا فی المنتقی **قلت** التعلیق علی مشیتها تفویض الطلاق الیها
معنی ولهذا یقتصر علی المجلس اقتصار التفویض علیه والتعلیق لا یقتصر علیه فکانه قال طلقی وقال طلقی
لنقد بالمتحر حتی لو قالت فی جوابه طلقت ان شاء فلان لم یصح کذا ههنا وذلک لان المفوض الیها
غیر التطلیق والمعلق بتطلیق فلا یکون جوابا کیف والمقصود من الثلث التعلیق المنع دون الوقوع
والمفوض الیها الایقاع فلا جرم یکون کلاما زائدا فلا یصح ویخرج الامر من یدها لاشتغالها بما لا یعنیها
ولا یقال لو کان هذا التعلیق بمنزلة قوله طلقی وجب ان لا یقع الطلاق علیها بقولها شئت کما لو قال
لها طلقی فقالت شئت ثم حلف ان لا یطلق فشائت المراة لا یحنث فلو کان قوله انت طالق
ان شئت تملیکا بمنزلة قوله طلقی وجب ان یحنث کما لو قال طلقی ثم حلف ان لا یطلقها فطلقت
نفسها یحنث الا ان قوله انت طالق ان شئت تعلیق بصورته وتفویض بمعناه فقلنا یقتصر
علی المجلس ویتقید بالمتحر عملا بالمعنی ولا یحنث اذا قال انت طالق ان شئت ثم حلف ان لا یطلق
ثم شائت المراة الطلاق عملا بالصورة **قوله** لکن الامر صار بیدها ولا یخرج بالشک مشکل لان الامر
ان فی التفویض المضاف الی وقت المشیة لا یصیر الامر بیدها قبل المشیة حتی لا یرتد بردها فعلی هذا
لو کان اذا بمعنی الوقت لم یکن الامر بیدها قبل المشیة ولو کان بمعنی الشرط یثبت فکان مترددا
بین الثبوت وعدمه ولم یکن الامر لها بیقین حتی لا یخرج عنها بالشک فکان المراد بصیرورة الامر
بیدها ما یعم الصیرورة الحقیقیة والحکمیة والتفویض الموقت بوقت المشیة یوجب الثبوت فصار فی یدها قبل
المشیة حکما **قوله** فیلغوا ذکر المکان **فان قلت** لا تلغوا ذکر المکان فی قوله انت طالق حیث
شئت نحو قوله انت طالق شئت فینبغی ان یقع فی الحال کما لو قال انت طالق دخلت الدار **قلنا**
بجعلنا علی الشرط لتاخیر الظرف والشرط لان کلا یفید ضربا من التاخیر فحملا علیه مجازا وجعلها مجازا
عن ان اولی من جعلها مجازا عن اذا ومتی لان ان حرف الشرط بخلاف غیرها وکان المجاز عنه اولی
کذا فی الکافی فعلی هذا لو قال مکان قوله فیلغوا فیجعل مجازا عن الشرط لکان اولی ثم لقائل ان یقول استعارة
لمجازاة ان وان کان راجحا علی استعارة لمجازاة اذا فلیس براجح علی استعارة لمعنی الوقت
لدار بین یستعار بمعنی الشرط فیخرج الامر من یدها بالقیام عن المجلس وان یستعار لمعنی الوقت

فلا یخرج

فلا یخرج وقد صار بیدها بالشک **قوله** لانها یستعملان العدد **فان قلت** ما یستعمل الوقت
فی انت طالق ما لم اطلقک فوقع الشک فی تفویض العدد فلا یثبت بالشک **قلت** هذا معارض
فانا لو عملنا فیه بمعنی الوقت لا یبطل بالقیام ولو عملنا لمعنی العدد یبطل فوقع الشک فی ثبوته
فیما وراء المجلس فلا یثبت ثم رجحنا جانب العدد بان هذا تفویض بمعنی التملیک والتملیک یقتصر
عن المجلس وذلک انما یکون لو کان بمعنی العدد کذا فی الشرح وانه یشکل بانت طالق اذا شئت
فانه لو حمل اذا علی الشرط یقتصر علی المجلس ولا یثبت فیما وراءه وانه حمل علی الوقت لا یقتصر علی المجلس
ویثبت فیما وراءه فینبغی ان لا یقتصر علی المجلس بالشک فان یترجح حمله علی الشرط رعایة للتفویض الذی
یقتضی الاقتصار علی المجلس کما رجح معنی العدد ههنا رعایة لذلک والامر بخلافه وقد مر فالجواب ان کلمة
ما للعموم هی حقیقة وللوقت مجاز الا انها یکون الوقت الا بجعلها مصدریة ثم جعل المصدر ظرفا مجازا
والحقیقة اولی بخلاف اذا فانه مشترک بین والشرط عند ابی حنیفة رضی الله عنه وهو مذهب الکوفیین
علی ما صرح به فی المبسوط والله اعلم **قوله** او بعموم الصفة وهی المشیة حتی لو قال من شئت
کان علی الخلاف **فان قلت** کما ان صفة الفاعلیة عامة فی قولنا من شاء وقد اعتبر عمومها
فی تعمیم النکرة کذلک صفة المفعولیة عامة فی قولنا من شئت فوجب ان یعتبر فی تعمیم النکرة
قلت ان صفة المفعولیة غیر مذکورة وانما یثبت بالضرورة فلا یعتبر فی التعمیم **فان قلت** صفة
الظرفیة فی قولنا والله لا اقربکما الا یوما اقربکما فیه ثابتة بالضرورة وقد اعتبر ثم تعمیم النکرة حتی لا یصیر
مولیا **قلت** انما اعتبرنا تلک الصفة وان کانت ضروریة لانها لو لم یعتبر لم یکن لقوله اقربکما
فیه فائدة اذ فائدة فی هذا الوصف سوی التعمیم اما الصفة فی قولنا من شئت فیفید معنی التعلیق
ویجعل الکلام فی قوة الشرط والجزاء فلا حاجة لنا فیه الی اعتبار الصفة الثابتة بالضرورة فافترقا
فان قلت الیس فی قوله الا یوما اقربکما فیه فائدة التقیید فلا حاجة الی اعتبار العموم **قلت**
التقیید لا یحصل الا باعتبار صفة الظرفیة وجعل الکلام فی تقدیر الا یوما موقعا للقربان فیه ایاکما للقطع
بان الشئ انما یتقید بصفة لا بصفة غیرها وصفة الیوم ههنا هو کونه موقعا القربان فلا بد من اعتبار
هذه الصفة لتقید فائدته وان کانت هذه الصفة مذکورة بالضرورة دون القصد واعتبارها
یستلزم عموم النکرة ضرورة عمومها اما الصفة فی قوله من شئت فیعتبر مذکورة ولا حاجة
الی باعتبارها اذ الوصف المذکور مفید حیث یصیر الکلام به فی قوة الشرط الجزاء فلا حاجة
الی اعتبار ما یستلزم من صفة المفعولیة **باب الایمان فی الطلاق قوله**
اضاف الطلاق الی النکاح ای علقه **قوله** قبل ذلک اثره المنع والحل ولا اثر له فی الحل
قبله لعدم اتصاله به فلا یشترک قیام الملک فیه فی الحال **قوله** والحدیث محمول علی نفی التنجیز لانه فی
لا التطلیق والتعلیق لیس بتطلیق حتی لو حلف لا یطلق فعلق طلاقها لا یحنث قبل وجود الشرط لانه
لم یطلق بعد فعلی هذا لو قال معناه نفی التنجیز لکان اولی فکانه قال محمول بطریق التسلیم **فان قلت**

روى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما انه خطب امراة فابى اولياؤها ان يزوجها فقال ان نكحتها
فهى طالق ثلثا فسئل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح قلت حديث
عبد الله بن عمر غير مشهور ولو ثبت فمعنى قوله ان نكحتها اى وطئتها لان النكاح حقيقة فى الوطى وبهذا
لا يحصل اضافة الطلاق الى الملك عندنا فى المبسوط وفيه نظر لان النكاح اذا اضيف
الى الاجنبية يراد به العقد حتى لو حلف لا ينكح فلانة وهى اجنبية يقع على العقد لا على الوطى
حتى لو زنى بها لا يحنث فكذا اذا قال لها ان نكحتها فهى كذا ينبغى ان يقع على العقد وذلك لان
وطى الاجنبية مهجور شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة على ان الباعث لابن عمر رضى الله عنه على هذا
اليمين هو امتناع اولياءها من ان يزوجوها اياه فكان منصرفا الى التزوج لا الى الوطى وذلك
ظاهر سلمنا ان النكاح فى قوله ان نكحتها بمعنى الوطى لكن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة
والحادثة وان كانت فى تعليق الطلاق فى الاجنبية بغير العقد الموجب للملك فقوله عليه السلام
لا طلاق قبل النكاح عام والعبرة لعموم اللفظ فجعل الحادثة خاصة بعد ان كان اللفظ عاما
يجرى نعم لم يمكن ان يحمل الحديث على ان المنفى قبل النكاح هو التطليق لا التعليق كانه عليه السلام
حين سئل عن التعليق قبل النكاح وهذا تعليق لا تطليق فلا يضرنا قوله لقوله عليه السلام
لا طلاق قبل النكاح اى لا تطليق قبله وتعليق الطلاق بشرط تطليق فى الحال عند الشافعى رحمه الله
حتى يشترط الاهلية عند التعليق لا عند وجود الشرط ولو كان تطليقا عندنا لاشتراط الاهلية
وقت وجود الشرط ولانه لو حلف ان لا يطلق بعد ان علق طلاقها بشرط ثم وجد الشرط لا يحنث
فى يمينه لا يطلق فالتمسك بناء على اصله او نقول قوله لا طلاق نفى لتعليق التطليق او للتعليق
والتنجيز جميعا بدليل ان الحادثة فى التعليق على ما سياتيك ويقال معناه لا تعليق طلاق
قبل النكاح اذ لا فائدة فى نفى التنجيز لانه معلوم ويقال لما انتفى التطليق انتفى التعليق لانه
لا يملك التعليق الا من ملك التطليق الا يرى ان التعليق فى حق الاجنبية لا يصح لانه لا يملك
تطليقها فلا يملك تعليقه قوله والملك متيقن به عنده اى عند الزوج لان التزوج المطلق فى الايمان
والتوكيل يقع على الصحيح والنكاح الصحيح النافذ يوجب الملك قوله والمحمل مأثور عن السلف وقد يقال
تاويل الصحابى والتابعى ليس بحجة والمحمل تاويل فلا يجدى نفعا قوله ليكون اى الاضافة متضمنا عن
ارتكاب الشرط فانه لا يكون مخيفا الا اذا كان الجزاء نازلا وغالب النزول عند وجود الشرط
وان يكون كذلك الا ان يكون الحالف الى ملك او بصفة ولكن هذا انما يستقيم فى الاضافة الى شرط
هو فعل الاختيارى اما التعليق على ما لا يدخل تحت الاختيار من الافعال او غيرها فلا يتصور فيه
معنى الاضافة الى شرط فعل الاختيارى اما التعليق على ما لا يدخل تحت الاختيار من الافعال او غيرها
فلا يتصور فيه ليس بنادر بل اكثر من ان يحصى قوله لان الجزاء لا بد ان يكون ظاهرا يشكل بما
اذا كان الجزاء نادر الوجود عند وقوع الشرط بان مال الجزاء لا ينزل الا اذا كان البيع غير مزيل للتمليك كالبيع

ثان لا التعليق قبل النكاح ح

بشرط

بشرط الخيار وانه نادر لانه من العوارض فعامة البيوع يكون بلا صانع وانه مزيل للملك
فلا ينزل الجزاء فى الاغلب الاعم الا ان البيع لا يزيل الملك كالبيع بشرط الخيار للبائع وبيع الراهن
المرهون بلا اذن من المرتهن او البيع الفاسد قوله لان الحالف ليس بمالك فان قلت
لا بد من ان تزوجتك بتقدير ان اتزوجك ودخلت الدار فانت طالق صيانة عن الالغاء
قلنا فعل اليمين مما يذم به فلا يجوز تصحيح قوله على وجه يؤدى الى مذمته وذلك ان الله تعالى ذم من
هو كثير الحلف فقال تعالى ولا تطع كل حلاف مهين واذا كان مذموما لا يكون السعى فى تصحيحه واجبا
كذا فى الشرح فان قلت نعم ولكن لتصحيح التبرى والطلاق لا لتصحيح التبرى اليمين من حيث
وهو مذموم فلا يسعى فى تصحيحها وبهذا يندفع ما يدل عليه انه لو قال لامراته اذا ولدتما ولدا
فانتما طالقان فالشرط وجوده من احديهما والقياس ان لا ينعقد اليمين لتعذر ان يجتمعا على ولد
واحد مستحيل وجه الاستحسان ان العمل بالكلام متى امكن لا يصار الى الابطال وقد امكن ههنا لان الفعل
قد يضاف الى الشيئين ويراد به احدهما قال الله تعالى نسيا حوتهما والناسى موسى عليه السلام كذا فى الكافى
فقد صح اليمين فى هذه المسئلة بالحمل على الحذف او المجاز فعلم ان كونه مذموما لا ينافى السعى فى تصحيحه
وجوابه يخرج مما ذكرنا لان التقدير ههنا لتصحيح الشرط لا للحلف من حيث هو وهو ظاهر او نقول التصحيح
بحذف المضاف او بالحمل على المجاز تصحيح ظاهر فلا يبعد ان يصار اليه اما التصحيح فيما نحن فيه بحذف
المعطوف وحذف حرف العطف فبعيد جدا خصوصا فيما هو مذموم فلا يصار قوله والفاظ
الشرط لم فان قلت ما يورد ما هو شرط وضعا وهو وارد ما لم يوضع له وكلمة لو يتعلق به الطلاق
ايضا فى قوله انت طالق لو دخلت الدار قلت تركه لانه يعمل عمل الشرط معنى لا لفظا وهذه الالفاظ
تعمل عمله لفظا ومعنى فانها فى مواضع الجزم تجزم وفى غيرها لزم دخول الفاء فى جوابهن كذا فى الشروح
وفيه نظر لما ذكر فى كتب النحو ان اذا ايضا لا تجزم الا فى ضرورة الشعر واذا تصبك خصاصة
فتحمل فالاولى ان يقال كلمة لو فى مثل قولنا انت طالق لو دخلت الدار لا يزيد على معنى ان بوجه
فاكتفى عن ذكره بذكر ان اما هذه الالفاظ ففى كل معنى يزيد على معنى ان فلا يجوز الاكتفاء عنها
وايضا المراد بالفاظ الشرط من الالفاظ الذى وضعت للشرط اى لمعنى التعليق سواء كان خالصا
فى معنى الشرط اولا ولو ليست للتعليق بل للفرض والتقدير الا انه عند تعذر حقيقته يحمل على
الشرط مجازا فليس هو من الفاظ التعليق حتى يذكر ههنا قوله لان الشرط مشتق من العلامة اى
منقول من الشرط الذى بمعنى العلامة قوله وهذه الالفاظ اى سوى كلمة كل مما يليها الاقوال كذا
فى الشرح قوله كلمة كل ايضا مما يليها الافعال حكما من حيث انها تلى الاسم الذى يضاف اليه كل وهى
من ما اضيف اليه شئ واحد فالفعل الذى يلى المضاف اليه كانه يليه فلا حاجة الى الاستثناء
قوله او قال ان كنت تحبينى فانت طالق وهذا مؤول الى قوله ولا يطلع صاحبتها غير ان هذه
المسئلة تفارق الاولى بوجهين احدهما ان تقتصر على المجلس ان اخبرت بذلك فى المجلس وقع والا لا

في غيره لانه اثبت التخيير حيث جعل الامر الى اختيارها ومحبتها وفي مسئلة الحيض لا يقتصر لانه ليس
فيه معنى التمليك بل هي كسائر التعليقات والثاني انها لو كانت كاذبة فيما قالت لا تطلق ديانة في مسئلة
الحيض وتطلق في فصل المحبة لان حقيقة المحبة والبغض مما لا يتوقف عليها من قبل احد لا من قبلها
ولا من قبل غيرها لان القلب بتقلبه لا يستقر على شيء وما لم يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر
مع المشقة واليوم مع الحرث فصار ككل الشرط وهو الاخبار عن المحبة وقد وجد فيتبعه حكمه
واما الحيض فله حقيقة وايام معلومة فيتعلق الحكم به فاذا اخبرت لا يقع فيما بينه وبين الله
تعالى كذا في مبسوط فخر الاسلام وذكر في بعض الفوائد الظهيرية ما يشهد للصحة وهي انه لو قال
انت طالق ان كنت انا احب وهو كاذب في امراته يسعه ان يطاها فيما بينه وبين الله تع
قال شمس الائمة وهذا مشكل لانه ان كان لا يعرف ما في قلبها يعرف ما في قلبه ولكن الطريق
ما قلنا ان ما في قلبه وما في قلبها لا يمكن الوقوف على حقيقته وانما يتعلق الحكم بالسبب الظاهر
وهو الاخبار فيدور الحكم معه وجودا وعدما ويسقط اعتبار المعنى الخفي كذا في الشرح وفي الوجه
الاول بحث لظهور ان تعليق بمحبتها الزوج ليس بتفويض للطلاق اليها الا من حيث انه في المعنى
تعليق للطلاق على الاخبار بالمحبة وانه يتوقف على مشيتها ان شاءت اخبرت بالمحبة
فيطلق والا لا لكان كالتعليق على مشيتها ولكن مثل هذا الاعتبار يتاتى في كل فعل يتوقف
على اختيارها كالدخول والتكلم وغيرهما من الافعال الاختيارية التي يتوقف على مشيتها ولم يعتبر
تعليق الطلاق على الدخول والتكلم تخيير يقتصر على المجلس فكذا تعليقه على محبتها ووجهها وكذا في الوجه
الثاني اذ المحبة مما يقف عليها من ابتلي بها ودعوى انها مما لا يقف عليها صاحبها لان القلب
منقلب لا يستقر على شيء غير مسلم كيف وانها اذا لم يكن الوقوف لاحد تعذر الحكم بالصدق
في الاخبار عنها اذ الحكم بالصدق فرع للوقوف على المخبر عنه لان الصدق عبارة عن مطابقة
الكلام للواقع فاذا لم يعلم بالواقع لم يصح الحكم بالصداقة فلا يكون اخبارها دليلا للصدق
فلا يقام مقامه وايضا انها اذا لم يكن مما يقف عليها احد كان الاخبار عنها والمراة وغيرها
سواء وايضا كون الشيء اخبار الشخص دليل على وجود المخبر عنه في حقه بان يستدل باخباره على وجود
المخبر مما لا معنى له وانما يتصور الاستدلال بخبره على وجود المخبر في حق غيره قوله لانه حال
انقضاء العدة وحال انقضائها حال زوال النكاح والمزيل لا يعمل حال الزوال كذا في الكافي
فانه يشكل بما اذا قال لها انت طالق ثنتين ان مات مولاك فمات المولى والزوج وارثه
وقع الطلاق لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره على ما ذكر ههنا من ان المزيل لا يعمل حالة الزوال
يجب ان لا يقع كما هو قول محمد رحمه الله لان وقت الوقوع ما بعد الموت حال زوال النكاح
فينبغي ان لا يعمل الطلاق حينئذ بل اولى لان الملك يثبت مع الموت لكونه علة للملك والعلة
مع المعلول يقترنان والطلاق يقع بعده لانه شرطه والشرط مع المشروط يتعاقبان فيلزم وقوعه بعد زوال

النكاح

رحمه الله

النكاح والمزيل اذا لم يعمل حالة الزوال فبعده اولى وما ذكر في الكافي وجه قول ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف
من ان سبب الموت الملك بعد الاستغناء فصار حال وقوع الطلاق قبل حالة الملك فلاقاها وهي
منكوحة بهذا اللفظ ففيه بحث لان استغناء المورث بمعنى عدم استغراق التركة بحاجته وان كان
شرطا لثبوت ملك الوارث فالاستغناء لا يلزم ان يكون بعد الموت بل ربما يكون قبله وحده
ومن يثبت الملك للوارث بمجرد الموت فينبغي ان لا يقع الطلاق اذا وجد الاستغناء مع الموت
وانما يقع اذا وجد بعده بان مات والتركة مستغرقة بالدين ثم ابراء الدين عن الدين ولا كلام
فيه انما النزاع فيما اذا مات والتركة غير مستغرقة بحاجته وايضا العدة تنقضي مع الولادة والطلاق
لو وقع بعدها لانها شرطه والمشروط ان لا يتعقب الشرط فلو وقع ههنا لوقع بعد زوال النكاح بالكلية
ولا حال الزوال كما اشار به الشيخ رحمه الله قوله لانه لم يوجد الشرط اي شرط بطلانها لان شرط
بطلانها وجود ما علق وهو الطلاقات المملوكة ههنا ولم يستوفها او وجود ما علق به وهو الشرط
ولم يوجد ايضا او يقال شرط بطلانها زوال الحلية ولم تزل بعد ولو قال المبطل اليمين اما زوال المحل
او وجود الشرط والمحل باق والشرط لم يوجد فكيف يبطل اليمين قوله اي الجزاء طلقات هذا الملك
لح فان قيل اليس انه لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار فانه يعتق
ولو طلقها ثنتين في مسئلتنا ثم عادت اليه بعد اصابة زوج اخر فدخلت الدار تطلق ثلاثا ولو لم يتقيد الجزاء
بذلك لما عتق في المسئلة الاولى لما طلقت ثلاثا ههنا بل وقعت واحدة قلنا العبد بصفة الرق
محل للعتق وبالبيع لم تفت تلك الصفة حتى لو فات بالعتق لم يبق اليمين واذا طلقها ثنتين فالمحل
باق فيبقى اليمين وقد استغنا من جنس ما انعقد عليه اليمين فيتعدى اليه حكم اليمين تبعا وان لم ينعقد
عليها قصدا كذا في الكافي وحاصله ان ما يملك الزوج من الطلقة او الطلقتين بعد اصابة الزوج
الثاني ان كان حادثا وليس مما هو في ملكه عند التعليق ولكنه لما كان حادثا في الحل
الاول الذي كان الملك القائم وقت اليمين باعتبار صار له شبهة القيام في الملك والشبهة في موضع
الاحتياط كالحقيقة قوله لان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار رتب استخراج
غيبوبة الشمس في يوم يصوم على كون اليوم انما يكون بياض النهار ورتب كونه اسما على قرانه بفعل
ممتد وهو الصوم وانه مشكل لظهور ان استيعاب استغراق الصوم جميع اليوم ليس بمعنى على كونه اسما
للبياض النهار بل على تقدير الحرف حتى لو ذكر ما بان قال انت طالق اذا صمت في يوم يطلق
كما شرع في الصوم على ما عرف من الفرق بين ان صمت الدهر فلو كان اشتراط الصوم في جميع اليوم
بناء على كونه للبياض لم يفترق الجواب بين ذكر في وحرفه ثم الصوم لو لم يكن ممتدا لكان اليوم اسما للبياض
ايضا لان الليل ليس بمحل له فيتعين بياض النهار مرادا القرانه بما لم يشرع لا في البياض قوله
لم يقع عندنا وعند مالك يقع لانه لو لم يشاء الله تعالى طلاقها لما اجرى على لسانه كلمة التطليق
قلنا ما اجرى تعليق لا تطليق قوله ففي الفصل المستثنى منه ثنتين معدوم عن ظاهر

للقطع بان المستثنى منه انما هو الثلث دون الثنتين فكانه اراد ان المتكلم من المستثنى منه ثنتان
لكم فيه بالطريق الاولى **باب تطليق المراهوح** **قوله** طلاقا باينا قيد بالباين
وان كان الحكم في الرجعي كذلك ليثبت الحكم في الرجعي كذلك ليثبت الحكم بالطريق الاولى وليترتب
خلاف الشافعي رحمه الله فانه لا يخالفنا في الرجعي **قوله** وان مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث لها
وعند مالك رحمه الله ترث امراة الفار بعد العدة قبل ان يتزوج اخر لقول علي رضي الله عنه
انها ترث ما لم تتزوج ولنا ما روي عن عمر وعايشة رضي الله عنهما ان امراة الفار ترث ما دامت
في العدة والترجيح لنا بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولان ما رواه يحتمل
ما رويناه اي ما لم يتمكن من التزوج والاخذ بالمحكم اولى فلان الارث يعتمد نكاحا من كل وجه
او من وجه وبعد انقضاء العدة لم يوجد احدهما كذا في الكافي وفيه نظر لان جميع الصحابة سواء في امر
الاقتداء لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم الا يرى ان ابا حنيفة رضي الله عنه اخذ
بقول ابن عباس رضي الله عنه وابن عمر رضي الله عنه في ان اصابة الزوج الثاني يهدم ما دون الثلث
ولم ياخذ بقول عمر وعلي رضي الله عنهما في انه لا يهدم **قوله** ولنا ان الزوجية سبب ارثها في مرض موته
والزوج قصد ابطاله فيرد عليه قصده بتاخير عمله الى زمان انقضاء العدة ولهذا اذا كانت الفرقة من
قبلها بان ارتدت في مرضها او قبلت ابن زوجها او اختارت نفسها في مرضها بالبلوغ او العتق ثم ماتت
وهي في العدة ورث الزوج منها **قوله** والزوجان قد يتواضعان الى اخره جواب عما يقال هذه التهمة غير
معتبرة الا يرى انه تقبل شهادته لها ويحل وضع الزكوة فيها ولها انها تتزوج في الحال ولو اعتبرت التهمة شرعا
لاعتبرت في حق التزوج لان الحل والحرمة يوجد فيهما بالاحتياط **قوله** كصاحب الفراش بسبب المرض
اذا قتل اي اذا طلقها في مرضه ثلثا ثم قتل او مات بغير ذلك المرض غير انه لم يصح فلها الارث وقال عيسى
ابن ابان لا ارث لها لان مرض الموت ما يكون سببا للموت ولما مات بسبب اخر دل انه ليس بمرض
الموت فلم يتعلق حقها بماله يومئذ فصار كما لو طلقها في صحته قلنا الموت اتصل بمرضه حيث لم يصح حتى مات
وقد يكون للموت سببان فلم يتبين به ان مرضه لم يكن مرض الموت وان حقها لم يكن ثابتا في ماله وارثها عنه
بالفرار وقد تحقق كذا في الكافي ويشكل بما سياتي في الجنايات ان جز الرقبة يقطع سراية القطع وانه
بمنزلة تخلل البراءة يجب القصاص على الحاز دون قاطع اليد فاذا كان الحز قاطعا سراية الجرح والقطع
يقطع سراية المرض اولى فينبغي ان يجعل حز رقبة المريض قاطعا لسراية المرض كالصحة المتخللة فلا يكون
فارا **قوله** والفعل مما له بد او لا بد له يصير فارا **فان قيل** فينبغي ان لا يكون فارا في التعليق
بالفعل الذي لا بد منه اذا كان التعليق في الصحة لانه يصير مضطرا في مباشرة ذلك الفعل فلا يصير
الفعل ظلما فلا ترث **قلنا** الاضطرار في جانب الفاعل لا يبقي وجوب الضمان كمن اضطر الى اكل مال
الغير او قتل الجمل الصائل او اتلف مال الغير نائما او مخطئا فانه وان لم يوصف فعله بالظلم يضمن
لما ان بقاء عصمة الغير يكفي لوجوب الضمان فكذا هنا كذا في الشرح قلت نعم بقاء العصمة يكفي لوجوب

الضمان

الضمان ولكن ذلك في المباشرة اما السبب فلا يضمن الا بالتعدي والزوج بايقاع الطلاق او مباشرة
الشرط مسبب لابطال حقها لا مباشر لان الطلاق او مباشرة الشرط سبب لابطال حقها لا مباشرة
لان الطلاق او مباشرة الشرط لم يوضع لابطال حق الوارث وانما هو باتفاق الحال فيشترط التعدي
الا يرى الى ما مر في الرضاع ان المراة اذا ارضعت ضرتها الصغيرة حرمتا ويرجع الزوج بنصف
مهر الصغيرة عليها ان تعمدت الفساد والا فلا شيء عليها وان علمت ان الصغيرة امراته لانها
وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر وذلك كالاتلاف لكنها مسببة لان
الارضاع ليس بافساد النكاح وضعا وانما يثبت باتفاق الحال فيشترط التعدي كحفر البير وذلك
بان علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الافساد اما اذا لم تعلم به او علمت لكنها قصدت دفع الجوع
والهلاك دون الافساد لا تكون متعدية لانها مامورة بذلك ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون
متعدية ايضا نظرا الى اعتبار الزوج بمن اضطر الى اكل مال الغير ونحوه باطل لان هذا سبب وذلك
مباشرة والتعدي شرط في التسبيب دون المباشرة **قوله** فله من التعليق الخ بد يعني ان هذا
الفعل غير مبطل لحقها انما المبطل لهذا الفعل بوصف كونه شرطا جاء من قبله حيث علق الطلاق به فلا يعتبر
في دفع الضمان الذي يجب حقا للغير وهذا قول مشايخنا رحمهم الله فان لم يكن له بد من الشرط فله
من اليمين الف بد وتحقيقه ان اصل الفعل مما لا بد منه اما كونه موصوفا بصفة انه شرط فله الف بد
لان هذه الصفة ينفك عن الفعل في الجملة الا انه يثبت له هذا الوصف بتعليق الطلاق به في الصحة
باتفاق الحال فكان فعله في وصف كونه شرطا كفعل له بدون ضرورة تصرفه دفعا للضرر عنها كذا
في الشرح ولا يشتبه عليك ان التعليق بمجيء الشهر في الصحة لا يوجب الفرار اذا وجد الشرط في المرض
مع ان مجيء الشهر ربما ينفك عن وصف كونه شرطا وان هذا الوصف جاء من قبله بتعليق الطلاق
به باتفاق الحال فلو كان الفرار باعتبار ان وصف كونه شرطا جاء من قبله لم يفترق الجواب بين التعليق
بفعله والفعل مما لا بد منه وبينه بفعل غيره او بمجيء الشهر والامر بخلافه **قوله** فله من التعليق الف
بد قلت ان له بدا من التعليق بمجيء الظهر او بفعل الغير مع انه لم يعتبر معتدا هناك اذا وجد التعليق
في الصحة فيعلم انه لا عبرة بالتمكن من الامتناع عن التعليق في صيرورته فانه ابعد ان لم يكن متمكنا
من الامتناع عن الشرط فلا وجه يعرف لقوله فله من التعليق الف بد نعم يتاتى هذا التعليل
فيما اذا قال ان صليت الظهر في مرض موتي او تكلمت اي في مرض موتي في مرض ثم وجد الشرط
فانه بهذا التعليق يصير فارا لان الفعل وان كان يضطر اليه الفاعل فهو لا يضطر الى التعليق على
ذلك الفعل في المرض بحيث علق فقد اختار الطلاق في المرض ولكن فرق في هذه الصورتين بين التعليق
بفعله او بمجيء الشهر وقد فرق المصنف بينهما فالاولى ان يقال انه يكون مضطرا الى الفعل حتى فيه
خاصة فلا يظهر الاضطرار في حقها فيكون هذا الفعل في حقها كفعل له بد منه فيتحقق الفرار وغاية
ما يمكن ان يقال في توجيه ما في الكتاب انه لما علق الطلاق بفعله الذي لا بد منه فعل تعلق وجود

الطلاق بهذا الفعل مع وصف كونه شرطا ثم هذا الوصف حصل باختيار من الزوج لكنه اثر
التعليق الذي هو فعل اختياري من كل وجه والفعل زائد بين الاختيار والاضطرار لانه اختياري
من حيث انه متمكن من فعله فتركه واضطراري من حيث انه يتضرر بتركه دينا كالصلوة او دنيا
كالاكل فصار جانب الاختيار لكونه من وجهين من حيث الوصف مطلقا ومن حيث الذات من وجه
راجحا على جانب الاضطرار لكونه من حيث الذات بوجه فلما ترجح جانب الاختيار الحق بفعل منه
بل بخلاف ما اذا علقت الطلاق لفعلها الذي لا بد له منه فان وصف كونه شرطا بالنسبة
الى المراة اضطراري محض لانه اثر التعليق الذي للاختيار لها فيه اصلا انما هو باختيار الزوج
ليس الاول الفعل اختياري من وجه واضطراري من وجه كما ذكرنا فيرجح في حقها جانب الاضطرار
فاعتبر اضطراريا فعلى هذا قوله فاعل التعليق كناية عن كون التعليق اختياريا من كل وجه
والله اعلم **قوله** كما في الاكراه لا يقال فعل المكره انما يضاف الى الحامل اذا صلح الة له في
ذلك الفعل واكل الطعام والكلام مع الابوين مما لا يصلح المكره الة للحامل فيجب ان يقتصر على
المراة لانا نقول انها ان لم تصلح الة في حق الكلام والاكل فقد تصلح الة له في حق الاتلاف واتحاد الشرط
اتلاف للحق بعد تعلقه وهي في الاتلاف تصلح الة له فيضاف الى الحامل من حيث الاتلاف كما لو اكره بجزه
عن اعتاق عبده فانه يضمن قيمة العبد وقد عرف في الاصول **قوله** وهو الباقي اي الارث هو
الباقي والحرمية لا ينافيه **فان قلت** الارث لا يبقى في حق المطلقة الا بابقاء النكاح وتاخير عمل
الطلاق الى انقضاء العدة على ما مر ولا ابقاء للشيء لا في محله والحرمية تبطل محلية النكاح فلا يمكن
ابقاؤه في غير محله **اجيب** ان الحرمية وان لم تكن محلا لابتداء النكاح وبقائه من كل وجه فهي محل
لبقائه من وجه الا يرى ان الفرقة اذا وقعت بين الزوجين بعد الدخول بها يجب عليها العدة ويبقى النكاح بينهما
في بعض الاحكام كالنفقة والسكنى فجاز ان يبقى فيها النكاح في حق الارث ايضا **قوله** في معنى تعليق
الطلاق بمضي اربعة اشهر الى اخره قلت بل هو في معنى تعليق الطلاق بترك القربان او بترك الفئ اربعة اشهر
لانه في قوة قولنا ان لم اقربك او لم ادن لك فانت طالق فكان ملحقا بتعليق الطلاق بفعل
وايضا لو كان في تعليق الطلاق بمضي الوقت لما قبل الابطال بالفئ اذ التعليقات لا تقبل الابطال
قوله فيكون ملحقا بالتعليق بمجيء الوقت **فان قيل** هو متمكن من ابطال الايلاء في المرض
فاذا لم يبطل صار كانه انشاء الايلاء في المرض قيل نعم لكن لعذر فلم يكن متمكنا كذا في الكافي وفيه بحث
لما مر انه لو علق طلاقها في الصحة بفعل نفسه الذي لا بد له منه كالاكل وكلام الابوين ففعل في المرض
ورثت وكان فارا فقد اعتبر متمكنا من تركه هذا الفعل مع انه لا يتمكن من تركه الا بضرر ديني
ودنياوي وايضا العذر انما يتصور في الفئ بالجماع حيث يلزم فيه الحنث والكفارة اذا كان
الايلاء بالحلف بالله او الجزاء اذا كان بتعليق الطلاق او العتاق بالقربان اما الفئ باللسان
عند العجز عن الجماع فلا يتضمن شيئا من الضرر حيث لا يحنث فيه ولا يلزمه الكفارة او الجزاء

لتعلقه بالجماع فيجب ان يكون فارا فيما اذا آلى في الصحة ثم مرض وعجز عن الجماع فمضت المدة
وهو مريض ثم مات في العدة لانه كان متمكنا من ابطال الايلاء بلا لزوم ضرر به فحيث
لم يبطلها وتركها حتى مضت المدة وطلقت صار كانه طلقها في المرض مختارا فيجب ان يكون
فارا فالاولى ان يقال ان الايلاء لما كان تعليقا للطلاق بمضي اربعة اشهر خالية عن الجماع
والتعليق لا يوجب الفرار الا اذا وجد من الزوج صنع في المرض عبارة بالشرط او التعليق ولم يوجد
شيء منه اذا وجد الايلاء في الصحة وتمت المدة في المرض نعم وجد منه مباشرة الشرط حكما من حيث
انه متمكن من الفئ المانع لتحقق الشرط حكما من حيث لم يف فكانه باشر الشرط ولكن لو باشره حقيقة
لكن فيه شبهة الفرار فحيث باشره حكما كانت الشبهة نازلة والشبهة النازلة غير معتبرة بخلاف ما اذا
علق طلاقها في الصحة لفعله الذي لا بد منه ثم فعل في المرض حيث يوجد منه مباشرة الشرط حقيقة لانه
باشره بالاختيار الا انه ليس باختياره حكما حيث يلحقه الضرر الديني والدنيوي بتركه فكان كالمضطر
اليه فتعارضت الجهتان جهة الحقيقة توجب الفرار وجهة الحكم توجب عدمه فرجحنا الحقيقة
وجعلنا فارا وههنا حيث الحكم يوجب الفرار وجهة الحقيقة توجب عدمه فترجحت الحقيقة
بخلاف ما اذا وكل في الصحة بطلاقها رجلا فطلقها في موضعه حيث يكون فارا لان فعل الوكيل
ينتقل الى الموكل **باب الرجعة** **قوله** كما في اسقاط الخيار فان هذه الافعال يقع دلالة في اسقاط
الخيار لو وقعت هذه الافعال في الحرمة بعد الفسخ والظاهر الاجتناب عنها والثاني ان المقصود
من الوطي الاستيلاد ظاهرا والاستيلاد دليل استيفاء الملك شفقة على الولد ههنا ان لم ينافي
الوجه الاول لان النكاح ههنا باق الى انقضاء العدة انها كانت في الحرمة لان الحرمة بعد انقضاء
يثبت مقتصرا لا مستندا بدليل انها ترث اذا ماتت وهي في العدة فلو استندت الحرمة الى وقت
الطلاق كما صرح المصنف رحمه الله فيما بعد لم ترث حيث يظهر بعد انقضاء العدة انها كانت اعتدت
وكذا الولي من المطلقة الرجعية في العدة تصلح ايلاؤه فلا استند على الطلاق الى وقت وجوده ويثبت
البينونة من ذلك الوقت بعد مضي العدة لم يصلح ايلاؤه ارادة ايلاء ومن البينونة لا تصح فقد يتاتى الوجه
فيصح القياس لاشتراكهما فيه ولكن الوجه الثاني لا يتاتى في الخيار لما عرف ان المقصود من وطي الامة قضاء
الشهوة دون الاستيلاد حتى لو قال احديكما حرة فوطئ احديهما لا يتعين الاخرى للعتق بخلاف
ما اذا قال احديكما طالق فوطئ احديهما يتعين الاخرى للطلاق فيتعين الوجه الاول وهو ليس بمشترك
بينهما فلا يصح الالحاق قوله خصوصا في الحرة يشير الى ان هذه تختص بالنكاح في الامة والحرة جميعا غير
انه في الحرة اظهر منه ولكن دعواه في الامة غير مسلم بحكم ملك اليمين للقطع بان من الامة المنكوحة
رجعية ثم لمسها بشهوة او وطئها لا يتعين انه فعل بحكم ظل النكاح لاحتمال انه ملكها وحولها ثم فعل هذه
الافعال وهذا الاحتمال ليس بادنى من احتمال ان يكون اللمس او النظر بغير شهوة بدون ملك
النكاح بان يكون طبيا او قابلة وقد اعتبر هذا الاحتمال على ما يجيء فهذا اولى قوله ويستحب ان يشهد

على الرجعة وانه يتناول الرجعة بالقول والفعل فيدل على استحباب الاجتهاد على التعليق واللمس
بشهوة متعذرا دا الشهود فلما تقف عليه غيره فيختص بما اذا ادى امكن الاشهاد عليه
قوله وما تلا من قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم محمول عليه اى على الندب الا يرى
انه تعالى قرنها اى الرجعة بالمفارقة حيث قال فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم وهو اى الاشهاد فيها اى فى المفارقة يستحب
بالاجماع فكذا فى الرجعة لاستحالة ان يكون اللفظ شاملا لمعنيين مختلفين **فان قلت**
سيأتيك قبل باب العتق على جعل ان الجمع بين المعنيين جائز باسمين مختلفين وانما
لا يجوز ذلك بسبب واحد فليجز هنا ارادة الوجوب بالنظر الى الامساك والندب بالنظر
الى المفارقة **اجيب** ان الجمع انما يجوز عند اختلاف الجهة اذا مست الحاجة اليه ولا حاجة
هنا اذ لا دليل على ارادة الوجوب بالنظر الى قوله وامسكوهن بل الدليل دل على
خلافه **قوله** كيلا يقع اى الزوج فى المعصية لانها اذا لم تعلم بالرجعة فربما يتزوج بعد العدة
~~فى المعصية لانها اذا لم تعلم بالرجعة~~ فيقع فى المحظور والزوج هو الذى اوقعها فى ذلك فيكون سببا
عاصيا بالتسبب وقيل معناه لئلا تقع المرأة فى المعصية بتزوج زوج اخر **واعترض** بان
فعلها لا يوصف بالمعصية بدون العلم **اجيب** بانه لا امكنها الوقوف على الرجعة بالاخبار
عن الزوج كانت عاصية بتركه **قوله** دل ذلك على سبق الانقضاء لان صحة الاخبار
تقتضى سبق المخبر به بزمان او ازمنة فان كان بازمنة فقد صادفه الرجعة ما بعد الانقضاء
فلا يصح مع انقضاء العدة لان العدة فى حال انقضائها لا تكون موجودة مطلقة وشرط الرجعة
ان تكون فى العدة مطلقة فان قيل ان كان قولها تقتضى سبق الانقضاء فقوله يقتضى سبق
الرجعة ايضا فلا يكون الرجعة فى حال الانقضاء قلنا قوله راجعت انشاء فلا تقتضى سبق
وقولها قد انقضت اخبار فيقتضى سبق الانقضاء ضرورة كذا فى الكافى **قوله** ولو كانت
اى مسئلة الطلاق على الاتفاق وهو الاصح فالطلاق يقع بالاقرار بعد الانقضاء كما لو قال
بعد انقضاء العدة كنت طلقتها فى العدة ويشكل بان المسئلة مفروضة فيما اذا قال لها
طلقتك فقالت مجيبة له قد انقضت عدتى ولا يخفى ان قوله طلقتك انشاء لا اخبار
فلا يكون اقرارا كالطلاق بخلاف قوله كنت طلقتك فى العدة فانه اخبار بقرينة قوله كنت
الا ان يقال قوله طلقتك يحتمل الاخبار فيحمل عليه تعذر كونه انشاء فيصير بمنزلة قوله
كنت طلقتك وانه غير مستقيم ايضا لان قوله طلقتك قد يحمل على الانشاء
لكونه حقيقة شرعية ولا يصح حمله على الاخبار الذى هو حقيقة مهجورة الا عند تعذر حمله
على الانشاء او قيام القرينة الصارفة عنه وليس فى كلام الزوج ما يوجب صرفه عن
الانشاء لا يجب حمله عليه قبل قولها قد انقضت عدتى وبعد الحمل عليه على الاخبار

كيف

كيف ولا دلالة لكلام المرأة المتاخرة عن كلامه على قصد الزوج ما هو ايضا لو حمل
قوله طلقتك على الاخبار لقولها انقضت عدتى بعده لوجب حمله عليه لو قال ذلك بعد
اخبارها عن انقضاء العدة وليس كذلك ثم لا يقال قوله طلقتك وان كان انشاء فهو
يتضمن الاقرار بوقوع الطلاق والاقرار به بعد الانقضاء صحيح لان الاقرار السابق فى ضمن الشئ يبطل
ببطلانه حتى لو اشترى عبدا ثم استحق منه ثم ملك لا يؤمر بالرد الى من كان اشتراه منه وان كان
الاقدام على الاشتراء اقرارا بملك البائع الا انه لما كان اقرارا فى ضمن الشراء وقد بطل الشراء بعد
الاستحقاق بالفسخ فيبطل الاقرار الثابت فى ضمنه ايضا فكذا الاقرار بوقوع الطلاق اذا كان
فى ضمن الانشاء وجب ان يبطل ببطلانه الا يرى انها ان قالت انقضت عدتى ثم قال
الزوج طلقتك كان لغوا ولو كان الاقرار الثابت فى ضمن الانشاء الثابت معتبر
الوقوع الطلاق هنا بحكم وليس كذلك غاية ما يمكن ان يقال قولنا طلقت او راجعت
لم يصر انشاء بمعنى انه نقل من الاخبار الى الانشاء وصار معنى الاخبار مهدرا فيه الا يرى
انهم قالوا بان الطلاق بقولنا انت طالق او طلقتك انما يقع اقتضاء ولو كان معنى الاخبار
مهدرا كان واقعا عبارة لا اقتضاء بل لا معنى للانشاء سوى انه يقع به بعد ان لم يكن
واقعا ولكن طريقه ان يعرض واقعا قبيل التكلم به تصحيحا لمعناه الاخبارى ولما كان باقيا
على الاخبار غير منقول الى الانشاء شرعا كان الطلاق واقعا قبل التكلم به ليترتب عليه
الاخبار بالوقوع وكان قوله طلقتك لمعتدته اخبارا عن طلاق واقع قبل التكلم به وقولها
قد انقضت عدتى بجملة له يدل على انقضائها سابقا عليه واقرب اوقاته وقت قول الزوج
طلقتك فصار الزوج مخبرا عن طلاق واقع قبل انقضاء العدة حال انقضائها عن وقوعه
قبل الانقضاء صح فى حال الانقضاء اولى فاما الرجعة فلا يصح الاخبار عنها بعد انقضاء العدة
فكذا حالة الانقضاء لان حال الانقضاء معتبر بما بعد الانقضاء يظهر ان قياس الرجعة
على الطلاق غير صحيح **قوله** والقول فى العدة قولها فكذا فيما يبتنى عليها ويقال انه
انما يقبل قولها الاخبار العدة لانها امينة فى الاخبار وهذا المعنى معقود فى الرجعة
قوله يبنى عليها على صفة المجهول ففى الصراح بنى وابنى دار المعنى ثم قوله ملك فيما يبتنى
عليها الصريح بابتناء الرجعة على العدة ولا معنى لابتنائها عليها لا دورانها الا انها وجودا وعدما
وليس كذلك فان العدة ربما تجب لا يكون للزوج حق الرجعة كما اذا خلا بها وطلقها ثم قال ان جامعها
فان العدة هناك يجب لمكان الخلوة وليس له حق الرجعة لانكار الوطى فعلى هذا يكون حق الرجعة
يبتنى على الوطى لا على العدة فاذا لم يكن مبتنى عليها لا بد من اعتبار قولها فى العدة اعتبار قولها
فى الرجعة **قوله** بخلاف الوجه الاول حيث لا يعتبر فيه تصديق المولى كما اعتبر ههنا لكنه
لان المولى بالتصديق فى الرجعة مقر بقيام العدة ولا يظهر ملكه مع العدة فلا يعتبر تصديقه اما ههنا

قد ظهر حق المولى فى ملك المتعة فيعتبر تكذيبه ولا يقبل قولها فى ابطال ملكه وبهذا يخرج الجواب عن فصل
الاقرار عليها بالنكاح لانه اقرار وقت ظهور ملكه فيصح قوله ولا يظهر ملكه مع العدة ويقال الكلام بعد
انقضاء العدة وملكه يظهر بعدها فكان اقرارا فى حق نفسه قوله او بلزوم حكم من احكام الطاهرات
بمضى وقت الصلوة فان قيل القراءة بالتشديد يقتضى ان لا يظهر بخروج وقت الصلوة لانها محمولة
على ما اذا كانت ايامها دون العشرة وقد حرم القربان الى غاية الاغتسال قلت انما يحل القربان بالاغتسال
لانه من احكام الطاهرات ومضى وقت الصلوة كذلك فيتعدى الحكم اليه كذا فى الكافى قلت تعديه
الحكم اليه ان كان بالقياس فعلم نص الشيخ فيما بعد ان اشتراط الاغتسال ثبت بخلاف القياس بالنص
لان القياس ان لا يعتبر بتوهم العود لانه موهوم فلا يعارض الانقطاع المحقق وما ثبت بخلاف القياس
لا يحتمل المقايسة وان كان بالدلالة فالمعنى الذى هو مناط الحكم فى الدلالة يجب ان يكون بحيث يستوى
فى فهمه الفقيه واللغوى ولا شك ان المعنى الذى شرع الاغتسال لاجله وهو تاكيد الطهارة الحكمية التى هى الانقطاع
بجريان احكام الطاهرات عليها فيما لا يعلمه كثير من الفقهاء فما ظنك بغير العارف بمعانى النص قوله
بخلاف ما اذا كانت كتابية لانه لا يتوقع فى حقها امارة زايدة فاكتفى بالانقطاع وقد يقال النص على
قراءة التشديد المجهولة على ما اذا كانت ايامها دون العشرة يتناوله باطلاقه المسلمة والكتابية وتقييد
المطلق من الكتاب بالراى باطل وما ذكر فى الكافى من ان النص لا يتناول الكتابية لان الكفار لا يخاطبون
بالشرايع عندنا فمشكل لان قوله تع ولا تقربوهن خطاب للازواج دون الزوجات والكلام
فيما اذا كانت الكتابية تحت مسلم ولو سلم بناء على ان الزوج لما منع عن القربان صارت المراة
ممنوعة عن التمكين فالكفار انما لا يخاطبون بالعبادات فاما الحرمات والعقوبات والمعاملات
فهم يخاطبون بها الا ان يجاب بان الكفار لا يخاطبون بالحرمات عند البعض فكان النص فى تناول
الكتابية ظنيا لان ادنى مراتب الاختلاف ايراث الشبهة فجاز تقييده بالمسلمة واخراج الكتابية بالراى
والله اعلم قوله لان التيمم طهارة مطلقة الى قوله ولهذا انه ملوث غير مطهر وانما اعتبر طهارة
ضرورة ان لا يتضاعف الواجبات اعتبر التيمم هنا عند محمد رحمه الله طهارة مطلقة وعندهما ضرورة
وعكس فى مسئلة امامة المتيمم للمتوضئ فجعله طهارة مطلقة عندهما ضرورة عند محمد رحمه الله حيث قال
وقال محمد لا يجوز لانها طهارة ضرورية والطهارة بالماء اصلية الى ان قال ولهما ان الطهارة مطلقة
وحكمه قد مر فى كتاب الصلوة فعليك به نعم لقائل ان يقول لو لم يكن التيمم مطهرا عند فقد الماء لسقطت
الواجبات عند تضاعفها دفعا للحرج وما تضاعفت كما هى تسقط عند استيعاب الاغماء والجنون
ودخولها فى حكم التكرار ملبوس التضاعف ههنا على طهارته وطهارته مبنية على التضاعف لذلك
دور ثم هنا بحث اخر ادور فلان طهارة المتيمم لو كانت تكيف المكلف من اداء الصلوة الواجبات
كيلا يتضاعف الوجوب ان لا يظهر فى غيرها اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فيجب ان لا يظهر فى انقطاع
الرجعة وقربان الزوج واما ثالثا فلان هذه الطهارة لما ان يظهر فى حق الرجعة الا بعد الفراغ من الصلوة

او الشروع

او الشروع فيها وجب ان لا يظهر فى حق القربان ايضا بعد الصلوة شروعا فيها او وقوع الفراغ عنها
والا فلا فارق واما ثالثا فلان القياس ان ينقطع الحيض فيما دون العشرة كما انقطع الدم
او الحكم ينتهى بانتهاء علته ولكن الشارع شرط الاغتسال مع الانقطاع لتاكد جانب الانقطاع ولا وجه
للتاكد سوى ان يتضمن مع الانقطاع الحسى جريان احكام الطهارات عليها ويتحقق بتاكد بلزوم الصلوة اذا
وجدت من الطهارات ولا شك فى جريان احكام الطهارات عليها بمجرد التيمم عند فقد الماء حيث
يصح اداء الصلوة ودخول المسجد وقراءة القرآن ومس المصحف وهذه من احكام الطهارات واما
فلان الرجعة مما يحتاط فيها المتيمم عند انقطاع الدم فيما دون العشرة ان لم يخرج عن الحيض قبل الصلوة
فلا اقل من شبهة الخروج واما الشبهة فيما يحتاط فيه كالحقيقة فيجب ان لا يصح الرجعة احتياطا قوله
والقياس فى العضو الكامل الى اخره يعنى ان اعتبر غسل الاكثر كغسل الكل وجب ان لا تبقى الرجعة فى
العضو الكامل ايضا لكن لا يبقى فيما دونه وان اعتبر ان الجنابة لا تتجزى وانها لا تزول الا بغسل جميع
اجزاء البدن فالقياس ان تبقى الرجعة فيما دون العضو ايضا كما يبقى فى العضو الكامل قوله
لان فى فرضيته اختلافا قلت لا تاثير للاختلاف فى كونها بمنزلة العضو الامر حيث ان الاثام فى
المجتهد فيه اقل فيكون مما يغفل عنه كما فى دون العضو قوله فبطل زعمه بتكذيب الشرع ولقائل
ان يقول ربما يوجد المراد بزعمه وان نفسا بكذبه ذكره فى الكافى الايمان حيث قال لو قال لعبده
ان كان مرتدا قد دخل الدار امس ثم قال امراته طالق ان لم يكن دخل الدار امس وقع الطلاق
والعتق لانه نكل بيمين اقر بشرط الحنث فى الاخرى وهذا لان اليمين بالتكليف فاذا قيل ان زيدا
دخل الدار فانكر دخوله وحلف بعتقه ان كان دخل عاد الى انه دخلها واكد ذلك بحلفه بالطلاق
فصار باليمين الاولى مقرا بشرط الحنث فى اليمين وباليمين الثانية مقرا بشرط الحنث فالاولى والمراد هو اخذ
بزعمه وان نفسا بكذب احدهما بهذا كلامه وذلك تصريح بان التيقن بالكذب لا ينافى الاخذ بزعم الشخص
والرجعة حقه فحيث قال لم اجامعها نفذ اقراره بانه لا حق له فى الرجعة فوجب ان يؤخذ وان ظهر كذبه
بحكم الشرع وجوابه ان التيقن بالكذب ان كان لا يمنع العمل بزعمه فتكذيب نفسه او تكذيب الشرع
القايم مقام تكذيب نفسه لعموم ولاية الشرع مانع عنه لانه رجوع والرجوع يبطل الاقرار فى حقه
فيكون الفرق فى المسئلتين ظاهرا قوله والرجعة حقه قلت العدة ايضا تجب حقا للزوج حيث
تجب لصيانة مائه عن الاختلاط ولئلا ينقطع حقه برة ولا يحصل فى فراشه غيرها يعتبر الا يرى انه
لا تجب العدة على امراة الحربى لعدم احترام حقه والتحاقه بالجمادات فكما ان يعتبر قوله اجامعها فى
اسقاط الرجعة وجب ان يعتبر فى اسقاط العدة وايضا الرجعة تبتنى على العدة بناء على ان الطلاق
الصريح لا يعمل فى انقطاع النكاح حق الاستدامة للزوج لقوله تع وبعولتهن احق بردهن فمتى وجبت
العدة ثبت ان حق الرجعة خالص الشرع فلا يملك اسقاطه وهى العدة فى صريح الطلاق او
العدة وهى تستلزم بقاء النكاح فى الصريح من الطلاق لاجماعهم على انه لا يعمل فى العدة وبقاء النكاح يستلزم

حق الاستدامة وبعبارة اخرى ان قوله لم اجامعها بعد صحة الخلوة التي هي دخول حكما لا يحتمل الا نفي حقيقة
الجماع وانتفاؤه حقيقة لا ينافي حق الرجعة بعد ما كان موجودا حكما اذ حق الرجعة لان تأكد
المهر المسمى يبتني على تسليم المبدل على القبض وقد يقال بان الشارع اوجب العدة بالخلوة والحكم بوجوب
المهر لم يكن حكما بالقبض واستيفاء منافع البضع بالوطئ فالحكم بوجوب العدة التي يطلب بها تعرف
براءة الرحم من ماء الزوج حكم به لان توهم الشغل انما يتصور بالوطئ وما يقال في جوابه ان العدة تجب
احتياطا ولا يغني من الحق شيئا اذ لا معنى للاحتياط سواء جعل الخلوة دخولا في حقه ولما كان ايجابها
احتياطا مستلزما للحكم بالدخول كان تكذيبا له في قوله ان اجامعها ولان النسب يثبت احتياطا
مع ان الحكم به اعتبر تكذيبا وكذا العدة لا ينافي كلا منهما على الوطئ قوله يبتني على التسليم لا على
القبض قلنا التخلية انما تعتبر تسليما في المعاوضات التي وجب التسليم فيها اقامة لها مقام القبض
لانها ممكنة قوله فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة اما اذا ولدت لاكثر من سنتين
فلان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فيكون من زوجها اذ لا يظن بها ارتكاب الزنا فكان رجعة
ضرورة واما اذا ولدت لاقل من سنتين فلان العلوق حادث والحوادث تضاف الى اقرب الزمان
اذا امكن اذا تخلل بين الولادتين ستة اشهر فصاعدا كذا في الكافي ويشكل عليه ان المطلقة الرجعية
اذا ولدت لاقل من سنتين بيوم لا يكون رجعة لاحتمال ان يكون العلوق قبل الطلاق فلا يكون
رجعة فلا يثبت الرجعة فقد امكن ان يضاف العلوق الى اقرب الزمان مع ذلك لم يضف وجوابه
يذكر من بعد فلا يكون رجعة او بعده ثم في الكافي وذكر في فتاوى الدعوى ان المطلقة طلاقا
رجعيا اذا ولدت لاقل من سنتين بيوم لا تكون رجعية لانها تحتمل العلوق بعد الطلاق فكان
رجعة واحتمل العلوق قبل الطلاق فلم يكن رجعة فلا يثبت الرجعة بالشك اما ههنا فقد سقط
اعتبار هذا الاحتمال لانها ولدت ولدين فلو لم نجعل الولد الثاني من علوق حادث
لصار مع الولد الاول بطنا واحدا والاتحاد لا يثبت بالشك اذا كان بين الولادتين
ستة اشهر فصاعدا فصار الولد الثاني من علوق حادث بعد الطلاق فكان رجعة ثم لفظه
وهذا ايضا مشكل لما ذكر في الكافي قبيل باب الرجعة انه لو قال لامرأته اذا ولدت
ولدا فانت طالق ثلثا فولدت ولدا آخر لستة اشهر فصاعدا يثبت نسب الولد الثاني
منه وتنقضي به العدة لكنا حكمنا بعلوق الولد الثاني حال وقوع الطلاق وحال وقوعه
الزوجية قائمة وهذا لانه يحتمل انه وطئها قبل ولادة الولد الاول ولم يصل الماء الى رحمها
لانسداد فم الرحم فاذا وضعت الحمل انفتح فم الرحم فوصل الماء اليه فعلق الولد الثاني
قبل وقوع الثلاث لان تلك الحال حال نزول الثلاث والشيء في حال نزوله
غير نازل فيثبت النسب احتياطا فيتعلق انقضاء العدة بوضع الحمل ولا يجب العقر
لانا جعلناه معلقا حال قيام النكاح هذا لفظه وبه يظهر انه

لا يلزمه اتحاد البطن على تقدير ان لم يجعل الولد الثاني من علوق حادث في العدة لاحتمال علوق
الثاني حال نزول الطلاق كما في هذه المسئلة فلا يصير مراجعا بالشك وايضا كما لا يثبت الرجعية
بالشك ايضا والجواب عن الاول ان مثل ذلك الاعتبار بعيد جدا فيعتبر لاثبات النسب
الذي مبناه على الاحتياط ولم يوجه بعيد الا بابطال ما هو الظاهر من الانعلاق الثاني
الثاني في العدة لكونه اقرب الزمان وكون انعلاقه حال الطلاق او قبله بعيد الظهور ان اتحاد
البطن وانعلاق الولد الثاني بعده وولادة الاول بوطئ سابق نادر فلا يورث الشك ولا يعارض
ما هو الظاهر وهو انعلاقه بوطئ في العدة وبهذا يخرج الجواب عما اذا ولدت المطلقة الرجعية
لاقل من سنتين لان الانعلاق بوطئ قبل الطلاق مما لا يستبعد فيورث الشك في الرجعية
فلا يثبت وكذا يخرج الجواب عن الشبهة الثانية اذ الشك على هذا التحقيق يثبت في الاتحاد
لان احتمال الانعلاق بانعلاقه بوطئ في العدة اقوى ولا يثبت الشك في الرجعة لان احتمال
الانعلاق قبل الولادة او بعدها حال الطلاق بعيد فلا يعارض الظاهر فلا يثبت الشك في الرجعة
والله اعلم قوله لما بينا انه يجعل العلوق لوطئ حادث في العدة يشكل بما ان انه اذا قال لها
اذا ولدت ولدا فانت طالق ثلثا فولدت ولدا ثم ولدت اخر لستة اشهر فصاعدا يثبت نسب
الولد الثاني منه ايضا وتنقضي به العدة وعلى ما ذكرنا ههنا يجب ان يجعل الثاني من علوق
حادث في العدة لاختلاف البطن فلا يثبت به نسب الثاني ولا ينقضي به العدة وجوابه
يخرج مما ذكرنا فليتامل قوله وقال زفر له ذلك اي المسافرة لقيام النكاح ولهذا له ان
يغشاها اي وطئها عندنا فجاز له المسافرة بها كما قبل الطلاق ولان المسافرة بها رجعة لان
اخراجها منهي عنه ولا ينكشف هذه الحرمة الا بالرجعة فيكون المسافرة رجعة وصار هذا
كالدخول في النكاح الموقوف ولنا قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن الاية نزلت في
الطلاق الرجعي وما ذكر من التعليل مخالفا للنص فيكون مردودا وقوله المسافرة دلالة
الرجعة قلنا كلامنا فيمن يتادى بلسان فصيح ان لا اراجعها ولا عبرة للدلالة مع قيام الصريح بخلافها
لان قوله تعالى لا تخرجوهن لما كان لفظا مخاطبا للازواج عن الاخراج لزم ان لا يكون الاخراج
رجعة اذ الاخراج منهي عنه والرجعة مندوب اليه وهما على طرف نقيض كذا ذكر في الكافي ولقائل
بان عمل الدلالة في اثبات الرجعة وانشائها وقوله ان لا اراجعها ليس بصريح فيما يمنع انشائها
على ما لا يخفى فلا معارضة بينه وبين الدلالة وبان الوطئ حالة الحيض منهي عنه مع ذلك يثبت الرجعة
المندوبة وجوابه ان الوطئ في حالة الحيض حرام لغيره فكان مباحا لذاته فيصلح رجعة لان الرجعة
يثبت بالوطئ من حيث هو وهو من حيث هو مباح تصلح رجعة بخلاف الخروج فافترقا قوله
فيتبين ان المبطل عمله من وقت وجوده مشكل لما عرف ان المطلقة الرجعية ترث اذا مات
الزوج وهي في العدة وانه دليل ظاهر على عمل المبطل يقتصر على وقت انقضاء العدة اذ لو استند عمله الى

وقت وجوده ظهر انها كانت اجنبية عند موت الزوج فلم ترث وكذا لو الى من المطلقة الرجعية في العدة
جاز فلو استند عمل الطلاق الى وقت وجوده لم يصح الايلاء من المبتوتة لا يجوز وكذا اذا مات
الزوج وهي في العدة فعدتها التربص اربعة اشهر وعشرا بالاجماع فلو كان عمل الطلاق من وجوده
لكان عدتها التربص ثلث حيض فلم سلم فالاستناد لا يظهر في حق ما مضى انما لا يظهر فيما يستقبل
الا يرى ان التيمم اذا انتقض برؤية الماء ظهر عمل الحدث السابق ولكن لا يظهر في صلوة صلاها وكذا
المسح على الخف اذا انقضت مدته او نزع الخف وله غير نظير قوله ولهذا يجتنب الاقراء من العدة
قلت اجتناب الاقراء مبني على وجود الطلاق لا على عملها في قطع النكاح وايضا ولو كان اختيار
الاقراء مبنيا على ان الطلاق يعمل عمله من وقت وجوده لم يتحول عدتها اذا مات الزوج وهي في
العدة الى عدة الوفاة وانها يتحول اجماعا فعلم ان احتساب الاقراء باعتبار وجود الطلاق
لا باعتبار عملها من وقت وجوده قوله وقال الشافعي رحمه الله يحرمه لان الزوجية زائلة وبهذا
يشكل بان المريض اذا طلق امراته طلاقا رجعيا يرث عند الشافعي رحمه الله فاذا كانت الزوجية زائلة
بالرجعي عنده كما يزول بالباين وجب ان لا يرث كما ان الارث المبتوتة لما تقدم في تعليله ان السبب
هو الزوجية ولا يبقى بالطلاق قوله ولنا انها اي الزوجية قائمة حتى تملك مراجعتها من غير رضاها
ولو كانت الزوجية زائلة لكانت الرجعة اثبات الملك ابتداء ولا يقدر احد على اثبات
النكاح على الاجنبية بلا رضاها فدل ان ملك النكاح باق وبقاء ملك النكاح مطلقا على
بقاء الحل وانما سميته مطلقة بمجاز الوجود السبب الا يرى ان الطلاق بعد الطلاق واقع
ولو كان حكم الطلاق زوال الملك به لم يقع لان المزال لا يزال فدل ان زوال الملك معلق بمضي
العدة قبل الرجعة والمعلق بالشرط عدم قبله كذا في الكافي ويشكل بان الطلاق يقع بعد الباين عندنا
والباين يزيل الملك بالاتفاق فلا يدل وقوع الطلاق بعد الطلاق على بقاء الملك وبان زوال الملك
لو كان معلقا بمضي العدة على ما قبل وجوده وجب ان لا يستند الحكم بعد انقضاء العدة الى وقت الطلاق
كما في سائر التعليقات وقد صرح التصريح بان زوال الملك بعد انقضاء العدة يثبت مستندا الى
وقت الطلاق ويمكن الجواب عن الاول انه الزم على زعم الشافعي رحمه الله فانه قال لا يلحق الباين
صريح وعلل بان الطلاق شرع لازالة ملك النكاح وقد زال الملك بالباين كالخلع والطلاق على
فاذا كان الصريح قاطعا للنكاح كما زعم وجب ان لا يلحق الصريح ايضا كما لا يلحق الباين صريح
ثم قوله حتى يملك مراجعتها لا يصلح دليلا على قيام الزوجية لجواز ان يزول الزوجية والملك
الحاصل بها ولكن كان للزوج حق استرداد ما خرج عن ملكه الا يرى ان المبيع يخرج عن ملك البائع
في البيع الفاسد بالقبض ولكن له ولاية الاسترداد وكذا مال المسلم يخرج عن ملكه باستيلاء الحربي
واحرازهم ثم اذا احرزه المسلمون بدارهم كان المالك القديم احق به لكن قبل القسمة مجانا
وبعد القسمة بالقيمة وله غير نظير فكذا هنا يمكن ان يزول الزوجية عن ملك الزوج بالطلاق

ولكن

ولكن كان له حق الاسترداد بالنص قوله لا انشاء اذ الدليل نافيه اي دليل الرجعة وهو قوله
تعالى وبعولتهن احق بردهن سمى المطلق بعلا وهو اسم للزوج لغة قال تعالى وهذا بعلي شيخا
فدل على بقاء الزوجية وقوله تعالى فامسكوهن بمعروف سمى الرجعة امساكا والامساك عبارة
عن استدامة القائم لا عن اعادة الزائل فكانت استدامة لا انشاء واعادة بمقتضى الدليل فان قيل
قد سمى الله تعالى الرجعة ردا وهو عبارة عن اعادة الزائل قلنا سميناه ردا لانه يرد سبب الزوال
وبعيدها بالرجعة الى الحالة الاولى وارتكاب المجاز في لفظ وهو الرد اولى من ارتكابه في لفظين
اعني لفظ البعل ولفظ الامساك فصل قوله وهو ان يحمل النكاح على الوطي فان قلت كيف يصح
الحمل عليه والموطوءة لا واطئة قلت على الاسناد المجازي لان المراة سبب الوطي واسناد الفعل
الى سببه جائز نحو بني امير المدينة وفيه نظر لان اسناد الفعل الى غير ما له الفعل على المجاز العقلي انما يصح
اذا لم يكن ما له الفعل مذكورا في الكلام الا يرى ان اسناد الفعل المجهول الى غير المفعول به من الملابسات
انما يجوز اذا لم يكن مذكورا في الكلام وذلك لما بني للمفعول به مثل انما يصح اسناده الى غيره عند ادعاء المفعولية
له وجعله مفعولا به بنوع اعتبار فلو ذكر معه المفعول لزم ذكره بعد استيفائه مرة فكذا اسناد الوطي الى المراة
انما يصح اذا اثبات احد الزوجية لها وجعلها زوجا اعتبارا فلو ذكر الزوج معه على المفعولية كان تقدير الكلام
حتى تنكح الزوج زوجا فيؤدي الى اتحاد الفاعل والمفعول في غير افعال القلوب وانه لا يجوز لا يقال بل الفاعل
هو الزوج الادعائي والمفعول الزوج الحقيقي فلا اتحاد لانا نقول مبنى الاستعارة على تناسي التشبيه
والتصريح بالاعادة ينافيه والاعادة على طرح ذكر الادعاء ظاهر فالاولى ان يحمل الكلام عند ارادة
الوطي بالنكاح على القلب اي حتى يطأ الزوج اياها والقلب مقبول عند السكاكي فلا نكتة وعلى
تقدير اشتراطها النكتة ههنا الاشارة الى قباحة امراته بعد الطلقات الثلاث يعني اذا استوى
الطلقات الثلاث فاحتج الى التحليل لا بد لها ان تكشف جلباب الحياء عن نفسها بطلبها
الوطي من الزوج الثاني كانها هي الواطئة وفيه زجر خفي للزوج عن استيفاء عدد الطلقات
الثلاث كانه قيل لا ينبغي له ان يفعل كذلك كيلا يلحقه العار بسببه امراته الى قباحة قوله
ذا العقد استفيد باطلاق اسم الزوج قلت ذكر في المدارك عند قوله ثمانية من الضان اثنين
ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين بهذا كلامه وانه تصريح بان الزوج لا يتعين
اسما للبعل والناكح بل يطلق على كل من يكون معه من جنسه فيكون المراد بالزوج
هنا الذكر الذي هو من جنسها اي من الادميين اي حتى تنكح وتتزوج زوجا اخر من
جنسها فلا يستفاد العقد بذكر والله اعلم قوله ولا خلاف لاحد فيه اي في اشتراط
الدخول سوى سعيد بن المسيب وذكر في فتاوى حسام الدين عمر بن عبد العزيز
البخاري في الحرمة الغليظة الواقعة بسبب الطلقات الثلاث ان اصابة
الزوج الثاني اعلم ان المذهب عند سعد بن سعيد المسيب وسعد بن جبير والشافعي

والاوزاعي ومالك رحمة الله عليهم اجمعين ان المطلقة الثلاث اذا تزوجت بزوج آخر
ثم طلقها قبل الدخول تحل للزوج الاول بمجرد النكاح الثاني تمسكا بقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مطلقا عن قيد الدخول وقال سعيد بن
بن جبير الدخول ليس بشرط والنكاح عبارة عن العقد لقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء وقوله تعالى فانكحوا الايامى منكم فدل على ان النكاح هو العقد فمتى
وجد العقد تحل للزوج الاول بالاجماع الا ان المسئلة مجتهد فيها ومن شرطها ان يكون
القاضي عالما بكون المسئلة مختلفا فيها فالزوج الثاني اذا طلق قبل الدخول بها وتزوج
الاول بها يريد ان يدخل بها ولا تمكنه المرأة بالدخول بعد ذلك يرافع الامر الى القاضي ويسال عن
الطاعة للزوج فقالت ليس بواجب على الطاعة لان الزوج الثاني لم يدخل بي فيقضي القاضي بينهما
بالزوجية فيجعل بالاجماع قال حسام الدين هذه المسئلة تعلم ولا نفتي به وروى الجرجاني
عن ابي يوسف رحمهما الله عن قصة املح صاحب حرم هارون الرشيد وكان لاملح امرأة طلقها
ثلثا بدفعة واحتال حتى حلت المرأة بغير دخول الزوج الثاني فسأل هرون ابا يوسف القاضي
عن قصته وحيلته ولما سمع ابا يوسف عن هذه القصة فاراد ان يعذره ويفرق بينه وبين زوجته
فقال هرون اسئاله كيف احتال فقال ابا يوسف يا املح كيف تحل حتى حل لك تلك المرأة بغير دخول
زوج آخر فقال املح الاصل في الحيل كتاب الله تعالى في قصة ايوب صلوات الله وسلامه عليه خذ
بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث وايضا سمعت عن امام المسلمين مغني البشر ابي حنيفة
رحمه الله اذا طلقت امرأة ثلث تطليقات فللمرأة ان تعالج بالانزال كما يعالج الرجل فاذا فعلت حل
لها الجماع بالزوج الاول لان المراد بالنص في بعض الانزال التلذذ بالانزال فقط باي وجه كان وقد وجد
وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول امتي رحمة فاستحسنه ابو يوسف رحمه الله وعظمه قال
صاحب الكتاب في هذه المسائل حيل كثيرة في الكتب واقتصر وههنا بهذا القدر نقل
عن زبدة الفقه ثم وجه ما ذكر في بعض الاقوال ان المراد بالنص التلذذ بالانزال والله اعلم
ان اجزاء النكاح الذي هو الوطي لغة غير ممكن لاسناده الى المرأة وانها موطوئة لا واطئة
فلا بد وان يحمل على المجاز وهو التلذذ بالانزال ولكنا نقول لما تعذر الحقيقة تزاحم هنا
معنيان مجازيان احدهما التمكين من الوطي والثاني التلذذ بالوطي ولكن تعين
القلب ان حتى يطاء زوجا اخر اياها ولكن تعين القلب بحديث امرأة رفاعة من قوله
عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك ثم ايراد التلذذ
بالانزال باطل بوجوه اما اولا فلان وطي المولى امة لا يحللها التزوج فالتلذذ بالانزال بمعالجتها
باليد ونحوه اولى فبالا يحللها واما ثانيا فلان المقصود من اشتراط الوطي منعهم
ذلك اذ الحق بهم عار والعار انما يلحقهم بوطي الزوج الثاني لا بنفس المعالجة وتلذذها بالانزال فلو اريد

التلذذ

التلذذ بالانزال كان مخالفا لمعنى النص ودلالته فكان باطلا واما ثالثا فلانه لو اكتفى بالتلذذ
لم يكن لاشتراط مضي عدة الزوج الاول وجه اذ التلذذ به ربما يحصل في العدة ايضا وحيث شرط
ذلك علم ان الوطي على الحقيقة فاشترط مضي العدة ليصح نكاح الثاني ووطئها المحلل لها واما رابعا
فلان هذا التاويل بخلاف الحديث المشهور وهو حديث رفاعة فيكون مردودا واما خامسا فلانه
لو اشترط التلذذ الانزال لزم ان لا يحل للاول بمجرد ايلاج الثاني وليس كذلك فانه يحل بمجرد الايلاج
اللهم الا ان يقام الايلاج مقام الانزال كما اقيم مقامه في وجوب الاغتسال واقام الحد على ما عرف
والعجب من ابي يوسف رحمه الله كيف صوب املح في هذه الحيلة التي تخالف دلالة النص والحديث المشهود المشهور
والله اعلم بالصواب قوله والكمال قيد اي الكمال صفة قيد لا يصح بدليل ظني اما الكمال ذاتا
فيجب صرف المطلق اليه كما صرف الرقبة المذكورة في الكفارات الى الكاملة ذاتا بمعنى ان تكون موجودة
من كل وجه ولم يكن هنالك بوجه بان يكون فليته جنس الوصف كالعميا ومقطوع الرجلين قوله
لانه في معنى الوقت فيه وذلك انه لما انكحها ليحل على الزوج الاول بعد جعل حلها للاول غرضا والشيء
ينتهي بانتهاء المقصود منه فكانه عاد الى محام الحل وقال تزوجتك الى ان يخلص للزوج الاول ولو
قال هكذا القيد النكاح فكذا ما هو في معناه وهو نحتك لتخلص على الزوج الاول ولكنا نقول
لا جعله عوضا يوجب اطلاق النكاح عن الوقت اذ المقيد لهذا القيد انما هو النكاح الصحيح ولا صحة
الا على تقدير النكاح عن الوقت اذ لو توقت لفسد فلا يفيد العوض المذكور فيعود على موضعه
بالتبعيض وبالجملة فاشتراط الحل للاول وجعله عوضا للنكاح وان كان يوجب تاقيت النكاح من
الوجه الذي ذكره ابو يوسف فيه يوجب اطلاق النكاح عن الوقت للوجه الذي ذكرنا فلا يثبت
التوقيت بالمعاوضة فيبقى مطلقا عن الوقت فيصح الا انه نكره لما فيه شبهة التاقيت قوله
لانه استعجل ما اخره الشرع قلت انه لم يشترط الا ما هو ثابت بالشرط اذ الحل للزوج الاول يثبت بمجرد
اصابة الثاني شرط ذلك او لم يشترط فليس هذا الشرط استعجالا لما ولاه لما كان مؤخرا الظهور ان الحمل
للاول لا يتاخر عن اصابة الزوج الثاني على تقدير عدم الاشتراط حتى يكون الاشتراط استعجالا لما
اخره الشرع بل الحل يثبت للاول بالنكاح مع الاصابة وان لم يشترط ذلك بخلاف قتل الموت فان القتل
استعجال للموت والميراث لان ظاهر البقاء على تقدير عدم القتل وكان القتل قطعا للحيوة
في الظاهر حيث يترتب عليه القصاص ولا كذا وان كان المقتول بها باجله في الحقيقة لا يقال ان الشرع
اخر حلها للاول الى طلاق الثاني لانها انما تحل للاول بعد طلاق الثاني ومضي عدة فهو بهذا
الاشتراط كما يشترط الطلاق بعد الاصابة فيكون مستعجلا لما اخره الشرع لانا نقول لا نسلم ان الحل
مؤخر الى الطلاق الثاني بالحرمة التي تثبت بالطلاق الثلث يزول بمجرد اصابة الثاني لقوله حتى تذوقي
من عسيلته الحديث والحرمة الثانية بعد الاصابة بحكم انها منكوحة الغير اخرى وهذا كما لو وقع في الخمر
بول ثم تخلل زال نجاسته والثاني نجاسة بول الشاة ولو سلم فليس معنى اشتراط الحل سواء اشترط

ثبوته بالنكاح يشترط الوطي والطلاق ومضي عدة الثاني ولا يخفي ان هذا اشتراط حتى لو لم يشترط لكان
ثابتا ايضا فليس في هذا الشرط انما هو ثابت على تقدير السكوت عنه ايضا فكان وجوده لعدمه
ولم يكن فيه استعجال لما اخر الشرع وذلك ان الاستعجال انما يتحقق اذا قصدت ثبوت الحكم قبل
الوقت الذي عينه الشرع لثبوته وهنا القصد بهذا الشرط الا ثبوت الحل في الوقت الذي عينه الشرع وهو
ما بعد الاصابة او بعد مضي عدة الثاني فلا يكون مستعجلا لو عد ثبوته قبل الاصابة او قبل مضي
عدة الثاني وليس الامر كذلك وايضا الاستعجال لما اخر انما يوجب العقوبة برد مقصوده اذ
استعجله فعله بفعل محظور كقتل المورث اما لو استعجل انما هو غير محظور فذلك يوجب العقوبة
اذ العقوبة يستدعي سبق الذنب واشتراط ما هو حكم العقد ليس بمحظور فلا يكون ذنبا فلا يجب عقوبة
الا ترى انه لو قتل مورثه حدا او في صد الباغي او دفعا عن نفسه اذا قصد مورثه قتله لا يحرم
عن الميراث لانه استعجل الميراث لانه لم يستعجل بفعل محظور وغاية ما يمكن في توجيه الاستعجال
ان النكاح عقد عمر مصالح الدارين ولا ينتظم الانتفاء الازدواج بينهما الى اخر العمر والحل مرتب
على زوال النكاح الثاني وزواله يكون بانتهاء العمر على ما هو الاصل فيكون مؤخرا الى الموت فاذا
حصل غاية النكاح الحل للاول فيه قصد زوال النكاح وثبوت الحل قبل اوانه وذلك استعجال الى اخر الشرع
فيجازي بمنع مقصود وازالة النكاح محظور في نفسه ولكنه ابيح لضرورة الحاجة الى الخلاص عن سوء
المعاشرة فيبقي على الحظر فيما وراها فيكون ازالة ليحلل المرءة عن الزوج الاول محظورا واستعجالا لما
اخر الشرع بالمحظور بسبب لرد المقصود قوله ولهما قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه
محللا وهو المثبت للحل فان قلت قد سبق ان محل هذا الحديث هو ما اذا اشترط التحليل فيكون المراد بالمحلل
وهو شارط الحل لا مثبته فلا يستقيم التمسك قلت المحلل حقيقة هو المثبت للحل والحقيقة لا يعدل
عنه الا بقرينة ولا قرينة هنا اما كونه محمولا على صورة اشتراط التحليل فلا يدل على ان
المراد بالمحلل شارط الحل لجواز ان يكون المراد هو المثبت للحل ويكون اللعن محمولا على صورة اشتراط
التحليل ثم وجه التمسك ان النبي عليه السلام سمى الزوج محللا والمحلل من يثبت الحل فيكون
الزوج الثاني علة لثبوت الحل والمحلل له لا بد خل له في العلية بالاجماع فيكون الزوج الثاني محللا من
حيث هو ولا يتقيد عمله بصورة الطلقات الثلاث فيثبت الحل في اي موضع وجد وفي صورة الطلقة
والطلقتين اذا تزوجت بزوج اخر المحلل وهو الزوج الثاني موجود فيثبت الحل ايضا ومن
ضرورة اثباته حل اخر زوال الحل الاول فاذا زال الحل الاول بمقتضى ثبوت حل اخر يهدم الطلقة
والطلقتين ضرورة فان قلت ضرورة لو كان الحل في صورة الطلقة والطلقتين زيد الزم ان يبطل
اليمين اي تعليق الطلاق بنكاح الزوج الثاني ولا يبطل اتفاقا قلت انما يبطل لان الحل
الثاني يثبت مقارنا بالاول فيجعل كانه باق ولان زوال الحل يثبت بضرورة الحل الثاني فيتقدر بقدر
الضرورة ولا يظهر في حق اليمين ولا يقال فلزم ان لا يظهر زواله في حق الطلقة والطلقتين لا

بل اثبات المقتضي وهو الحل الجديد لان المعني بثبوت الحل الجديد هو ان لا يحرم عليه بثلاث
تطليقات ولو لم يهدم الطلقة لحرمة بتطليقة او بطلقتين فلا يفيد الحل الجديد فايدته ثم
الاستاد شهاب الملة والدين تغمده الله برضوانه ذكر في شرح البزدوي ان في صورة الطلاق الثلاث
ينعدم الحل بالطلقات وفي صورة الطلقة او الطلقتين لا بنكاح الزوج الثاني وضرورتها
محضة ونزول هذه الحرمة بطلاق الزوج ومضي عدته وطي او لم يطا هذا كلامه وفيه بحث
اذ لو كان الزوج الثاني مزيلا للحل لجعلها محضة لزم ان يبطل تعليق الثلث في صورة الطلقة
والطلقتين عند تزوجها بزوج اخر ولا يبطل اجماعا ولان ما ذكره يقتضي ان يهدم الطلقة
والتطليقتان بمجرد نكاح الزوج الثاني وطي او لم يطا والمسئلة بخلافه فان الهدم لا يثبت الا
باصابة الثاني ووطيه فالظاهر ان الاحصان لا يخرجها عن المحلية لانه لا يوجب خللا في المحل
بل في مقاصد النكاح لانها لا تحصل عند اجتماع الزوج عليها فيؤثر في حرمة النكاح عن المحل
كالشرك والارتداد لما كان موجبا للخلل في المقاصد دون المحل اوجب حرمة النكاح لا اخراجها
عن المحلية بخلاف كونها اما ومنكوحة الاب او الابن فانه يوجب الحرمية في المحل فيكون حرمة
لمعني في المحل لا لخلل في المقاصد فيخرج به عن المحلية فالحاصل ان الحرمة متى كانت لخلل في المقاصد
فالمراد هناك لا يخرج عن المحلية ومتى كانت لمعني في المحل لا لخلل في المقاصد فهي هناك تخرج
عن المحلية والمطلقة ثلثا لما حرمت لا لخلل في مقاصد النكاح علم ان الشرع اخرجها عن محلية النكاح
بجعلها كالبهيمة في حقه فان قلت اضافة الحرمة الى ذوات المحصنات بحكم العطف على الامهات
يقتضي خروج المحل عن المحلية لما عرف من المذهب المختار قلت نعم ولكن الشرع رتب الحكم على المشتق
فيكون ماخذ الاشتقاق وهو الاحصان وظاهر ان الاحصان لا يوجب خللا في المحل بوجه وانما
يوجب الخلل في المحل بوجه وانما يوجب الخلل في مقاصد النكاح وكل ما يوجب الخلل في المقاصد
دون المحل لا يخرج المحل عن المحلية فاضطررنا الى الحكم ببقاء المحل لما كان وبالجملة ان اضافة الحرمة
الى العين ان كانت توجب الاخراج عن المحلية ولكن تركناه لترتيبه على وصف لا اثر له في المحل وانما
اثره في المقاصد كالارتداد والشرك فقلنا يبقى المحل ويحرم النكاح كالمرتد والمشرك والله اعلم
قوله وسببها في العدة انشا الله تعالى وهذه الحوالة غير رابحة لانه لم يذكر في العدة ولا في غيره كذا
في الشرح قلت قد وقع من المصنف رحمه الله الحوالة الى غير هذا الكتاب في موضع حيث قال في كتاب
الشركة وقد بيناه في كتاب القضاء والمراد قضاء الجامع الصغير وقال في الشفاعة وقد ذكرنا فيه
القياس والاستحسان والمراد الجامع الصغير لانه لم يذكر هذا الكتاب فلعله اراد هنا بيانها في الجامع
الصغير الا انه يلزمه حينئذ ان يقول وقد بيناه في العدة والله اعلم باب الايلاء قوله
لقوله تعالى للذين يؤلون الخ فان قلت الاية تفسير للعوض الايلاء حتى يكون دليلا على ان
الداخل اذا قال مرضا مولاها قلت المقصود اقامة الدليل على ان مدة الايلاء اربعة اشهر

والاية تدل عليه لانه جعل للمولي تربص اربعة اشهر ولو كانت مدته اقل منه او اكثر لكان له تربص الايلاء او اكثر وحيث جعل له تربص اربعة اشهر علم ان مدته هي اربعة اشهر لا غير وهو المطلوب ومعني الاية والله اعلم جاز للذين حلفوا علي ترك زمان نسائهم ان يتربصوا اربعة اشهر قوله لان الكفارة توجب الحنث ظاهر يشعر بان حنث الكفارة هو الحنث وليس كذلك والحنث محظور محض رب الكفارة لا زمان يدور بين الحظر والاباحة فكانه لما كانت الكفارة موجب اليمين باعتبار الحنث جعلها موجب الحنث تسامحا قوله وقال الشافعي رحمه الله بين بالتفريق حاصل الاختلاف راجع الي تفسير الاية الايلاء قال الشافعي رحمه الله معناه للمولي حق التلبث في هذه لا يطالب قبل مضي نفي والطلاق بل يطالب باحدهما بعد مضيها قال لان الفاء للتعقيب فيجب ان يكون بالطلاق بعد مضي مدة التربص فيحتاج الي تطليق الزوج او تفريق القاضي وقلنا معني الاية ان جاز للمولي ان يتربص لوقوع الطلاق بالايلاء اربعة اشهر وجاز ان يتربص بل يرجع في اليمين بل الوطي فان فاؤا في الاشهر اي رجعوا الي الوطي عن الاضرار بتركه فان الله غفور رحيم حيث شرع الكفارة وان عزموا الطلاق بترك الفيء والتربص الي مضي المدة فان الله سميع لايلائه عليم بنيته وهو وعيد علي اضرارهم وتركهم الفيئة فعلي هذا يكون الفاء للتفصيل حكم التربص وعدمه المستفاد من السلام من قوله للذين اذ معناه جاز لهم التربص وجاز تركه علي ما لا يخفي ذلك علي من له ادني تميز في العربية والمفصل غير المجمل وتعيينه في الذكر لا في الوجود والدليل علي هذا المعني انما هو لفظ التربص لظهور ان التربص انما يكون المقصود من المقاصد وغرض من الاغراض ولا يصلح لمقصود المولي وغرضه من الايلاء هناك الطلاق فيكون المعني للمولي التربص لوقوع الطلاق المقصود له من ايلائه اربعة اشهر ولو كان الامر كما زعم الشافعي رحمه الله لكان المعني له التربص لكل ان يطالب باحدهما من الطلاق والفيء ولا يخفي ان صيرورة الشخص مطالبا لا يصح مقصودا له لاجله فصرف التربص الي وقوع الطلاق الذي يصلح لانتظار الشخص اولي من صرفه الي المطالبة التي لا تصلح للانتظار اذ الامر في العادات لا ينتظر الا ما هو مطلوب له وهذا لان الايلاء كان طلاقا في الجاهلية فوردت الاية لبيان ان من قصد الطلاق بالايلاء فلينتظر اربعة اشهر وليس الامر كما كان في الجاهلية من وقوع الطلاق بنفس الايلاء هذا وقد روي عن النبي صلي الله تعالي عليه وسلم انه قال عزيمة الطلاق مضي اربعة اشهر وهو تصريح بعدم توقف الطلاق علي تفريق الطلاق او تطليق الزوج وايضا قال في الاية فان عزموا الطلاق والطلاق عند الشافعي بعد مضي التربص لا عدمه بل يجبره القاضي علي ذلك شاء او ابي وانما يحتاج الي عزيمة قبل المدة بان يعزم ترك الوطي قوله ولنا انه ظلمها بمنع حقها في الجماع فجازاه بزوال نعمة النكاح هذا التعليل ينتقض بما اذا قال لاجنبية والله لا اقربك ابدا فتزوجها ثم مضت من وقت التزوج اربعة اشهر لم تبن مع انه قد صار ظالما بمنع حقها بيمينه لانها باقية حتي يحنث بقربانها ويجب الكفارة وبما اذا الي من امراته ثم طلقها

ثلاثا بطل الايلاء حتي لو تزوجها بعد اصابة الزوج الثاني ومضت من وقت التزوج اربعة اشهر لم تبن مع انه صار ظالما لما لم يمنع حقها لبقاء اليمين حتي يحنث وجوابه ان كون الايلاء طلاقا موجلا بمضي اربعة اشهر وعشرا ان غير معقول فيقتصر علي مورد النص ولم يعرف طلاقا بالنص الا اذا حلف علي ترك قربانها وهي منكوحة فلا يثبت هذا الحكم فيما اذا حلف عن ترك قربان الاجنبية والمذكور في الكتاب من انه ظلمها الخ في مورده واما مسئلة المطلقة فلا يدخل تحته الطلاق الذي يملكه بحكم حل ارجديد وهذا يسقط ما يرد ان الظاهر اذا لم يكن ظالما بمنع حقها عن الجماع معه لانه لا يجازي بزوال نعمة النكاح عند مضي اربعة اشهر وذلك انه لما كان غير معقول يقتصر علي مورده نعم يشكل بانه اذا الي من المطلقة الرجعية في العدة جاز حتي لو مضت اربعة اشهر وهي بانت بواحدة مع ان الزوج ليس بظالم في الامتناع عن قربانها لعدم وجوب قربان المطلقة الرجعية لا عليه لا قضاء ولا ديانة وكذا لا حق لها بعد الطلاق في الجماع ظالما بمنعه قوله ولانه كان طلاقا في الجاهلية فحكم الشرع بتاجيله الي انقضاء المدة يعني انه كان طلاقا معجلا ولم يوجد في الشرع الا التاجيل حيث قال تربص اربعة اشهر فيبقي طلاقا الا انه صار موجلا وفيه اشكال لما سياتيك انه لو الي من المبتوتة في العدة لم يجز حتي لو مضت اربعة اشهر لا يقع طلاقا آخر فلو كان طلاقا مؤخرا عمله الي انقضاء اربعة اشهر يصح الايلاء وممن يصح طلاقها وطلاق المبتوتة في العدة جائز فكذا ايلاؤها وحيث لم يصح ايلاؤها علم انه ليس بطلاق وجوابه ان ما كان طلاقا في الجاهلية انما هو الايلاء وهو منع الزوج نفسه عن قربان من يحل له قربانها وهذا المعني لا يثبت في حق المبتوتة فلا يتحقق الايلاء فلا يكون طلاقا قوله وهي فرع مسئلة التنجيز الخلافية اذ تقدير الايلاء كلما مضت اربعة اشهر ولم اقربك فيهن فانت طالق باين كذا في الكافي فان قلت ان الايلاء لما كان في معني تعليق الطلاق بمضي المدة وجب ان لا يتنصف مدة الايلاء بالرق اذ لا اثر للرق في تنصيف مدة التعليقات اجماعا اجيب بان مدة الايلاء ان كان مدة تعليق الطلاق فهي مدة مقدرة شرعا فاشبه العدة لان العمد الطلاق ايضا متعلق بانقضاء العدة فينصف مدة الايلاء بالرق كالعدة نعم يشكل بان وقوع الطلاق بالايلاء ثبت مجازاة علي الظلم لما مر من قوله ولنا انه ظلمها بمنع حقها في الجماع فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة فيجب ان يدور مع الظلم وجودا وعدما ولا شك انه بعد التزوج بزوج آخر يصير ظالما بمنع حقها في الجماع اذا اليمين باقية فينبغي ان يجازي بزوال النعمة بعد مضي المدة وما ذكر من ان الايلاء في معني تعليق الطلاق بمضي اربعة اشهر خالية عن الجماع فيقول لولا حكم الشرع لوقوع الطلاق بطريق المجازاة بعد مضي المدة لم يكن في الايلاء معني التعليق فكان هذا المعني تابعا لحكم الشرع بوقوع الطلاق فلا يجوز بناء الوقوع علي التقييد ثم التعليق بالملك القائم بل يجب النظر الي

ثلاثا فلان الايلاء كان طلاقا معلقا ... الطلاق ... علي ... صح

حكم الشرع لم يحكم بذلك فيدار الوقوع على ما هو المراد له وهو الظاهر هنا وذا يتحقق بعد التزوج
بعد اصابة الثاني وبالجملة ان الذي ذكر المصنف بقوله انه ظاهرها الخ يتاتى فيما اذا تزوج بعد
التزوج بزوج على ما لا يخفى قوله فصار كالجمع بلفظ الجمع فان قلت فليقع الطلقات الثلث في غير
المدخول بها اذا جمعها بحرف الجمع بان قال انت طالق وطالق وطالق لانه كما لو جمع بلفظ المطلقة
الرجعية بان قال ثلثا اجيب بان الجمع بحرف الجمع انما يكون كالجمع بلفظ الجمع اذا امكن الجمع وذلك بان
يتوقف اول الكلام على آخره وفي مسئلة الطلاق لا يتوقف الطلاق الاول على الثاني
لانه لا يعتبر فيبين قبل التكلم بالثاني فلا يمكن ايقاع الثانية اما ههنا فقوله والله لا اقربك اربعة
اشهر متوقف على التكلم بشهرين آخرين بعدهما بضرورته ايلاء فيمكن الجمع قوله ولان المولي
من لا يمكنه القربان الا بشيء يلزمه الا بضرر يلزمه سواء كان ذلك الضرر حسا فقط كما اذا
آلى الذي بقوله والله لا اقربك حيث لا يلزمه بالقربان الا الحنث الا انه من اهله حتى يحلف
بالدعاء دون الكفارة لانه ليس من اهلها او كانت كفارة مع الحنث او غيرها كما لو حلف بحج او
نحوه كما قال والله لا اقربك حتى اعتق عبدي حيث لزمه اما الكفارة او العتق نعم يشكل
بما اذا قال وله اربع نسوة والله لا اقربكن حيث يكون موليا منهن جميعا حتى لو مضت
اربعة اشهر بلا قربان جميعا مع انه لو قرب واحدة او ثنتين او ثلثا لم يلزمه شيء وجوابه
ان الايلاء هنا وقع على الجميع ولا يمكن قربان الجميع الا بالكفارة والمولي من يمكنه قربان من
وقع عليها الايلاء الا بلزوم شيء وهنا كذلك غير انه لا يلزمه شيء بوطء واحدة او ثنتين و
ذلك لا يمنع الايلاء من الجميع انما يمنعه من البعض وهو لم يصر موليا بالبعض بخصوصه بل بالكل
وتوضيحه انه قد صار موليا من الكل لانه لا يمكنه وطء الكل واما كل واحدة منهن بانفرادها
بوطئها وان امكن بلا لزوم شيء لكنه صار موليا من كل واحدة في ضمن ايلاء الكل بطريق الضرورة
فيبطل وجود شرط الايلاء في الاصل المتضمن دون التبع المتضمن ويكتفي بوجود الشرط فيما تضمنه
على الاحتمال والاحتمال ثابت لجواز ان يكون كل واحدة هي الرابعة فيلزم بوطئها الحنث والكفارة
ولئن كان لا يكتفي به فيما يتقيد فيه الايلاء قصدا قوله لان المستثنى يوم منكر لا يقال لو
قال والله لا اكلمك منه يوما ينصرف الى اجزاء السنة وان كان منكرا الا ان الحامل على اليمين
مغايظته وهي في الحال قائمة كذا في الشرح فان قلت ان قوله والله لا اقربك ايضا يمين
والحامل عليه المغايظة فينبغي ان ينصرف الاستثناء الى آخر السنة اجيب بان جهة المغايظة
ان كانت توجب صرف الاستثناء الى آخر السنة فقد عارضته جهة اخرى وهو انه لو جعل على
آخر السنة يصير موليا ظاهرا بمنع حقها والظاهر عدم الظلم فلما تعارضت هاتان الجهتان
اعتبرنا حقيقة الكلام وهو التنكير قوله لان الصرف الى الآخر لتصحيحها فان قلت الصرف
الى الآخر ان لم يثبت لتصحيح اليمين يثبت باعتبار الاحتياط في ايجاب الكفارة فيتعين الحكم

يجب الكفارة قلت في الصرف الى الآخر اثبات الايلاء وفي اثباته اثبات الظلم بمنع حقها
اربعة اشهر والظاهر عدم الظلم فهذه الجهة تقتضي عدم الصرف اليه والاحتياط في لزوم
الكفارة يوجب الصرف الى الآخر فلا يصرف بالمعارضة فوجب العمل بحقيقة التنكير قوله وهما
يقولان البيع موهوم فلا يمنع المبايعة فيه وقد يقال في جوابه بان البيع مقدر بالغير حيث لا
ينعقد الا بقبول المشتري والقدرة بالغير لا تعد قدرة البيع ايضا ضرر غير انه مشوب بالبيع
فلا يمكنه القربان الا بضرر يلحقه قوله سقط الايلاء لفوات المحلية مشكل لاداء
الثلثة كانقضاء عدة المطلقة الرجعية الا في ثبوت البينونة والا فالبينونة في سقوط الايلاء
الا يرى انه لو آلى منها مريدا فمضت اربعة اشهر ولم يقربها وقعت اخرى فلو كانت البينونة
مسقطة للايلاء لما وقعت الاخرى بذلك الايلاء فكانه اراد لسقوط الايلاء عدم عمله
فيما اذا انقضت عدتها فمضت اربعة اشهر قبل النكاح قوله فان قدر على الجماع في المدة
والشرط هو القدرة الحقيقية لا الشرعية حتى لو كانت حائضا عند صحة الزوج تبطل اعتبار
الفيء باللسان وابي يوسف رحمه الله اعتبر المانع حقيقة وذكر في الكافي لو آلى المريض من
امرأته وفاء بلسانه حتى مضت المدة اربعة اشهر وبانت منه فصح ادنى مدة ولم يطأها حتى
نكحها وهو مريض فقام باللسان لم يصح وعند ابي يوسف رحمه الله صح والاصل ان في
المريض باللسان يشترط له استيعاب العجز عن الوطء في مدة الايلاء والشرط هو القدرة الحقيقية لا
الشرعية وابو يوسف رحمه الله اعتبر المانع شرعا بالمانع حقيقة وقال الحرمة حق الشرع فلا توجب
بطلان حقها في الجماع كما لو احرم بالحج وبينه وبين الحج اربعة اشهر ثم آلى كان له الجماع
وان لم يقدر على جماعها الا بمعصيته وفيه خلاف زفر رحمه الله بهذا اللفظ وانه يشير الى ان
استيعاب العجز من وقت الخلوة شرط حتى لو صح ادنى مدة قبل الانعقاد الايلاء سببا للطلاق
الثاني بمضي اربعة اشهر ثم انعقد الايلاء وهو مريض فدام المرض الى تمة اربعة اشهر لم
يصح فيئه باللسان وكذا لو آلى وهو صحيح وبانت بمضي العدة ثم مرض ثم نكحها وفاء بلسانه
لا يصح وان وجد العجز في المدة والله اعلم قوله لانه نوى حقيقة كلامه فان قلت ان كان هذا
حقيقة الكلام وجب ان يثبت عند عدم النية ايضا وليس كذلك لانه عند عدمها
يمين يصير به موليا قلت تحريم المباح صار يمينا شرعا قال الله تعالى لم تحرم ما احل
الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فيحمل على الحقيقة الشرعية عند عدم النية اذ اليمين
والايلاء اهون من الكذب قوله والمطلق يحتمل المقيد تصريح بصحة ذكر المطلق وارادة
المقيد وقد نص بعد الحذف عنه لعدم دلالة المطلق على المقيد وعدم الملازمة بينهما

باب الخلع

قوله وخافا ان لا يقيما حدود الله اي خافا الله تعالى في ان لا يقيما
حدود الله اي حقوق الزوجية وقيل اراد بالخوف العلم لانه سبب الخوف ولكنه يؤدي الى ذكره

وارادة السبب فانه ممنوع عند الحقيقة واجيب بالتزام جوازه عند اختصاص المسبب بالسبب
كما في اراني اعصر خمرا **قوله** الا ان ذكر المال اغنى عن النية يشكل بما اذا خالع على ميتة
حيث يقع الطلاق بائنا بدون النية مع ان ذكر المال المغني عن النية ليس بموجود فيه
فكانه اراد بذكر المال ذكر العوض وان كان باطلا فذكره يصلح مفسرا على ارادة الطلاق
قوله ولانها لا تسلم المال الا ان تسلم لها نفسها وذلك بالبينونة وعن هذا قالوا شرط
حصول البينونة لها حتى لو قال انت طالق الساعة واحدة وغدا اخرى بالف فقبلت يقع
واحدة في الحال بخمسمائة وغدا اخرى بغير شيء الا ان يعود ملكه قبله لانه جمع بين تطليقة
منجزة ومضافة واعقبهما بالالف فانصرف اليهما فيقع للساعة واحدة بخمسمائة فاذا جاء غد يقع
اخرى مجانا لان شرط وجوب المال حصول البينونة ولم يحصل لحصولها بالاولى حتى لو نكحها
قبل ثم جاء الغد يقع اخرى بخمسمائة وكذا لو قال ثلاثا للسنة بالف فقبلت في الطهر الاول
واحدة بثلث الالف وفي الطهر الثاني يقع اخرى مجانا لانها بانت بالاولى فلا يجب المال في
الثاني الا اذا نكحها قبل الطهر الثاني ثم يقع اخرى بثلث الالف وفي الطهر الثالث كذلك
قوله وذلك بالبينونة قلت نعم ولكن البينونة لا تستلزم الطلاق الا ترى ان الاختيار بحكم
خيار البلوغ او العتاقة بينونة بغير طلاق وكذا الفرقة بارتداد احدهما او باباء المرأة عن
الاسلام عند اسلام الزوج والمدعي ان الخلع طلاق بائن ولئن قيل انه ان البينونة وجدت من
قبل الزوج اجيب بالمنع اذ الخلع لا يصلح الا باجابة به وقبولها فيكون منهما لا بسبب على ان البينونة
من قبل الزوج ايضا قد يكون بدون الطلاق كاختيار الغلام بالبلوغ وارتداد الزوج فكانه
دليل على بعض المدعي **قوله** وجه الاخرى قوله عليه السلام اما الزيادة فلا وقد كان
النشوز منها فان قيل هذا الحديث معارض بقوله تعالى فيما افتدت به قلت النص اذا خص
منه شيء او عورض بمثله خرج عن كونه قطعيا ثم الحديث ان كان مخالفا لهذا النص فهو
موافق لقوله ولا تأخذوا منه شيئا فكان في الحقيقة معارضة الكتاب بالكتاب فجاز
التمسك به لانه موافق لاحد النصين كذا في الشرح وفيه نظر لان قوله تعالى لا تأخذوا
يوجب حرمة الاخذ مما اتاها الزوج اذا كان النشوز من قبله بقرينة وان اردتم استبدال
زوج والحديث يوجب حل اخذ الزيادة اذا كان النشوز من قبلها وهذا مما لا يدل عليه النص فلا معنى
لموافقة الحديث اياه فالاوجه ان يقال ان قوله لا جناح عليهما فيما افتدت به علم خصوصه بما
اذا كان النشوز من قبله فجاز تخصيصه في حق الزيادة فيما اذا كان النشوز منها **قوله**
لان مقتضى ما تلوناه وهو قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به شيئان الجواز اي عدم
الحرمة والاباحة اي عدم الكراهة حيث نفى جنس الحظر بقوله تعالى لا جناح فينتفي خطر
الحرمة والكراهة وقد ترك في حق الاباحة اي عدم الكراهة في نفس الاخذ اذا كان النشوز منه

وفي الزيادة اذا كان منها بمعارض وهو قوله تعالى فلا تأخذوا وقوله عليه السلام اما الزيادة
فلا فبقي معمولا بالباقي ويقال المراد بالجواز الحل قضاء وبالاباحة الحل ديانة وبالجملة ان
قوله فيما افتدت به يقتضي الحل قضاء وديانة وقوله فلا تأخذوا وقوله واما الزيادة فلا
يقتضيان الحرمة قضاء وديانة وحملنا قوله فيما افتدت على القضاء وقوله فلا تأخذوا وقوله
اما الزيادة فلا على الديانة توفيقا **قوله** لانه معاوضة المال بالنفس وفيه بحث لان الشارع
سمى الخلع افتداء والافتداء تخليص وليس بمعاوضة كمن اشترى عبدا او حرسه فانه تخليص وافتداء
في حق المشتري وان كان معاوضة في حق البائع وكذا الصلح مع الانكار افتداء في حق المنكر لا
معاوضة فكذا الافتداء هنا تخليصا لنفسها عن قيد الزوج لا معاوضة وكيف يكون معاوضة
والنكاح شرع لملك ضروري لا يظهر الا في حق الحل فلا يظهر في حق الاعتياض عنه ولان المعاوضة
توجب المقارنة بين العوضين ولا مقارنة هنا بين اجزاء المال والطلاق بل بينهما معاقبة
كما صرح به في البزدوي ولان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وبعض المال لا ينقسم على
اجزاء الطلاق فيما اذا قالت طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يستحق شيئا من الالف ولو كان
معاوضة مطلقا لاستحق ثلث الالف هنا ايضا ولان الزوج لا يملك الرجوع قبل قبولها
ولو كان معاوضة لملكها فعلم انه من الزوج تطليق ومن المرأة تخليص يؤيده ما ذكر في
البزدوي ان الطلاق ازالة للعقد لا بعمل القوة الشرعية عملها والاعتاق اثبات القوة الشرعية
فالطلاق كالطلاق للجنين عن القيد والاطلاق كاحياء الميت وانه منه اشارة الى ان المرأة
بعد النكاح تبقى مالكة لنفسها الا انها لا تقدر على العمل لان القيد فاذا زال القيد عادت
عاملة فيكون اعطاء المال لازالة لا تملك نفسها بعد ان لم تكن مالكة فيكون تخليصا لا معاوضة
والدليل عليه انه لا يجوز اشتراط بدل الخلع على الاجنبي ولا يجوز اشتراط بدل العتق
والفرق بناء على الاجنبي كالمرأة من حيث انه لا يسلم لهما بهذا العقد شيء فلا يجوز اشتراطه
على المرأة فيجوز اشتراطه على الاجنبية لاستوائهما في عدم سلامة شيء لهما بخلاف العتق
فان الاجنبي هناك ليس كالعبد حيث يسلم له مالكية نفسه بمقابلة المال فلو كان الطلاق
بالمال معاوضة كالعتق على مال لم يفترقا وقوله في صحة اشتراط البدل على الاجنبي وعدمها
قوله تحقيقا للمساواة يشكل لما سيأتيك انه لو بطل العوض في الخلع به بان خالع على خمر
او ميتة فقبلت بانت ولا تسلم للزوج شيء كانت المساواة مقصودة هنا لما سلمت بهذا
النفس متى لم يسلم للزوج شيء وجوابه ان المساواة يجب لحق المتعاقدين وهما لما جعلا
العوض غير متقوم لا يحتمل التمليك فقد رضيا بسقوط المساواة لما لو باعا متاعا بخمر او خنزير
فانه هناك يدخل المبتاع في الملك عند القبض وان كان لا يدخل الخمر والخنزير فيه مع ان المساواة
مقصودة في البيع **قوله** وان بطل العوض في الطلاق كان رجعيا وبهذا لا يكتفى لاقتضائه في

فقبلت

عن المدخول وبما اذا كان الطلاق في الثالثة وعن هذا النقضين احترز في المبسوط
بقوله كل تطليقة او تطليقتين بحمل ان بطل الحمل فالطلاق رجعي اذا كان قد دخل بها الا
انه ترك هذين القيدين للظهور كما ترك قبل الدخول في باب العدة في قوله اذا طلق
امراته باينا رجعيا فعدتها ثلثة اقرا مع ان قيد الدخول لا بد منه قوله وهنا كناية وبهذا
لا يكتفي بل يجب ان يقال هو كناية له دلالة على قطع الوصلة لان الكنايات ما هو رجعي كما لو
قال عندي غير ان هذا القيد لظهوره وكون السامع ذاخيرة حيث وقوع سمعه بذلك
من قبل فكان من باب الاكتفاء وذكر مثل هذا القيد الذي احاطه العلم يرى كالتكرار
قوله لانها سميت بالاقتصار مغرورا فيجب عليها قيمة الخل كذا في الحاشية وفي الكافي انها
ترد المهر الماخوذ عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما عليها مثل ذلك الكيل من خل وسط وكذا
في الذخيرة حيث قال اختلعت على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فان علم الزوج بكونه خمرا
فلا شئ عليه وان لم يعلم رجع عليها بالمهر الذي اعطاها وهذا الذي عند ابي حنيفة رح واما
عندهما عليها مثل ذلك الدن من الخل كما في الصداق والله اعلم قوله مالا الى الكرم لان
المال قد يكون غير متقوم كالخمر والخنزير لان مطلق المال ينصرف الى المتقوم قوله
لانه غير متقوم حالة الخروج فان قلت بل يتقوم حالة الخروج بتقويمها بان سمت مالا
بطلب الزوج ذلك صرح به في الكافي وقد وجد تسمية المال هنا وطلب الزوج اياه فيكون
متقوما قلت نعم انها يتقوم بتقويمها ولكن هذا التقوم لا يظهر الا فيما وقع التقوم به وقد التقوم
وقع بالمجهول فيجب صرفه الى ما قام به البضع على الزوج دفعا للغرور فكانها سمت المهر
الماخوذ اما مهر المثل فليس بمذكور اصلا فلا يظهر هذا التقوم في حقه فلا يجب وانما يصرف المال
المجهول الى المهر المثل لان الظاهر ان الخلع يكون بما قام به البضع عليه قوله وكلمة من هنا
للصلة دون التبعيض وفي الكافي فان قلت انها ذكرت في كلامها حرف من وهو للتبعيض
فينبغي ان يجب بعض الدراهم وذا درهم او درهمان لقوله ان كان ما في يدي من الدراهم الا
ثلثة فيصدق حرو في يده اربعة دراهم فانه يحنث قلنا كلمة من للتبعيض وقد تكون للبيان
والتمييز ففي كل موضع تم الكلام بنفسه ولكنه اشتمل على ضرب ابهام من للتمييز كقوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان والا فللتبعيض وقوله خالعني على ما في يدي كلام تام
في نفسه حتى جاز الاقتصار عليه الا ان فيه ابهاما لان ما في يدي قد يكون من انواع شتى
فاذا قالت من الدراهم فقد بينت ما ابهمت فكانها قالت خالعني على الدراهم وقوله ان كان
ما في يدي من الدراهم غير تام بنفسه حتى لا يجوز الاقتصار عليه وكان للتبعيض الحضا كلام
ويشكل بما لو قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه فان الكلام تم بنفسه لصحة الاقتصار
على قوله اعتق من شئت عتقه ويشتمل على ضرب ابهام ايضا مع ان كلمة من هنا للتبعيض عند

ابي حنيفة رضي الله عنه الا ان يمنع كونه منهما بدون التباين لتعين مماليكه مرادة بقرينة الامر
باعتاق الامر به لا يصح الا في مماليكه او يمنع صحة الاقتصار لبطلان الامر بالاعتاق من هو ليس
بمملوك للامر ثم ذكر في الكافي فان قيل هذا لا يستقيم اذا لم يكن الدار محل باللام اما اذا كان
محلاة به فينبغي ان يجب درهم واحد كما لو حلف ان لا يشتري العبد لان الجمع المعرف
باللام كالمعرف باللام قلنا انما ينصرف الى الجنس اذا عري عن قرينة دالة على العبد وقد
وجدت القرينة على العبد هنا وهو قولها على ما في يدي وهذا لان الدراهم جمع حقيقة
وانما ينتقل معنى الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة هنا على انه انما ينصرف الى
الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس ولم يكن هنا لاستحالة ان يكون كل الدراهم في يدها كلا
وقد يشكل بما لو قضى بثلث ماله لامهات اولاده وهن ثلث وللفقراء والمساكين فلهن ثلثة
اسهم عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وعلله المص رحمه الله بان الجمع المحلى بالالف واللام يراد
به الجنس فانه يتناول الادنى مع احتمال الكل لا سيما عند تعذر صرفه الى الكل فليبق من كل فريق
واحد فبلغ الحساب خمسة والثلث للثلث هذا لفظه وهو اشارة الى كون ان اللام الداخل
على الجمع مما يمكن حمله على كل الجنس ليس بشرط لانصرافه الى الجنس قوله لان الكلام محتمل بدونه
قال الشارح من يكون للتبعيض والصلة ففي كل موضع يصح الكلام بدون حرف من كان صلة
زيدت لتصحيح الكلام كما في مسئلة الخلع فانها لو قالت اخلعني على ما في يدي دراهم كان
الكلام محتملا تم لفظه وفيه نظر لصحة قولها اخلعني على ما في يدي دراهم بجعل الدراهم بدلا من
ما او عطف بيان فالظاهر ان يقال انه لو لم يذكر قولنا من الدراهم يعني الكلام محتملا يعني
من هما بدون حرف من مع مجرورها فكان حرف من هناك للبيان لا للتبعيض دفعا للاختلال
عن المقصود الكلام المقصود منه الابهام قوله فقد طلبت كل واحد بثلث الالف فان قلت اذا قال
بعت منك هؤلاء العبيد الثلث كلا بثلث الالف فقبل في واحد بعينه لم يجز ولم يجب الثلث
قلت الطلاق لا يبطل بالشروط ولا كذلك البيع كذا في الشروح فان قلت ذكر المصنف في اول
البيع انه اذا بين ثمن كل واحد فللمشتري ان يقبل في واحد منهم قلت فيه روايتان وسنذكره
ان شاء الله تعالى وقد يفرق بان العادة جارية في البيع بالضم الجيدي الى الردي لترويج الردي
فلو جاز ان يقبل في البعض تضرر البائع ولا كذلك في الطلاق ولكن لقايل ان يقول لما طلبت
الطلقات الثلث بالالف علم انها ما قبلت الالف الا لتخلص عنه خلاصا كليا فلا تكون راضية
بلزوم المال الا عند حصول غرضها وحيث اوقع طلاقا واحدا لم يحصل غرضها فيجب ان لا يلزمها شئ
بواحد الا ان يقال الخلاص كما يحصل بالثلث يحصل بالواحدة البائنة ايضا غير انه لا يبطل حل النكاح
الا بالثلث ولكن بطلان الحل فلا يصير عوضا لها ولا يعتبر عوضا انما المعتبر من العوض المتعارف
هو الخلاص عنه ناجزا وهذا مما يكفيه الطلاق الواحد بالمال اذ الطلاق بالمال لا يكون الا باينا

فاما البيع فضم الجيد الى الردي بعوض متعارف ولا يحصل الا بقبول الكل وان بين ثمن كل
على الاصح قوله والعوض ينقسم على المعوض قلت ذكر في الذخيرة رجل ساوم رجلا بثوب وابى
البايع ان يبيعه باقل من اثني عشر فقال المشتري عبده حر ان اشتريته بثلاثة عشر
ولان شرع الحنث وشرى كل الثوب باثني عشر ولما اشتراه بثلاثة عشر فقد اشترى اثني
عشر جزءا بدله من الثوب باثني عشر قلنا بل شرط الحنث قد وجد لان الحالف وان ذكر الشراء
فقد اراد به التزام الثمن عرفا لا نفس الشراء لان الذي دعاه الى اليمين عرفا ان لا يلتزم اثني
عشر درهما مجازا عن قوله بسبب هذا الشراء حتى ينقض البيع لا نقض الشراء فصار قوله
ان اشتريت هذا الثوب باثني عشر درهما مجازا عن قوله ان التزمت اثني عشر درهما بسبب
هذا الشراء وقد جاز هذا المجاز لان الشراء سببان عقد والتزم ثمن فاذا جعلناه مجازا عن
التزام عرفا فقد خصصنا منه العقد وبقينا الالتزام فاذا اشترى الثوب بثلث عشر فقد التزم اثني
عشر درهما بسبب هذا الشرى والزيادة على شرط الحنث لا يمنع والمشتري التزم اثنا عشر درهما باداء
كل الثوب لا باداء بعضه لانه قال بثلثة عشر درهما باداء الثوب واسم الثوب لا ينطلق على البعض وانما
ينطلق الى الكل فيصير كل جزء من اجزاء ثلثة عشر مقابلة جميع الثوب لا مقابلا لبعض اجزاء الثوب
والدليل عليه ان البايع اذا حط عن المشتري نصف الثمن يبقى الباقي ثمنا للكل حتى لا يفسد العقد
واذا كان كل جزء من اجزاء الثمن مقابلا ببعض المبيع خاليا عن الثمن وانه مفسد للعقد فكان ينبغي
ان يفسد العقد في نصفه ولم يفسد العقد في نصفه ولم يفسد بالاجماع فعلم ان كل جزء من اجزاء
الثمن يقابل جميع الثوب فصار اثني عشر مقابلا لا بعضه فيتحقق شرط الحنث بخلاف ما اذا اشترى نصف
الثوب باثني عشر لانه حينئذ ما قابل اثني عشر بمقابلة جميع الثوب الا ان في حالة الاستحقاق يجعل بعض
بعض الثمن بمقابلة المستحق مع ان قضية العقد المطلق ان يكون كل جزء من اجزاء الثمن بمقابلة جميع الثوب
بطريق الضرورة لئلا يلزم المشتري جميع الثمن باداء بعض الثوب وهو لم يرض به اما في غير حالة الاستحقاق
فلا ضرورة فيبقى كل جزء من اجزاء الثمن مقابلا لجميع الثمن وكذا لو اشترى باثني عشر درهما ودينارا يحنث في يمينه
لما قلنا هذا كلامه وذلك تصريح بان العوض لا ينقسم على المعوض لكن الاستدلال بصحة العقد عن الحط
لا يكاد يستقيم لما عرف من المذهب عندنا ان الحط والزيادة يصحان على اعتبار الالتحاق لا يبقى شي من
البيع بلا عوض وان كان الثمن منقسما على اجزائه كما لو باع ابتداء بالباقي بعد الحط وايضا مبنى عقد البيع
على المضايقة فلا تراضي على ان يكون كل جزء من اجزاء بمقابلة جميع المبيع وكل جزء من اجزاء المبيع بمقابلة
جميع الثمن انما التراضي على وجه الانقسام فكان من قضية العقد الانقسام بالضرورة فالظاهر هو ما ذكره المصنف
من ان العوض ينقسم على المعوض واما مسئلة اليمين فالجواب عنه ان الثوب فيها مشار اليه فلا يعتبر فيه وصف
الاجتماع لما عرف ان الوصف في الحاضر لغو وبعض الثوب مما يطلق عليه اسم الثوب للقطع بان الثوب الذي هو عشرة
اذرع اذا قطع منه ذراع او ذراعين يصح ان يطلق عليه اسم الثوب فاذا اشتراه بثلاثة عشر فقد اشترى هذا الثوب باثني

عشر لانه اشترى اثنا عشر جزءا منه باثني عشر درهما بحكم الانقسام واسم الثوب ينطلق على اثني عشر
جزء منه كما ينطلق على الكل فيصح ان يقال اشتريت هذا الثوب باثني عشر وان كان لا يصح ان
يقال اشتريت جميع هذا الثوب باثني عشر ولكن وصف الاجتماع غير معتبر هنا وفيه نظر
لانه اذا اشترى نصف الثوب باثني عشر درهما لا يحنث وعلى ما ذكرت يجب ان يحنث فيه
ايضا وليس فليس اللهم الا ان يلتزم من الحنث فيه قوله ولهذا كانت كلمة على للشرط ولا يصح
الا اذا ادعى انها حقيقة للشرط كما ذكر في المبسوط اذ لو كان مجازا فيه كما اشار اليه المصنف
لم يكن باستعارتها لمعنى الشرط اولى من استعارتها لمعنى الباء كذا في الشرح قلت بل يتم بدون
دعوى الحقيقة لان استعارتها لمعنى الباء غير مستقيم اذ الباء تصحب الاعواض والعوضية تقتضي المقابلة
ولا مقابلة بين الطلاق والمال بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يلزمها المال فلو
جوز ليستعار لمعنى الشرط لان معنى الشرط اقرب الى الحقيقة لوجود معنى التعلي واللزوم فيه
ولانه لو جعل بمعنى الباء يلزم بالشك لانه لا ينتفي احتمال ارادة معنى الشرط ولا يلزم
بالشك قال فخر الاسلام كلمة على للزوم وليس بين الواقع وبين ما لزمها مقابلة بل
معاقبة وذلك معناه الشرط والجزاء فصار هذا المعنى بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وقد
امكن العمل به وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط فيجب العمل بمجازه هذا كلامه
ويشكل انه اولا ادعى انه ليس بينهما مقابلة بل معاقبة ان كان في المتنازع فيه فهو عين النزاع فلا
يصلح دليلا على ارادة معنى الشرط وان كان حكما ممتدا في الخلع فهو ممنوع لما ذكره في الكافي من
التنصيص على ان الطلاق يقارن ملك المال في الخلع حيث قال بخت حراسان سيدهما على رقبة
الصغرى والخلع واقع على الكبرى وبطل في الصغرى لانه امكن تصحيح الخلع في الكبرى لان الطلاق
لم يقارن ملك الزوج فيها الا في الصغرى لان الطلاق في حقها يقارن ملك الزوج ولو خلع كل واحدة
منهما على رقبة صاحبتها طلقتا مجانا لان ملك رقبة كل واحدة يقارن وقوع الطلاق عليها فصح
الخلع في حق الطلاق ولم يسلم للزوج شي من البدل فلو لم يكن الطلاق مقارنا لملك المال في الخلع
بل يقع الطلاق اولا كما صرح به بعض المحققين من شارحي البزدوي وجب ان يصح الخلع في هذه
المسئلة وايضا لو لم يكن بينهما مقابلة لزم ان يجعل الباء في طلقني بالف بمعنى الشرط كما في انت
طالق بمشية الله لا للعوض لعدم المقابلة وجوابه ان العوضية حقيقة الباء فيحمل عليه في
حق التوزيع ان لم يكن حمله عليه في حق المقابلة اذ الطلاق لا يصلح مقابلا للمال عملا بالحقيقة بالقدر
الممكن وايضا لو قالت طلقني وفلانة على الف فطلقها كان عليها حصتها من الالف بمنزلة قالوا في
التمسك بحرف الباء وجوابه المنع فقد قيل لا يجب شي من المال عنده وهو الاصح قوله فانكاره
القبول رجوع عنه ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان لو قال بعتك طلاقك امس بالف فلم تقبلي
وقالت قبلت فالقول لها كما في بيع العروض وكذا لو قال لعبده بعتك منك بالف فلم تقبل وقال

العبد قبلت فالقول للعبد وهذا مشكل لان قوله بعتك طلاقك بالف خلع والعبرة للمعاني وجوابه ان البيع انما يستعار للخلع والاعتاق بجامع المعاوضة والمعاوضة انما تتحقق في الخلع والاعتاق بالقبول فكان بيع الطلاق منها ونفس العبد منه اقرار بالقبول كما في اقرار البيع نعم قوله بعت طلاقك في مقام الايجاب ليس بدليل على القبول كالبيع فانه محل الايجاب لا يتعرض للقبول وفي الاقرار به يدل على القبول فاعتبر مجاز البيع بحقيقة قوله ان هذه معارضة فان قلت من فيخرج محمد رحمه الله ان الخلع يمين من جانب الزوج واكتساب شرط من جانب المراة حتى لا يجوز فيه خيار الشرط عنده من الجانبين ولو كانت معاوضة لجاز اجيب بانه معاوضة صورة وتعليق واكتساب شرط معنى وخيار الشرط قد عرف في المعاوضة المطلقة فلا يتعداها ثم ما ذكر هنا من انه معاوضة فاعتبار الصورة وما ذكر ثم من انه تعليق فباعتبار المعنى **قوله** واصاله في الكبيرة اذا اختلعت على مهرها وهو الف قبل الدخول بها والمهر غير مقبوض ففي القياس عليها خمس مائة لان الصداق اذا لم يكن مقبوضا استحق الزوج عليها بالخلع الفا ولها على الزوج خمس مائة بالطلاق قبل الدخول فصار خمس مائة قصاصا بخمس مائة فبقي للزوج عليها خمس مائة وجه الاستحسان انه يريد الخلع على ما يلزمه لها فيكون الخلع على ما يلزمه لها فيكون الخلع على مهرها خلعا على خمس مائة وقد سقطت عن الزوج فلا يبقى له عليها شيء فان قلت كيف يصير خمسمائة بخمس مائة قصاصا والمهر يسقط بالخلع ولا قصاص بين الساقط والواجب اجيب بالتزام انه انما يسقط بالخلع اذا لم يضف الخلع اليه اما اذا اضيف فلا اذ الاضافة الى المهر يمنع العمل باطلاق لفظ الخلع والمبارات لانها دليل التقييد بما سوى الصداق للقطع بانها حين اضافت الخلع الى مهرها علم انها ما رضيت بسقوط حكما للخلع بل لا بد لا عنه بطريق المقاصاة ثم ان ما قيدنا بقولنا والمهر غير مقبوض لانه لو خالعها قبل الدخول بها على مهرها والمهر غير مقبوض والقياس ان يرجع الزوج عليها بالف وخمسمائة الف بدل الخلع وخمس مائة نصف المهر بالطلاق قبل الدخول وفي الاستحسان يرجع عليها بالف درهم خمس مائة بدل الخلع وخمسمائة بدل الطلاق قبل الدخول كذا في الذخيرة ويجب ان يكون جواب الاستحسان هذا محمولا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لما عرف ان الخلع عند ابي حنيفة رحمه الله يسقط فان حق لاحدهما على الاخر فيجب ان لا يكون للزوج الرجوع عليها بخمسمائة بالطلاق قبل الدخول بها كما لو خالعها قبل الدخول بها على مال مسمى سوى الصداق والمهر مقبوض فان الزوج ياخذ منها بدل الخلع فلا يرجع عليها بنصف المهر بسبب الطلاق قبل الدخول عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على ما ذكرنا ان الاصل لا يقال الخلع انما يسقط الحقوق الواجبة عند الخلع وحق الزوج في نصف المهر انما يثبت بعد الخلع فلا يدخل تحت الخلع كالنفقة لانا نقول نصف المهر للزوج ان كان يجب بعد الخلع لكن بسبب سابق وهو القبض حيث ظهر بعد الخلع انها قبضت بغير حق فيستند وجودها الى وقت القبض فظهر وجوبها حالة الخلع فسقط

قوله قبل الدخول على الف ومهرها الف وفيه بحث لان ما ذكر من الصورة يشعر بانه خالعها على الف من غير اضافة الى مهرها لكن مهرها الف والحكم في هذه الصورة ليس كذلك كما ذكر في الكتاب بل الحكم فيها اذا كانت غير مدخول بها ان كان المهر غير مقبوض ياخذ الزوج منها بدل الخلع ولا ترجع المراة عليه بنصف المهر وان كان مقبوضا ياخذ الزوج منها بدل الخلع فلا يرجع عليها بنصف المهر عند ابي حنيفة رحمة الله عليه خلافا لهما والله اعلم **باب الظهار** وهو عبارة عن تشبيه المنكوحة بامراة محرمة على التابيد كذا في الكافي ويرد على طرده انت على مثل امي او كامي عند عدم نية الظهار حيث لا يكون ظهارا مع وجود التشبيه المذكور الا ان يراد التشبيه المذكور بظهر امراة محرمة على التابيد او ما في معناه من الاعضاء التي لا يجوز مسها والنظر اليها وقولنا مثل امي او كامي عند نية الظهار بتقدير كظهر امي وعند الطلاق تشبيه في حق الحرمة فيكون تحريما مرادا به الطلاق الذي هو علة لجواز ذكر المعلول وارادة العلة ويرد عليه تشبيه المنكوحة بمن حرمت عليه بالزنا فانه ليس بظهار مع وجود التشبيه المذكور الا ان يمنع قبل هو ظهار ولو سلم يراد فولنا اتفاقا وحرمة المصاهرة بالزنا مختلف فيها كما عرف ويرد على عكسه انت علي حرام فانه ظهار ان نواه مع انتفاء التشبيه الا ان يقال التحريم حكم الظهار وذكر الحكم وارادة العلة وبالعكس جائز فيراد بهذا التحريم عند نية الظهار تشبيهها بالظهر المحرمة الابدية فيكون بالمحرمية الابدية معنى والمراد بالتشبيه المذكور اعم من ان يكون تشبيهها بها صورة او معنى ويرد عليه ايضا تشبيه المنكوحة بالمطلقة الثلث فانه ظهار مع انها ليست بمحرمة على التابيد وجوابه المنع بعد ان حلف في كونه ظهار فلا يصح انه ليس بظهار ثم المراد بتابيد الحرمة ان لا يحتمل الانكشاف بعد ثبوتها ومن حرمة بالمصاهرة كذلك لان حرمتها لا تنكشف بعد ثبوتها وليس المراد بالتابيد ان لا يكون خلاله في وقت فالحرمة رضاعا تحرم بعد ما كانت حلالا له مع ان التشبيه بها ظهار **قوله** ولا مسها ولا يقبلها عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الا كناس في النص كناية عن الجماع ولنا انه حقيقة للمس باليد والحقيقة حقيق بان يراد لا يقال الجماع مراد لاجماعهم على حرمته فلا يبقى غيره مرادا لان جماعهم على حرمة لا يدل على ارادته بالنص لجواز ان يكون حرمته المس باليد **قوله** كان طلاقا في الجاهلية فقد رد الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة اي ابقاء مشروع ولم ينسخ بل نقل حكمه وليس معناه انه ابقاؤه طلاقا بالنظر الى ذاته لكنه غير حكمه حتى يشكل بان الظهار يحتمل التوقيت حتى لو قال انت علي كظهر امي اليوم كان مظاهرا منها اليوم واذا مضى اليوم بطل حكم الظهار فلو كان الظهار طلاقا بالنظر الى ذاته كما كان في الجاهلية وجب ان لا يتوقف الطلاق حتى لو قال انت طالق اليوم فهي طالق في الايام كلها وبهذا يسقط ايضا ما يشكل انه لو كان طلاقا لا شترط لبقاء الظهار المعلق بقاء المحل كما يشترط

بقاء الحل لبقاء الطلاق المعلق وحيث لم يشترط حتى لو علق ظهارها بدخول الدار ثم طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعدما تزوجت آخر ثم وجد الشرط كان مظاهرا اعلم انه ليس بطلاق بالنظر الى ذاته ولو سلم فالجواب ان الظهار تحريم الاستمتاع مع بقاء الملك معنى ومثل هذا التحريم يحتمل التوقيت فكذا الظهار الذي في معناه بخلاف الطلاق فانه لازالة الملك او الحل وكلاهما لا يقبلان التاقيت فافترقا قوله فيناسب المجازاة بالحرمة وقد يشكل بان الزوج ان كان يستحق العقوبة على جنايته بمنعه عن الاستمتاع بالمنكوحة فالمرأة لكونها بريئة على الجناية لا يستحق العقوبة بمنعها عن الاستمتاع به والتحريم يثبت في حقها جميعا فعلم ان التحريم ليس بطريق المجازاة بل الظهار احد موجبات التحريم شرعا كالطلاق فيثبت التحريم بوجود سببه شرعا لا مجازاة عليه قوله لانه يكثر وجودهما فلو حرمت الدواعي يقتضي الحرج فان قلت لما كثر وجودهما كان ادعى الى شرع الزواجر من الظهار قلنا لما كثر اوقات الحيض والصوم تكثر اوقات الطهر والافطار ايضا فكان الجماع موجودا فيها ظاهرا فيوجب فتور رغبته في الجماع فلا يحتاج الى ايجاب حرج آخر كذا في الشرح وفيه نظر لان الرغبة اذا كانت تعتبر في الجماع وجب ان تحرم الدواعي ايضا لانها تباح لدفع الحرج ولا حرج عند فتور الرغبة في الجماع اذ الرغبة في الدواعي بحسب الرغبة في الجماع فجواب(?) سوال الشارح لا يتضح والله اعلم قوله لانه منسوخ فان قلت قد قرر انه طلاقا في الجاهلية فقرر الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت واذا كان اصله مقررا لم يكن منسوخا لمنافاة بين النسخ والتقرير اجيب بان المراد بالنسخ انه لم يبق طلاقا كما كان فلا يصح ان يراد به ما قد كان كذلك لانه غير مشروع قوله ولا كذلك اذا شبهها بمن لا يحل النظر اليها على التابيد من محارمه احتراز عن المطلقة ثلاثا وكذلك من كانت حلالا ثم حرمت عليه مثل ام امراته كذا في الشاهان قوله لما ذكر في شرح الطحاوي ان الظهار شرعا عبارة عن تشبيه المنكوحة بالمحرمة على سبيل التابيد اتفاقا بنسب او رضاع او صهرية وقوله اتفاقا احتراز عن التشبيه بام المزني بها او ابنتها فلا يكون مظاهرا فهذا تنصيص بان التشبيه بمن كان حراما عليه بالصهرية اتفاقا ظهار ولانه يشكل بام الرضاع فانها كانت حلالا ثم حرمت لا لان يقال قوله وكذا ان كانت حلالا ثم حرمت متصل بقوله من محارمه اي المحارم من كانت كذا يدل عليه قوله وكذا حيث لم يقل احترازا عن المطلقة ثلاثا وعمن كانت حلالا ثم حرمت قوله لانه تشبيه بجميعها وفيه تشبيه بالعضو مشكل اذ التشبيه بالشيء لا يستلزم النسبة بكل جزء قوله ولا يكون الظهار الا من زوجته اي ابتداء اما بقاء فيجوز في الامة ايضا كما لو ظاهر من امراته ثم اشتراها يبطل النكاح ويبقى حكم الظهار قوله ولان الحل في الامة يكن
تابع والتابع في حكم العدم فلم يكن في التشبيه كاذبا فلا يكون مظاهرا وانما قلنا ان الحل فيها تابع بدليل انه لو اشترى امة فوجدها محرمة برضاع او صهرية لا يثبت للمشتري ولاية الرد كذا

في الشرح قلت لو اشترى امة فوجدها ذات زوج يكون له الرد على البائع فلو لم يكن الحل مقصودا لم يكن له الرد واما اذا وجدها محرمة فانما يكون لها ولاية الرد باعتبار ان المحرمية نقمة(?) تحبير(?) النقصان اللاحق بعدم التحاق الحل قوله فلان الظهار منقول عن الطلاق والطلاق في المملوك فان قلت الظهار بان كان منقولا عن الطلاق فلم يراعى فيه جميع ما يراعى في الطلاق الا يرى ان الطلاق لا يحتمل التاقيت والظهار يحتمله كما ذكرنا في خصوص الكتاب فلم يلزمه من كونه طلاقا في الاصل ان لا يكون ظهارا في المملوكة اذ المملوكة يحتمل حكم الظهار بالمعنى المنقول اليه وهو حرمة الاستمتاع الى غاية الكفارة وان كانت لا يحتمل حكم الطلاق المنقول عنه اجيب بان الظهار كان طلاقا قاطعا للملك وحل الاستمتاع لا الى غاية الكفارة ثم نقله الشرع الى قطع الحل معنا بغاية الكفارة فعلم انه ابقاؤه قاطعا للحل لما كان كذلك وقت الكفارة من غير ازالة الملك فالنقل انما يثبت باعتبار التاقيت وعدم زوال الملك اما في قطع حل الاستمتاع فهو باق كما كان ولا يخفى ان الظهار كان قاطعا للحل الثابت بالنكاح وقد ابقاه الشرع في قطع الحل الثابت به على اصله حيث لم يغيره والنقل انما يثبت بالتغيير فلا يتصور الا في المنكوحة اذ قطع الحل الثابت بالنكاح لا يتصور في المملوكة فلا يصح ظهارها والله اعلم قوله بخلاف اعتاق المشتري من الغاصب لانه حق من حقوق الملك والملك يتاكد بالاعتاق لانه ينتهي به والشيء بانتهائه يتقرر ويتاكد ولهذا يثبت له الولاء والظهار ليس بحق من حقوق الملك حتى يتوقف بتوقفه وينفذ بنفاذه لان ملك النكاح لا يتاكد بالظهار كذا في الكافي ولو نوقض تنافر ما سبق فيه في باب نكاح الرقيق حيث قال تزوج عبد امراة بغير اذن سيده ثم طلقها ثلاثا ثم اجاز سيده هذا النكاح ثم اذن له فتزوجها يكره لان الطلاق يملك بملك النكاح وقد توقف فيتوقف ما يملك به وينفذ بنفاذه كالعتق يتوقف بتوقف الملك وينفذ بنفاذه الا انا تركنا هذا الدليل بدليل اقوى منه وجعلناه متاركة لان الطلاق انما شرع في المنكوحة ولا نكاح بلا اذن السيد لكن الدليل الاول يورث كراهة هذا كلامه ووجه التنافر ان ما ذكر هنا يوجب ان لا يتوقف الطلاق بتوقف ملك النكاح لانه ليس من حقوقه حيث لا يتاكد به ملك النكاح بل كما قال مات الزوج عنها فاذا لم يتوقف لا يورث الكراهة في المسئلة المذكورة وذكر ثمه انه يتوقف وبني عليه كراهة التزوج وجوابه ان الطلاق من حيث انه يملك بملك النكاح حق من حقوقه ومن حيث ان النكاح لا يتاكد به تاكد الملك بالعتق ليس من حقوقه فلو كان من جميع الوجوه لتوقف بتوقف النكاح كالعتق ولو لم يكن حقا من حقوقه اصلا لم يورث كراهة التزوج ثانيا فلما كان من حقوقه بوجه اورث الكراهة ولم يتوقف على نفاذ النكاح مع امكان حمله على المشاركة عملا بالوجهين قوله عتق رقبة كان عليه ان يقول اعتاق رقبة لان الكفارة هو الاعتاق دون العتق لقوله تعالى فتحرير رقبة والتحرير هو الاعتاق دون العتق فكانه ذل

العتق الذي هو مملوك واراد الاعتاق الذي هو علة لجواز استعارة العلة للمعلول او بالعكس
قوله اذ هي عبارة عن الذات المرقوق المملوك من كل وجه قلت قوله من كل وجه متعلق بالمرقوق
دون المملوك لصحة اعتاق المكاتب وانه ليس بمملوك من كل وجه لكنه مرقوق من كل وجه وعني
بالمملوك من كل وجه ما هو مملوك يدا ورقبة وبالمرقوق من كل وجه ولم ينعقد في حقه سبب زوال
الرق البتة فالمكاتب مرقوق من كل وجه لعدم انعقاد سبب زوال الرق فيه البتة اذ الكتابة
تحتمل الفسخ بالتعجيز فيصح تحريره عن الكفارة والمدبر وام الولد ليسا مرقوقين من كل وجه لانعقاد سبب
زوال رقهما البتة لانه لا يحتمل الفسخ ولا يجوز تحريرهما عن الكفارة ثم قد مر فيما قبل في كون
الرقبة عبارة عن ذات مرقوق مملوك بقوله تعالى فضرب الرقاب اطلق الرقاب على النفوس وذلك
ان الرقبة في الاصل هو العنق لكنه يذكر ويراد به الانسان تسمية للكل باسم جزئه فلا يختص
بانسان مملوك مرقوق سيما ان يكون مرقوقا من كل وجه الا يرى انه يقال رقبتك طالق ويراد
به النفس المنكوحة ولو حرة واما اشتراط الملك والرق في نحو فتحرير رقبة فلصحة التحرير اذ
الرقبة انما تقبل التحرير اذا كان مملوكا حتى ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الملك يثبت اقتضاء
لتصحيح التحرير فلو كانت الرقبة عبارة عن المملوك المرقوق لم يكن الملك ثابتا بالاقتضاء واما
اشتراط كمال الرق فلان التحرير هنا وقع مطلقا فينصرف الى الكامل وانه عبارة عن اثبات القوة
الشرعية بازالة الرق فانما يكمل بكمال الرق فكانه اراد بالمراد الرقبة في باب الكفارة هو الذات
المرقوق المملوك من كل وجه اما الذات فلان الرقبة يراد بها الذات واما الملك والرق فليكون
لسداد العتق فلا ينبغي لاشتراط كونها مسلمة كما زعم الشافعي الا بتقييد الكتاب بالراوي في
بخبر الواحد وليس معناه ان الرقبة شرعا او لغة هو الذات المملوك المرقوق من كل وجه لانه دليل
عليه اصلا والله اعلم ثم قوله من كل وجه مرقوق مملوك يحتمل ان يكون قيدا في الذات المراد به
الوجود عبارة عن وجود من كل وجه مرقوق مملوك لانه وقع في النص مطلقا فينصرف الى الكامل
اي ليس فيه شبهة العدم فيكون احترازا عما هنالك من وجه يفوت جنس المنفعة كمقطوع
اليدين والرجلين والعميا وحاصله ان الرقبة التي تحريرها في باب الكفارة يجب ان يكون
موجودا مرقوقا من كل وجه اما الوجود من كل وجه فلاطلاق الرقبة واما الرق من كل وجه
فلاطلاق التحرير فلا ينبغي للزيادة مقيد سوى ما ذكرنا لا تقييد القطعي بالظني وانه باطل قوله
لان الفايت جنس المنفعة فان قلت يجوز تحرير الخصي والمجبوب مع فوات جنس المنفعة فيهما ولهذا
يجب به كمال الدية قلت الجب والخصي يزيدان في المالية وهي المقصودة في التكفير كذا في
الكافي وفيه نظر لما عرف ان استخدام الخصيان مكروه يوجب نقصانا في المالية لا ازديادا
فيه لانه تقل الرغبة فيهم بالكراهة وسياتيك في كتاب الغصب مصرحا ان الخصي لا يعد
زيادة في المالية حتى لو خصى عبد غيره حتى يجف او انتقص قيمته بسبب الخصا فلما لم ينقص نقصان

القيمة ولا يجبر ذلك النقصان بازدياد القيمة الا انه لا يعد زيادة حتى لو غصب عبد غيره خصيا
فهلك يضمن قيمته غير خصي فعلم ان زيادة القيمة الحاصلة بسبب الخصي غير معتبرة شرعا
ولهذا يعد الخصي عيبا حتى لو اشترى عبدا فوجده خصيا فله رده والعيب ما اوجب نقصان الثمن
عند التجار على ما سياتيك فلو كان الزيادة الحاصلة بالخصي معتبرا لم يكن عيبا وجوابه سياتيك
في كتاب الغصب ان شاء الله تعالى قوله وهو المانع اي عن الكفارة فان المقصود منها الابتلاء وذلك
لا يحصل الا بشق الانفس وذلك في السالم بخلاف غير السالم لانه قد يقصد به الفرار عن مؤنته
بخلاف العتق فان المقصود منه تحصيل الثواب وذلك يحصل بعتق غير السالم فيدخل تحت قوله كل
رقبة لي فهو حر كذا في الحاشية وفيه نظر لانه يقتضي ان يدخل المكاتب ايضا في كل مملوك لي فهو حر
لان المقصود وهو الثواب يحصل باعتاقه الا ان الاعتاق فرارا عن المؤنة كما ينافي الابتلاء ينافي حصول
الثواب ايضا اذ الثواب مبني على خلوص النية ولئن قيل انما لا يدخل المكاتب في قوله مملوك لي
لان المطلق ينصرف الى الكامل وهو مملوك من وجه دون وجه قلنا لفظ الرقبة في قوله كل
رقبة ايضا مطلق فينصرف الى الكامل والعميا رقبة من وجه دون وجه لكونها هالكة من وجه فالاظهر
في الفرق بين قوله كل مملوك لي فهو حر وقولنا كل رقبة لي فهو حر من حيث ان المكاتب لا يدخل في
الاول ويدخل العميا في الثاني هو ان يقال ان المطلق انما ينصرف الى الكامل اذا لم يدل الدليل على
تناوله الناقص وقد علمنا دخول العميا مثلا في كل رقبة لان المقصود من التحرير هو دفع حاجة
العبد الى القوة الشرعية والعميا ونحوه الى الحرية لانها هالكة صورة بالعمى ومعنى بالرق فهو اولى
بالاعتاق الذي هو احياء ولا يقدر على الخدمة فيكون زوال رق في حقه اشد فيدخل في عموم الكلام
بالطريق الاولى واما المكاتب فمطلق اللفظ لا يتناوله وانه ليس باخراج الى العتق ايضا حيث يقدر على
فكاك رقبته باداء بدل الكتابة فلا يدخل في عموم الكلام اما الفرق بين قولنا كل رقبة لي فهو حر وقوله
تعالى فتحرير رقبة حيث يدخل العميا في الاول دون الثاني فهو ان المقصود فيعتبر الكمال بالنظر
الى المقصود دون الواسطة فيشترط الكمال في الرق دون الملك قوله فاشبه المدبر اي على
مذهبكم فعند الشافعي رحمه الله بيع المدبر واعتاقه عن الكفارة جائز وكان هذا احتجاجا علينا
على نحو احتجاج زفر رحمه الله في انت طالق من هنا الى الشام حيث قال انها باينة لانه وصف الطلاق
بالطول مع ان الوصف به لا يوجب البينونة عنده حتى لو قال انت طالقة طويلة تقع رجعية ومثل
احتجاجه في مسئلة سقوط النية في صوم رمضان بالقياس على صاحب النصاب اذا وهب من الفقير
بعد الحول مع ان الزكوة لا تسقط عنده بصرف جميع النصاب الى الفقير قوله ثم يتحول اليه بالضمان ومثله
يمنع الكفارة فان قلت المضمونات تملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت وجود السبب فصار نصيب الساكت
ملكا للعتق زمان الاعتاق فيتمكن النقصان في ملكه بما في ملك شريكه قلنا الملك في المضمون يثبت
بصفة الاستناد في حق الضامن والمضمون له لا في غيرهما فيتمكن النقصان في نصيب الساكت في حق

غيرهما فلم يجز كما في الكافي وفيه نظر لما عرف انه لو غصب شاة فضحى بها وضمن قيمتها جاز عند
ابي ح رحمه الله لانه سابق الغصب فقد ثبت الملك في المضمون بصفة الاستناد في حق
غير الضامن والمضمون له هو التضحية في الفرق بين التضحية والكفارة من حيث ان الاجزاء
يظهر في الاولى دون الثانية مشكل ايضا لو باع الغاصب المغصوب ثم ادى قيمته للمغصوب منه
ينفذ بيعه فقد يظهر الاستناد في المشتري ونفاذ البيع وجوابه ان ضمان الغصب ضمان التملك حتى لا
يختلف باليسار والاعسار فيعتبر بالشرى فيظهر الاستناد في ضمانه في حق الملك اما ضمان الاعتاق فليس
بضمان التملك حتى يختلف باليسار فكان ثبوت الملك فيه للمعتق اضعف من ثبوته للغاصب فيظهر في
حق الضامن والمضمون له دون غيرهما هذا قوله الملك في المضمون يثبت بصفة الاستناد في
حق الضامن والمضمون له في غيرهما محمولا على ضمان الاعتاق الذي هو اضعف من ضمان الغصب
لا على مطلق الضمان والله اعلم **قوله** ومثله يمنع الكفارة فان قلت وجب ان لا يمنع لان نقصانه
كنقصان الكاتب وذا لا يمنع فكذا هذا اجيب بل نقصانه كنقصان ام الولد والمدبر لان الكتابة
الحاصلة بضرورة النقص لازمة كالتدبير وامية الولد **قوله** وان امر غيره بان يطعم عنه من ظهاره
ففعل جاز لانه استقراض معنى هذا يشير الى ان المامور ان يرجع على الامر كما في الاستقراض وهو رواية
عن ابي يوسف رحمه الله ووجهه انه يحتمل القرض والهبة والقرض ادنى فهما ضرر افتعين كما لو
امر بقضاء دينه فقضاه في ظاهر الرواية انه لا يرجع على الامر لانه يحتمل القرض والهبة فلا يرجع
بالشك وانما يرجع المامور بقضاء دين للعباد على الامر لانه يملك اداء الدين بغير امره فكان فائدة الامر
بالقضاء هو الرجوع لا غير بخلاف المامور بالتكفير حيث لا يملك التكفير بدون الامر فكان الامر لجواز
التكفير وهذا كالوكيل بالخلع فانه اذا ضمن بغير امرها طولب به واذا ادى رجع على الموكلة لانه يملك الخلع
من مال نفسه وفائدة نفسه بالخلع الرجوع عليها بخلاف الوكيل بالنكاح اذا ضمن حيث لا يرجع على الزوج
الا اذا ضمن بامره لان فائدة الامر ثمة جواز النكاح اذ لا يملك تجويزه بلا توكيل فاعرف **قوله** ولنا ان المنصوص
عليه هو الاطعام وهو حقيقة في التمكين من الطعم اذا جعل الغير اكلا ليس في وسع العبد وما في وسعه
من القاء اللقمة في الفم او صب المرق في الحلق فغير متعارف فكان عبارة من التمكين ضرورة فان قلت فاذا امكنه
الطعام ولم يطعم يجب ان يخرج عن العهدة لحصول التمكين من الواجب اجيب بان الكفارة تجب بطريق
الزجر وهو لا يحصل الا بالطعم فشرطنا لينزجر بزوال ملكه وبان الاطعام ليس عبارة عن مطلق التمكين بل عن
التمكين الذي يعقبه الاتلاف بالاكل لانه اقرب الى معناه الحقيقي وهو جعل الغير طاعما لانه ينبني عن زوال
الملك بطريق الاتلاف فان قلت يشكل بما اذا صرح به المص في الهبة ان الاطعام اذا اضيف الى ما يطعم
عنه يراد به التمليك حتى لو قال اطعمتك هذا الطعام كان هبة ولا يخفى ان الاطعام في اية الظهار
واليمين مضاف الى ما يطعم عنه اذ المعنى اطعام الطعام ستين مسكينا او اطعام الطعام عشرة مساكين قلت جوابه
سيأتيك ان شاء الله تعالى **قوله** وفي الاباحة ذلك اي التمكين من الطعم كما في التمليك قلت نفس التمليك ليس

منتهى في الطعام حتى يكون التمليك كاملة بالاباحة فيثبت الحكم فيها بالعبارة كما يدل عليه لفظ الكتاب
بل المعتبر هو التمكين التام الذي هو عبارة عن دفع الموانع اذ الاطعام انما يتحقق بالطعم لانه عبارة
عن جعل الغير طاعما وذلك انما يكون بالتمكين التام الذي يعقبه الاتلاف والتمليك لا يستلزم هذا النوع
من التمليك حتى يثبت بنسب التمليك بالعبارة فالظاهر ان التمليك يثبت ولانه لان الوضع دفع
الحاجة والتمليك ادفع لها من الاباحة **قوله** الا ان يمنع من المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق
والصوم فيستقبلان قبل المسيس والمنع لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية في نفسه وهذا اشكال لما
ان حكم الظهار حرمة موقتة الى غاية الكفارة حيث قال والظهار فقد قرر الشرع اصله ونقل حكمه
الى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح فكان حرمة الاستمتاع قبل الكفارة من موجبات
الظهار لا لما ذكرنا فلا يكون حراما لعروض وجوب التقديم الاعتاق والصيام على المسيس وجوابه
ان المراد بالمنع عن المسيس قبله هو المنع الثابت بعروض وجوب التقديم وهذا المنع انما يثبت
في الطعام لمعنى في غيره فلا يعدم المشروعية او نقول المراد بالمنع عن المسيس هو وجوب التقديم عليه
اي الا انه يجب تقديم الاطعام لانه ربما يقدر على الاعتاق والصيام فيقعان بعده فلا يعدم مشروعية
الماخير بنفسه والحاصل ان حرمة الاستمتاع يثبت لامرين للظهار ولوجوب تقديم الكفارات بحكم
التقييد بما قبل التماسي غير ان الحرمة لوجوب التقديم بحكم التقييد انما يثبت قبل الاطعام لمعنى في غيره
فلا ينافي المشروعية في نفسه بهذا الاعتبار لا يوجب الاستيناف اذ الموجب للاستيناف هو المنع
الثابت بعروض التقييد بما قبل التماسي وهذا المنع في الاطعام يثبت بالوضع فلا ينافي مشروعيته في
على الاطلاق في نفسه ثم الاظهر في الجواب ان يقول ان التحريم الموقت بغاية الكفارات وان كان حكما للظهار
فهذا الحكم ما ثبت الا بحكم التقييد بما قبل التماسي والتقييد به منصوص في الاعتاق والصيام دون الطعام
فيجب ان يثبت التحريم بالنسبة اليهما خاصة ولا يثبت الى الطعام كما هو مذهب مالك الا انا منعنا
المسيس قبل الاطعام ايضا باعتبار توهم الاقتدار على الاعتاق والصيام قبل اتمام الطعام فيكون المنع
هنا لمعنى في غير الاطعام فلا يعدم المشروعية على الاطلاق والافعال بل حكم الظهار مستلا ذ بالحديث
وهو قوله عليه السلام للذي واقع قبل التكفير استغفر ولا تعد حتى يكفر الا بالقول الحديث ايضا
مبني على التقييد بما قبل التماسي فلا يكون دليلا سواء نعم يشكل بان قوله من قبل ان يتماسا ان كان قيدا
للواجب بمعنى ان المنتهي للحرمة هو التحرير والصيام مع قيد وقوعه بما قبل التماسي بان يجعل قوله من قبل
ان يتماسا صفة مصدر محذوف اي فعليه التحرير رقبة تحريرا واقعا قبل التماسي لزم ان لا يجزي شيء
منها بعد التماسي اذ الواجب بصفة لا يجزي بدونها والعجز عنه يحقق العجز والغاء الوصف فيجب المصير
الى الخلف وليس كذلك بل القادر على التحرير لا يقبل منه غيره وان كان قد وقع المسيس وان كان قيدا
للوجوب بان يجعل ظرفا اللام اي التحرير رقبة قبل التماسي بمعنى انه يجب عليه التحرير او الصيام قبل
المسيس حتى انه لو قدم المسيس عليه اثم ويقع عن الكفارات فالاطعام في هذا كالتحرير والصيام للاجماع

حرمة المماس قبل الاطعام ووجوب تقديمه المماس كما في اخويه فيجب ان يستوى الكل في وجوب
الاستيناف او في عدمه والجواب بالتزام الثاني والفرق بان التقديم على المماس ان كان واجبا
في الكل فنحو الاعتاق والصيام منصوص عليه فينظر في وجوب الاخلاء الموجب للاستيناف
وفي الاطعام يثبت بضرورة حرمة المماس الى حين الكفارة بحكم الظهار والثابت بالضرورة لا يظهر
فيما ورائها فلا ينظر في حق وجوب الاخلاء حتى يجب الاستيناف هذا والكلام بعد محل النظر اذ
الثابت بضرورة الشيء انما لا يظهر فيما وراءه اذا لم يكن من لوازمه وضروراته اما اذا كان فلا اذ الشيء
اذا ثبت مع لوازمه وضروراته ووجوب الاخلاء من لوازمه ووجوب التقديم فينبغي ان يثبت عند
ثبوت وجوب التقديم وان كان يثبت وجوابه بالضرورة ثم يشكل بان اخلاء الصيام عن المسيس
وان كان قد وجب لكنه وجب في ضمن وجوب التقديم والتقديم قد يسقط رعايته عن المكلف عند
التعذر فيسقط ما في ضمنه بالضرورة وما قيل بان معصية العبد لا يغير حكم الشرع والكفارة
بالاعتاق او بالصيام قد شرعت متقيدة بما قبل التماسي فلا يصير مطلقة فلا يسقط هذا الشرط
بوقوع التماسي منه قبل الكفارة واشتراط الاخلاء من ضرورة اشتراط التقديم على المسيس فيبقى
فنقول هذا انما يتم لو كان قوله من قبل ان يتماسا قيدا في الواجب وقد ذكرنا انه ليس بقيد
فيه والا لم يجز الاعتاق او الصيام الا قبل المسيس كما لا يجوز في كفارة القتل الا الرقبة المؤمنة
بل هو قيد في الامر وظرف له فكان الواجب شيئان التحرير والمحافظة على تقديمه على المسيس ولا يخفى
ان المحافظة على التقديم قد سقط ووجوب المحافظة على الاخلاء كان من ضروراته وجوب التقديم
على المسيس فيسقط بسقوط ضرورة الا ان يمنع سقوطه لما عرف ان القدرة شرط للاداء دون القضاء
للتكليف لا لابقاء الكلفة هذا ولكنه لو جعل ظرفا للامر وكان الواجب شيئين كما ذكرت لزمه
ان يكون الكفارة مطلق التحرير لا التحرير المقيد من قبل التماسي فيجب ان لا يجزي اذا اتى به
بدون الاخلاء اذ الاساس على هذا انما يجب لرعاية واجبة اخرى هي الاخلاء الواجب بضرورة
وجوب المحافظة على ما قبل التماسي لا المحافظة قيد التحرير فيجب ان ينتهي الحرمة الثانية بالظهار
بمطلق التحرير وليس كذلك اذ الحرمة انما تنتهي بتحرير او صيام خال عن الجماع استغفر ربك
ولا تعد حتى تكفر دليل على ان الكفارة غير متقيد بالتقديم فيراد به الاخلاء الجديد ثم الاية
لا تصلح حجة على ابي يوسف لان الظرف لا يصلح فيه للواجب لصحة التكفير بالجديد
بعد التماسي بالاجماع والحديث المذكور فتعين ان يكون ظرفا للامر وحينئذ لا يوجب تقييد
الكفارة ولا الاستيناف لضرورة كفارة وان توجبه لمحافظة واجب اخر ويمكن الجواب بالتزام
الاول والتعبير ان المراد بما قبل التماس هو الاخلاء لانه لازمه اي فتحرير رقبة خال عن الجماع
بدليل قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا اذ لو اريد بما قبل
التماسي حقيقة كان التقدم بتحرير رقبة متقدم على الاجماع فان لم يقدر على الاجماع على التحرير المقيد

بالتقديم

بالتقديم على المسيس فعليه الصيام قبل التماسي ولا شك ان العجز عن التحرير المقيد كما يكون بالعجز
عن الاصل يكون بالعجز عن الوصف وعلى تقدير العجز عن الوصف هنا لا يترتب عليه وجوب
الصيام قبل التماسي لاستحالة وجوبه على من عجز عن التقديم على المماس وكذا قوله عليه السلام
للذي واقع قبل التكفير استغفر ربك ولا تعد حتى تكفر دليل على ان الكفارة غير مقيد بالتقديم
فيراد به الاخلاء الجديد ثم الاية لا تصلح حجة على ابي يوسف رحمه الله الظرف لا يصلح فيه الموجب
لصحة التكفير بالاخر بعد التماسي بالاجماع والحديث المذكور بالاجماع فتعين يكون الظرف للامر
وحينئذ لا يوجب تقييد الكفارة والاستيناف لضرورة كفارة وان توجبه لمحافظة واجب
اخر الا انا نقول الى دار الظرف بل ان يكون الصفة للواجب او ظرفا للامر وعلى الاول يجب الاستيناف
كفارة وعلى الثاني لا يجب كذلك فجعلناه صفة للواجب احتياطا في اثبات الحرمة لكن ان اردنا
بما قبل التماسي الاخلاء للحديث المذكور سياق الكلام لكن يأباه قوله فيما بعد الا انه يمنع عن المسيس قبله
لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعده للقطع بانه اذا اراد بما قبل التماسي الاخلاء
المجرد وكان الواجب هو الاخذ دون التقديم لم يكن في دفع الاعتاق والصوم بعده بأس اذا اتى بهما
خاليا عن الجماع على انه لا وجه بعوف للتقييد بالاخلاء سوى الاجتناب عن الحرمة وهو التماسي
طرمة بمجرد الظهار وهذا المعنى كما يوجب التقييد بالاخلاء يوجب التقييد بالتقديم ثم قوله
فان لم يجد انما يدل على ارادة الاخلاء اذا اريد به العجز عن التحرير المقيد بما قبل التماسي وانه غير مسلم
وانما يراد به العجز عن اعتاق الرقبة وترتيب الجزاء ع ظاهر فالظاهر ان المراد به الحقيقة
وان اللازم هو التقديم غير ان الاحتمال في ان قوله تعالى من قبل ان يتماسا صفة الواجب او المحافظة
عليه واجب او غيره ان الاحتياط في جعله صفة فيترجح الا ان فيه شبهة فيكون فيه رعاية هذا
الوصف واجبا لا فرضا كوصف الطهارة في الطواف فما دام قادرا على الاخلاء اللازم من ضرورة وجوب
التقديم يؤمر بالاعادة ويفتى بعدم الجواز واما اذا وقع الياس عنه يحكم بالجواز ولكن يأثم بترك
المحافظة على الوصف الواجب كما لو طاف جنبا فانه يؤمر بالاعادة ما دام بمكة فاذا رجع يحكم
بالجواز وكذا المصلي المغرب في طريق المزدلفة يؤمر بالاعادة ما دام باقيا فاذا خرج الوقت يحكم بالجواز
عند بعض المشايخ فكذا هنا يؤمر بالتقديم والاخلاء بالرعاية كوصف الواجب الذي ثبت بدليل فيه
شبهة فاذا وقع الياس عن التقديم سقط رعايته ويجب رعاية الاخلاء فيؤمر بالاعادة عملا بالواجب
بالقدر الممكن فعلى هذا قول المصنف رحمه الله فيما تقدم وشرط الاعتاق التقديم محمول على التسامح بالمجاز
اذ يفتى بالاستيناف عند وقوع التماسي في اثناء الكفارة والا فهو ليس بشرط حقيقة والا لم يجز الاعتاق
بعد التماسي اصلا انه خلاف للاجماع **قوله** لانه نصف الصاع ادنى المقادير يمنع النقصان دون الزيادة
فيقع اي الكل عنها اي عن الكفارة كما اذا نوى اصل الكفارة **قلت** فيه اشكال ان كلما انتهى الى
الفقير بان على نصف صاع براد صاع شعير يقع الكل كفارة واجبة وان مسئلة الكفارة كمسئلة الزكاة اداه ابو

وكذا ما زاد عليها يقع عن الفرض الى تمام القرآن وذلك ان الاطعام في الاية مطلق يقع على القليل والكثير غير ان ما دون نصف الصاع كالصاع من البر ودون الصاع من الشعير لا يجزيه بالنص فيقع ما زاد على الفرض بالغا ما بلغ كان قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن مطلق غير ان ما دون الاية خارج لانه ما يسمى قرانا فيقع ما زاد على الاية من الفرض ولو كل القرآن والله اعلم **قوله** اذا صام يوما في قضاء رمضان عن يومين يجزيه عن قضاء يوم احد فان قيل نوى ظهرين من يومين فانه لا يجوز عن واحد فان اتحد الجنس اجيب بالمنع بانه ذكر في الجامع الصغير لبعض المشايخ اذا نوى بعض الغاية ولم ينو اول صلوة او اخر صلوة يجوز لكن الاحتياط ان يعين واجيب في الكافي بانه انما يحتاج الى نية التعيين لكل يوم لان وقت الظهر في اليوم الثاني غير الاول حقيقة او حكما اما حقيقة فظاهر وكذا حكما لان الخطاب وما علق بجميعها بل علق لدلوك الشمس والدلوك في اليوم الثاني غير الدلوك في اليوم الاول وفي رمضان علق بالشهر وهو واحد فلا جرم لا يحتاج لتعيين يوم السبت او الاحد حتى قالوا في قضاء يومين من رمضان ان يشترط التعيين هذا لفظه قلت وهذا مستقيم على قول من قال سبب وجود الصيام وهو شهود الشهر اما على ما ذهب اليه الامام فخر الاسلام من ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فمشكل لانه سبب كل صوم لما كان اول كل جزء من يومه كان الخطاب معلقا بطلوع كل فجر وفجر هذا اليوم غير الفجر في اليوم الثاني وايضا يشكل على ما لو كفر عن ظهارين باعتاق رقبة يجزيه عن واحد مع ان كل واحد من الظهارين سبب اخر لوجوب الكفارة والخطاب مطلق بالظهار وهذا الظهار غير ذلك الظهار

باب اللعان **قوله** والمراة ممن يحد قاذفها فان قيل ما فائدة تخصيص المراة بكونها ممن يحد قاذفها وهو كما شرط في جانبه ايضا حتى انه اذا كان ممن لا يحد قاذفها لا يجري اللعان وان كانت المراة ممن لا يحد قاذفها قلنا انما اشترط كونها ممن يحد قاذفها لان اللعان قائم في حقه مقام حد القذف فلا بد من احصانها حتى يقع موجب ما هو قائم مقام حد القذف عند عدم احصانها لا يقع قذفه موجبا لان حد القذف واللعان اما قذفه عند عدم احصانها فيوجب ما هو الاصل فيه وهو الحد فلم يخل قاذفه عند عدم احصانه عن موجبه فلهذا لم يشترط كونه ممن يحد قاذفه لان قذفه لا يخلو عن موجبه لانه لم يكن موجبا للعان فيوجب ما هو الاصل وهو الحد واللعان خلف عنه وكان هو في معنى اللعان بخلاف جانبها فانه حينئذ يمنع القذف عن ايجاب شيء اصلا كذا في الزيادة قلت اما السؤال فغير متوجه لانه لو اشترط كونه ممن يحد قاذفه فاما ان يشترط للاحتراز عما اذا كان عبدا او صبيا او مجنونا او كافرا ولا حاجة اليه لظهور الاحتراز عنه بقوله وهما من اهل الشهادة او الاحتراز عن ما اذا كان زانيا وذا باطل لان زني القاذف لا ينافي الحد فلا ينافي اللعان القائم مقامه فلا يتوجه السؤال الا اذا اثبت ان زنا الرجل ينافي جريان اللعان وانه باطل اذ اللعان شهادة قائمة مقام

في جانبها شرط

الحد القذف فانه شهادات في حقه لا يتصور الا بانتفاء اهل الشهادة في حقه بانتفاء شرعيته حدا يقذف في حقه او يزني الرجل لا ينتفي شيء منها فلا معنى لانتفاء اللعان في حقه واما الجواب فضعيف كما ترى لظاهر فظهر ان تخصيص المراة باشتراط كونها ممن يحد قاذفها فذا صاحب الهداية طبق المفصل لا يحتاج ذلك الى تكلف ذكره الشارح والله اعلم بالصواب **قوله** مقام حد القذف في حقه لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان هلال ابن امية قذف امراته عند النبي بشريك ابن سحماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم البينة او حدا في ظهرك فقال هلال والذي بعثك بالحق اني لصادق فلينزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد فنزل جبريل وانزل عليه والذين يرمون ازواجهم فعلم ان اللعان قائم مقام حد القذف في حقه فان قلت اذا كان قائما مقام حد القذف وحد لا يقبل شهادة المتلاعن كما لا يقبل شهادة المحدود في القذف اجيب من ان رد الشهادة من تتمة حد القذف فكان اللعان قائما مقام الجلد والرد جميعا فينتفي عنه الجلد والمراد من ضرورته انتفاء الرد قبول الشهادة **قوله** ومقام حد الزنا في حقها لما روي ان هلالا وامراته لما تلاعنا قال عليه السلام ابصروها فان جاءت به اكحل العينين سابغ الاليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء فجاءت كذلك فقال النبي عليه السلام لولا ما مضى من كتاب الله تعالى لكان لي ولها شان اي حدها فنبي عليه السلام اسقط شانه منها لما مضى من اللعان فعلم ان اللعان قائمة مقام حد الزنا في حقها **قوله** وهو اي اللعن قائم مقام حد القذف فقوله وهو عائد الى اللعن اشار اليه في الكافي حيث قال وكان اللعن في جانبه قائما مقام حد القذف وفي جانبها صار الغضب قائما مقام حد الزنا وكذا قوله فيما تقدم شهادات موكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف يشير الى ان القائم مقام حد القذف هو الشهادات المؤكدات دون اللعن نفسه فتعين اللعنين نوع منافي الا ان يقال القائم مقام الحد هو اللعان من الجانبين ولكن كل من اللعن والغضب منضم للعان لكم مضاف الى الجزء الاخير كما عرف قوله ظاهرا فانه قلت نعم ولكن الظاهر لا يكفي للالزام في غير الحقوق ففي الحدود اولى لان مبناها على الدار اجيب بان الظاهر مما لا طريق الا علمه يقينا في حكم اليقين وثبوته الذي بحيث ينقطع احتمال كونها موطوءة مما لا يحيط به العلم فيكون الظاهر فيه في حكم اليقين وايضا اعتبار هذا الاحتمال يؤدي الى سد ثبوت باب الزنى بالشهادة فانه في وطء الا وفيه هذا الاحتمال والشبهة لا يمكن الاحتراز عنها عفو فلما لم يعتبر هذه الشبهة في اقامة حد الزنى فلان لا يعتبر في اقامة حد القذف اولى **قوله** بالوطء عن شبهة في الحاشية وهي شبهة لازمة لنفي الولد في الحاشية ومثلها لا يثبت بدارية قلت انها وان لزمت للقذف بنفي الولد فلا يلزم الجنس القذف والدراية هي الشبهة اللازمة للجنس بحيث افضى اعتبارها الى سد باب الحد اذا لما نع من اعتبار الشبهة اللازمة هو الافضاء الى سد الحدود وسد الباب انما يلزم في اعتبار الشبهة للجنس دون النوع والاول يحتاج به الى الاجماع فانهم اجمعوا على اهدار هذه الشبهة **قوله** لم يرتفع السبب اي سبب اللعان

وهو التكاذب سماه سببا وان كان شرطا وانما النسب هو القذف تسامحا ولا يجوز ان يراد
بالسبب القذف لانه لا يرتفع بالذات بل يتعدد حتى يجد حد القذف قوله واللعان
خلف عنه اى عن الحد لانه قايم مقام حد القذف فى حقه و حد الزنا فى حقها وقد يشكل
بان اللعان اذا كان خلفا عن الحد وجب ان لا يحد بعد التلاعن اذا اكذب نفسه لامتناع
الجمع بين الخلف والاصل وامتناع تكرار الحدين وسيأتيك انه لو اكذب نفسه بعد اللعان يحد
وجوابه ان اللعان عندنا عبارة عن شهادات مؤكدة بالايمان وبالرجوع والاكذاب ينفسخ الشهادة
فيبطل اللعان من الاصل فاذا حد لا يجتمع الخلف مع الاصل قوله ولهذا قوله عليه السلام
لذلك الملاعن وهو عويمر العجلانى امسكها قال ان امسكتها فهى طالق ثلاثا فان قلت كيف يأمر
النبى عليه السلام بالامساك وقد تحققت الحرمة بالاتفاق قلت روى فى بعض الروايات انه لما لاعن النبى
عليه السلام بين عويمر وامرأته قال عويمر ان كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهى طالق ثلاثا
وهذه الرواية تدل على ان العجلانى قد اكذب نفسه بعد التلاعن ثم علق الطلقات الثلاث بالامساك
وقد ذكر الشارح فى باب اللعان انه لو اكذب الرجل بعد اللعان نفسه حل له الوطى من غير تجديد
النكاح حيث قال وحكمه حرمة الاستمتاع كما فرغنا فى اللعان لكن لا يقع الفرقة بنفس اللعان حتى لو طلقها
فى هذه الحالة طلاقا باينا يقع وكذا لو اكذب الرجل نفسه حل له الوطى من غير تجديد النكاح بمنزلة ما لو
اسلم احد الزوجين يحرم الوطى لكن لا يقع الفرقة قبل التفريق واذا حل الوطى وارتفعت الحرمة بعد
الاكذاب قبل التفريق والعجلانى قد اكذب نفسه بعد اللعان فجاز ان يأمر النبى عليه السلام
بالامساك ولا يكون امرا بالاستدامة مع تحقق الحرمة ولو سلم ان قوله ان امسكتها متعلق
بقوله كذبت عليها وقوله طالق ثلاثا كلام مبتداء كما لا يدل عليه رواية المصابيح من قوله قال
عويمر كذبت عليها ان امسكتها فطلقها ثلاثا فنقول قوله امسكها معناه امسكها باكذاب نفسك ان لست كذبت
عليها فقال ان امسكتها فهى طالق ثلاثا ولا شك ان الامر بالامساك بعد التكذيب صحيح لارتفاع الحرمة
بالاكذاب على ما ذكرنا هذا وفى بعض النسخ دل عليه قول ذلك الملاعن كذبت عليها ان امسكتها فهى طالق
ثلاثا ووجه التمسك به انه اوقع الثلاث عليها بعد التلاعن ولم ينكر عليه رسول صلى الله عليه وسلم
ولو وقعت الفرقة بينهما لانكر عليه وما حاصل له انه لا يرد عليها فان قلت وقوع الفرقة لا يمنع ايقاع
الطلاق كالفرقة بالارتداد او الطلاق اجيب بان زفر يقول لو وقع الفرقة ثبتت الحرمة
مؤبدا كما فى الرضاع والمصاهرة ومثل هذه الحرمة يمنع وقوع الطلاق فيكون الحديث حجة عليه
ولما امتنع القول بوقوع الفرقة بالحرمة المؤبدة امتنع القول بوقوعها بالطلاق البائن بعد القابل
على انه قد روى عليه السلام لاعن بين هلال وامرأته فلما فرغا بينهما فقوله فرق يدل على قيام
النكاح بعد التلاعن يعتمد قيام الوصلة قوله ثم ينفى القاضى نسب الولد ويلحقه
بامه يجب ان يعلم بان ولد الملاعنة فى حق بعض الاحكام ثابت النسب حتى لا يقبل شهادته لابيه

ولشهادة

ولا شهادة الاب له وكذا اذا ادعى انسان ان هذا الولد لا يصح وان صدقه الولد وفى بعضها الحقها
بالاجانب حتى لا يرث كل من صاحبه ولا يستحق النفقة واختلفت عباراتهم فى ذلك فعبارة بعضهم
ان نسب هذا الولد كان ثابتا من الزوج لانه ولد على فراشه وتعلق احكام كامتناع قبول الشهادة
وهذا ام عليه وحرمة وضع الزكوة والمناكحة هذا ام عليه ايضا وهو حق الشرع وانفاد دعوى
الغير هذا الحق للولد كاستحقاق الارث من الجانبين وهذا ام له وعليه فهو بهذا القذف واللعان
يريد ابطال هذه الاحكام فلا يبطل ما عليه وهو حق الشرع والولد واما استحقاق الارث والنفقة
فهو عليه وله فيبطل بابطاله ماله ثم يبطل ما عليه ضرورة ان النسب لا يثبت من احد الجانبين وعبارة
بعضهم ان اللعان انقطع نسب الولد فى بعض الاحكام بالاجماع كالارث واستحقاق النفقة ويبقى
فى حق البعض بالاجماع وهو فساد دعوى الغير وامتناع قبول الشهادة ونحو فالحقناه بعد
دعوى الغير لان الارث والنفقة ينفك عن النسب فان الاب ان كان حرا والابن عبدا لا يجرى
الارث والنفقة بينهما كذا فى الذخيرة ووجه اخر ان نسب الولد ان كان ينبغى من الملاعن يبقى شبهة
النسب من حيث ان نسبه كان ثابتا منه قبل التفريق لانه ولد فى فراشه والشبهة كالحقيقة
فيما يحتاط فيه فيلحق فى حرمة المناكحة وحرمة وضع الزكوة والشهادة بثابت النسب اذ الحرمة
تثبت بالشبهة بخلاف الارث والنفقة لان استحقاقهما لا يثبت مع الشبهة فيعمل فيه النفى
واما دعوى الغير فانما لا تصح لان للملاعن حق الدعوة باكذاب نفسه وفى تصحيح دعوى الغير ابطال
هذا الحق فلا يجوز والله اعلم قوله ولان المقصود من اهل اللعان نفى الولد فيوم عليه مقصوده
ويشكل بانه لو كان المقصود منه نفى الولد وجب ان يبطل اللعان فيما لا يمكن نفى الولد اذ الشى يبطل
ببطلان ما هو المقصود منه ولا يبطل فقد ذكر فى الكافى فى باب طلاق المريض انه اذا قال الزوج
لام أتيه احدكما طالق ولم يبين حتى ولدت احديهما لاكثر من ستين لوقت الايقاع تعينت الاولى
للطلاق لتيقنها بالوطى بعد الطلاق وحكم الشرع بثبوت النسب حكم بكون الوطى منه ضرورة والوطى
بعد الطلاق المبهم بيان فان نفى الولد يلاعن ولا ينقطع النسب عنه لان حكم الشرع بالعلوق
منه مانع منه قطع النسب عن هذا كلامه وكذا لو قيل او وجد منه ولا انه القبول ثم نفى يلاعن
ولا ينتفى النسب عنه كما سيجى وجوابه ان نفيه بعد حكم الشرع بثبوت النسب منه واقراره بالنسب
غير معتبر فبقى قذفا بالزنا فيجب فيلاعن ولا ينتفى النسب اذ ليس فى هذا اللعان ففيه
لعدم صحة النفى قوله واذا عاد الزوج واكذب نفسه حده القاضى اذا لم يطلقها بطليقة
ثانية بعد القذف فانه اذا اكذب نفسه بعد القذف والبينونة لا يجب عليه الحد واللعان اما اللعان
فلان المقصود به التفريق بينهما ولا يتأتى ذلك بعد البينونة فلا معنى للعان بعد الفوات المقصود
ولا حد عليه لان قذفه كان موجبا للعان والقذف الواحد لا يوجب الحدين بخلاف ما اذا اكذب نفسه
بعدما لاعنها لانه وجب اللعان هناك باجل القذف والحد كذلك اللعان فقد نسخ به الى الزنى

وانتزه بمعنى الشهادة عنها باكذاب نفسه فيكون نظير شهود الزنا اذا رجعوا بما قلنا فلم يوجد
كلمات اللعان فلم يبق الا الحد وان اكذب نفسه ولو قال انت طالق ثلثا يا زانية كان عليه
الحد لانها ثابت بالتطليقات الثلث وانما قذفها بالزنا بعد البينونة فعليه الحد ولو قال يا زانية
انت طالق ثلثا لم يلزمه حد ولا لعان لانه قذفها وهي منكوحته ثم ابانها بالتطليقات وقد بينا
انه بعد ما قذفها اذا ابانها لم يلزمه حد ولا لعان كذا في المبسوط نقله الشارح وفيه بحث اما اولا
فلما ان اللعان خلف عن الحد والخلف يجب ما يجب به الاصل فلا يكون قذفه موجبا للعان الا
وهو خلف عن الحد الا ان يكون موجبا للحد الذي هو الاصل ثم يجب اللعان عنه اذا تعذر الخلف سوى الاصل
هو الواجب وهو ليس من باب ايجاب الشيء عند تخليصين واما ثانيا فلان كلمات اللعان ليس برى
لمال الزنى بل هو شهادة والموجب بكونه صادقا فيما قد صدر منه من نسبها الى الزنا ولا يخفى ان الشهادة
ليس من انشاء الذي في شيء الموجب للحد انما هو انشاء واخبار بانها زانية ودعوى الصدق في الاحكام
ليس من الاخبار اصلا قوله انه لما حد لم يبق اهل اللعان فارتفع الحكم المنوط به وهو التحريم بالكل
بالوطاء المسلم بامرأته ثم ارتد ثم اسلمنا فهو على ظاهره عند ابي حنيفة رحمه الله هو ان الكافر ليس
باهل للظهار وهو بالارتداد يصير كافرا فقد يبقى الظهار بطلان اهلية فليكون اللعان كذلك
وجوابه ان الكافر اهل الاصل حكم الظهار وهو التحريم الا يرى ان يثبت التحريم في حقه بالطلاق
الا انه ليس بأهل يوصف الحكم قلنا لا ينعقد ظهاره موجبا لحكمه مع الكفر ابتداء بخلاف المحدود
في القذف فانه ليس باهل اللعان اصلا فيستوي فيه البقاء والابتداء فان قالوا يشكل
بان بقاء الاصلية ليس بشرط لبقاء التصرفات حتى انه اذا جن لا يبطل من التصرفات التي باشرها
في حال الافاقة مع ان الجنون يسلب اهلية جميع التصرفات وذكر ان بقاء التصرف ليس الا ببقاء
حكمه والجنون اهل لحكم وذلك المحدود في القذف وان لم يحد فانه ينافي النكاح وهو حلال فبطل بالجنون
ثم هذا التعليل يشعر بان الحرمة انما ترتفع باقامة الحدود والتعليل الذي سبق بقوله ان الاكذاب
رجوع والشهادة بعد الرجوع لا حكم لها يشعر بانها ترتفع بمجرد الاكذاب وان لم يحد ولا منافاة بينهما لجواز
لم يبطل اللعان بالاكذاب والحد جميعا قوله وكذلك ان قذف غيرها فحد به وهذا اشكل لان الشهادة
التي اداها المحدود في القذف قبل الحد وقضى بها لا يبطل اداء قذف بعد ذلك وحد كذا شهادة اللعان
اذ لا فرق بين هذه الشهادة ولا سائر الشهادة قوله وكذا اذا زنت فحدت اي اظهرت زناها قوله
وهذا لانه يعرى عن الشبهة والحدود تندرئ بالشبهات واللعان في حقه بمنزلة الحد فلا يقام مع الشبهة
ويشكل بمسئلتين احدهما مسلم تحته كتابية فاسلمت ثم جاءت بولد من ستة اشهر من وقت الاسلام
فنفاه لاعن القاضي بينهما ويقطع نسب الولد منه وان احتمل علوقه قبل الاسلام فقد يجب اللعان
في هذه الصورة باعتبار ان العلوق حادث والاصل في الحوادث ان يضاف الى اقرب الاوقات فقد يجب اللعان
في هذه الصورة باعتبار قبل الاسلام فلا يكون القذف موجبا للعان والثانية حر تحته امة اعتقها مولاها

فجاءت

فجاءت بولد لاكثر من ستة اشهر ولاقل من سنتين من وقت الاعتاق فنفاه الزوج لاعن القاضي
بينهما باعتبار ان العلوق لحدوثه مضاف الى اقرب الاوقات فقد وجب اللعان مع الشبهة لاحتمال القذف
قبل العتق وجوابه ان اللعان ليس بحد حقيقة بل هو حد حكما والشبهة نوعان شبهة في اصل القذف
كما في شان الاخرس وشبهة في كونه موجبا للحد كما في هاتين المسئلتين واللعان من حيث انه قائم
مقام الحد اعتبر فيه الشبهة في اصل القذف فلم يجب بقذف الاخرس لانه لا يتحقق قذفا
ومن حيث انه ليس بحد حقيقة قلنا يعتبر فيه الشبهة الثانية في كون القذف موجبا للحد مع تحققه
بكونه قذفا كما في هاتين المسئلتين توفيرا للجهتين حظهما قوله والقذف لا يقع تعليقه بالشرط لانها
متى لم تكن زانية قبل وجود الشرط لا تصير زانية لوجوده ولان المعلق بالشرط لا يكون قذفا في الحال
ولا يمكن تحقيق القذف عند الشرط لعدم كلامه حقيقة ولا يقال هذا ليس بمعلق بل هو موقوف
حتى يتبين في الثاني انه موجود عند النفي او معدوم فاذا عرف وجوده تبين انه قذف مطلق لان فيه
شبهة التعليق اذ لا يعرف حكمه لا بما يعاقبه وهو كالشرط في حقنا وشبهة التعليق كحقيقته
ولهذا لو قال انت طالق يا زانية ان دخلت فدخلت طلقت ولا لعان لما فيه من شبهة التعليق
من حيث اتصال الشرط بالقذف صورة وان لم يتصل معنى لانه خبر لا يحتمل التعليق بخلاف ما لو قدم الشرط
بان قال يا زانية انت طالق ان دخلت الدار حيث وجب اللعان لان الشرط لم يتصل لا صورة ولا معنى
فلا يورث شبهة ويشكل بما لو شهد اربعة على رجل بالزنا وهو محصن فرجع واحد منهم بعد القضاء
بالرجم والامضاء حد الراجع لان كلامه انعقد شهادة ووقع الحكم به بهذا الوصف ولكن لما رجع
فسخ شهادته بعد الوجوب فانقلب للحال قذفا والمقذوف في الحال ميت وهو محصن في زعمه
ومن قذف ميتا محصنا حد كذا ذكر الكافي في باب الشهادة على الزنا ووجه الاشكال ان انعقاد
كلام الراجع قذفا موقوف على وجوبه فيكون في معنى التعليق كما في هذه المسئلة مع ذلك يعتبر قذفا
موجبا للحد ولم يعتبر هناك شبهة التعليق فلا بد من بيان الفرق وجوابه ظاهر للقطع بانه لا قذف
الا النسبة الى الزنا وهذه النسبة قد تحققت من الشاهد بلا توقف وتعليق انما المتوقف على الرجوع
هو صيرورته موجبا في حد القذف بما ذكره من قوله فانقلب في الحال قذفا معناه فانقلب موجبا للحد
بعد ان لم يكن لانه لم يكن قذفا بل صار قذفا في الحال قوله ان الاحكام لا يترتب الا بعد الولادة لتمكن الاحتمال
ظاهر قبله فان قلت بل الاحكام يترتب عليه قبل الولادة حيث يثبت نسبه اذا اعترف به الزوج او
كان الحبل ظاهرا ويعتق باعتاق مقصود ويصح الوصية له وبه ويتوقف الارث له وكل هذه
احكام وان اجيب بان المراد بالاحكام ما يثبت حقا عليه وما ذكره الاحكام تثبت حقا له
لا عليه رد بان التعليق يتعلق لتمكن الاحتمال قبله ياباه باب العنين قوله لو حمل على الاطهار
لم يبق جمعا اي لم يبق قوله قروء على معنى الجمع اذ لا يمكن ان يشترط ثلثة اطهار سوى الطهر الذي طلقها
فيه لما يلزم فيه من الضرر بالمرأة وهو تطويل العدة في ازمنة الدعية الى الرجال واحداث قول ثالث

ورد ما اختلفت الصحابة رضوان الله عليهم فان منهم من قدر بالاطهار وقال تبا ثنيها يتم بما بقي من
الطهر الذي طلقها فيه مع طهرين اخرين ولا يشترط ثلثة سواه لان لا ينقطع المراة عن قضاء كلوتها
اكثر مما هو كثير في حقها كما يشير اليه العدول عن الافراد الذي هو جمع قلة الى القروء الذي هو جمع كثرة
فيتحرج ومنهم من قدر بالحيض واشترط ثلثة سوى حيض اوقع الطلاق فيه اذ الحيض زمان النفرة
فلا يتحرج باشتراط ثلثة اخرى فلو قدرنا بالاطهار واشترطنا ثلثة اطهار كاملة ولم يحتسب ما طلقها
فيه من الطهر كان ذلك قولا ثالثا خارجا عن اقوالهم فانه باطل لما عرف في الفروع اذا حملنا
على الاطهار وجب ان يحتسب بالطهر الذي فيه الطلاق مع طهرين اخرين فينتقض الجمع لا محالة
ولم يبق العدد اعني قوله ثلثة على الحقيقة وهو المقصود فان قلت العدة كما شرعت
للاستبراء شرعت لاحترام النكاح المذكور ايضا اذ لو كانت للاستبراء فقط لاكتفى بحيضة والاستبراء
ان كان لا يحصل الا بالحيض فاحترام النكاح المذكور انما يكمل بالتربص في زمان الرغبة الى الرجال
وهو زمان الطهر ثم الاحترام هو الغرض الراجح حتى اشترطه قرآن اخر ان بعد حصول الاستبراء بالاولى
لئلا ينقطع النكاح ووجب الحداد لاظهار التاسف على فوت نعمة النكاح في البيت من الطلاق
فكان المناسب ان يجعل الاطهار اصلا في العدة ترجيحا للغرض الاصلي ويكتفى للاستبراء بما يتخللها من الحيض
قلت بل استبراء الرحم والمبالغة المانعة عن الاختلاط والاحتراز عن اشتباه النسب هو الاصل الا ترى
انه شرع الاعتداد بثلثة اقراء في النكاح الفاسد والوطي بالشبهة وام الولد مع انعدام النكاح المحترم
والاستبراء وان كان يحصل بالحيضة الواحدة ولكنه شرط ثلثة اقراء مبالغة في الاستبراء لجواز ان تحيض
الحامل اذ هو مجتهد فيه فلا يتيقن بالفراغ بحيضة فقدرنا بالثلاث ليعلم بفراغ الرحم اذ هو عدد معتبر
في الشرع كالايلاء والاعذار لا لابتناء التفريع عن براءة الرحم اذ لم يحصل بالواحدة لجواز ان تحيض الحامل
وجب ان لا يكتفى بها في الاستبراء ايضا لانا نقول جوزنا الاكتفاء بها بالنص وهو قوله عليه السلام
الا لا توطأ الحبالى حتى يستبرئن بحيضة ولان احتمال الشغل في المنكوحة اقوى منه في الامة المشتراة
اذ النكاح شرع للاستيلاد ولم يجز العزل عن المنكوحة الا باذنها بخلاف الامة وانما كان الغرض
الاصلي هو الاستبراء لانه للاحتراز عن شبهة الحرام وهي سقي ماء الغير فكان احق بالاقتصار اليه من
احترام النكاح قال النبي عليه السلام ترك ذرة مما نهى الله عنه خير من عبادة الثقلين ولئن سلم
ان الاحترام كالاستبراء في كونه مقصودا بالاعتداد فنقول التربص في الحيض تحقق الاستبراء والاحترام
جميعا وفي الاطهار تحقق احد الغرضين وهو الاحترام بكل وجه ولا يثبت به الغرض الاخر اصلا فكان الذي
تحقق الغرضين احق مما يتحقق احدهما بوصف الكمال ولا يتحقق الاخر اصلا قوله اولقوله عليه السلام
عدة الامة حيضتان قلت ان هذا الحديث مع كونه مطعونا فيه في بعض شروح الكشاف
ان حديث طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ليس بثبت عند الثقاة معارض لحديث
ابن عمر لما روينا في صحيح البخاري ومسلم والموطأ وسنن ابي داود والترمذي والدارمي وابن

ماجه عن ابن عمر رضي الله عنه انه طلق امراته وهي حائض فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فتغيظ فيه وقال له ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض وتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها
قبل ان يمسها فتلك العدة كما امر الله تعالى اراد به قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن واشار الى ان المعنى
طلقوهن في وقت عدتهن وهو الطهر فسمى الطهر عدة فعلم ان العدة هي الطهر وفي قراءة رسول الله
صلى الله عليه وسلم فطلقوهن في قبل عدتهن وهو تصريح بان المراد بالعدة هي الطهر قوله وعدتها
بالحيض بالاجماع لان النكاح ما اعتبر باقيا الى وقت الموت في حق الارث الا ان المسلمة لا ترث من الكافر
ولكن استند استحقاق الارث الى وقت الردة وبذلك لزمها العدة بالحيض فلا يلزمها عدة
الوفاة ومعنا استحقاق الارث عند الموت لا عند الطلاق فعلم ان النكاح بقي بينهما الى وقت الموت كذا
في الكافي قلت الردة اعتبر موتا في حكم التوريث وهو مما لا يثبت بالشك فلان يعتبر موتا في حكم العدة
وهي مما يثبت به اولى ويوضحه ان استحقاق الارث ان كان يستند الى وقت الردة فموته ايضا
يستند اليه فيجب ان يعتبر في حق العدة لان مبناها على الاحتياط قوله وان كانت ايسة فاعتدت
بالشهور ثم رات الدم انتقض ما مضى من عدتها سواء رات الدم في اثناء الاعتداد بالاشهر او بعد
او بعد انقضائها به قوله معناه اذا رات على العادة اي ما هو معتاد فيما بينهن بان رات
احمر او اسود اما اذا رات بعد الاياس صفرة او خضرة لا يكون حيضا ولا يبطل الاياس به لانه
غير معتاد فيما بينهن قوله لان عودها يبطل الاياس مشكل اذ الاياس عبارة عن الظن بانها
لا تحيض بعد ذلك وعند عود الحيض لا يبطل وذلك الظن كالمريض مرضا يخاف منه على الصوم اذا صام
عن واجب اذا لم يقع عن الفرض لما ادى لان الرخصة متعلقة بخوف ازدياد المرض وبعد ما صام
يظهر انه لم يكن خائفا قوله هو الصحيح متعلق بقوله على العادة فان منهم من يقول بانها تكون
حيضا بعد تمام العدة قوله حيضا وان لم يكن المراد على عادة النساء متعلق بقول الحاشية بالحيض
فان بعضهم لا يقول بالاستيناف بعد تمام العدة قوله وهذا لان شرط الخلفية تحقق الاياس باستدامته
العجز الى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني فقد شبه بالفدية والقدرة على الصوم بعد اداء الفدية يبطل
حكم الفدية فكذلك هنا يجب ان يلزمها التربص بالاقراء وان كانت قد اعتدت بالايام وانقضت اعتدادها
بها واليه الاشارة في الذخيرة وغيرها وذكر في الحاشية ما يدل على انها اذا رات الدم بعد تمام اعتدادها
بالاشهر لا ينتقض عدتها حيث قال عند قوله ثم رات الدم في اثناء العدة وانه يوافق ما روي عن الصدر
عن الصدر الشهيد فانه كان يفتي بانها لو رات الدم بعد ذلك على صفة رات حيضا ويفتي ببطلان
الاعتداد ان كانت رات الدم قبل تمام الاعتداد بالاشهر ولا يفتي ببطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت
رات الدم بعد تمام الاعتداد بالاشهر قوله ولو حاضت حيضتين ثم ايست اي انقطع دمها وهي في سن
الاياس تستانف بالشهور اقول الاستيناف مشكل لانه لو ظهر ان عدتها بالاشهر من وقت الطلاق فالحيضة
التي قبل الاياس مشتملة على الوقت ويجب ان يكون محسوبا من العدة من حيث انه وقت كذا في الحاشية حلت الاشهر المحسب

من العدة من حيث قيامها مقام الحيض لا باعتبار ذاتها بدليل ان شرع عند عدم الحيض قال
الله تعالى واللائي يئسن من المحيض الى ان قال فعدتهن ثلاثة اشهر ولا يقوم الشيء مقام غيره حالة
وجوده لا يقوم ما مضى من الوقت قبل الاياس مقام الحيض لوجود الحيض في ذلك الوقت
حقيقة فلا يحتسب من العدة قوله لانها وجبت للتعرف عن براءة الرحم فان قلت لو كان
المقصود التعرف عن براءة الرحم لاكتفى بحيضة قلنا انما وجب التربص بثلاثة اقراء في النكاح
الصحيح لجواز ان تحيض الحامل اذ هو مجتهد فيه فلا يتعرف بالواحد بحيضة فقدرنا بالثلاث ليعلم
فراغ الرحم اذ هو عدد معتبر في الشرع ضرب الايلاء الاعذار والفاسد ملحق بالصحيح في حق ثبوت
النسب فيتعدد بالاقراء الثلاثة صيانة للماء عن الاختلاط كما قدرنا في الصحيح كذا في الكافي
فان قلت التعرف عن براءة الرحم اذا لم يحصل بالحيضة الواحدة ان تحيض الحامل وجب ان لا يكتفى
بها في الاستبراء ايضا قلت القياس يقتضي كذلك الا انا جوزنا الاكتفاء بها في الاستبراء بالنص
وهو قوله عليه السلام الا لا توطأ الحبالى حتى يستبرئن بحيضة ثم قد ذكر في الكافي فيما بعد انه
انما لم يكتف بحيضة واحدة في العدة وان حصل تعرف الفراغ لان الواحدة للتعرف والثانية
لحرمة النكاح والثالثة لفضيلة الحرمة ولو اكتفينا بالواحدة لم يحصل هذه المقاصد هذا كلامه
قلت لو كان اشتراط الثلث لهذا المعنى وجب ان يشترط في عدة النكاح الفاسد والموطوءة بالشبهة
وام الولد لانعدام النكاح المحترم قوله ما ثبتت عن النكاح وقد يقال بان شيء منهما بعين ينتفي
ان يكون بثلاث حيض اذا زال النكاح بالموت كالاعتاق وان لم يكون باربعة اشهر في قولهم
وعشرا يا من اراد بالموت قوله فصار كالحادث بعد الموت ولو احدث الحمل بعد الموت فعدتها بالاشهر
في قولهم جميعا لان العبرة في حق وجوب العدة بحال وجوبها وهو الموت فاذا لم يكن حاملا عند الموت وجبت
العدة بالاشهر فلا يتغير بحدوث الحمل بعد فرق بينه وبين ما اذا حملت المطلقة بعد الطلاق قبل انقضاء
عدتها حيث يتغير عدتها من الحيض الى وضع الحمل وان جاءت به لاكثر من سنتين بان المقصود من عدة
الطلاق تعرف براءة الرحم ووضع الحمل ادل على التعرف فكان اعتباره اولى والمقصود من عدة الوفاة
والتأسف وفي هذا الانقضاء كذا في الذخيرة قوله فان المقصود هو العبادة فانه عبادة لغة
فان قلت هذا ينتقض بما اذا كانت العدتان من واحد بان وطئ معتدة عن طلاق باين بشبهة
فانهما تتداخلان بالاجماع اجيب بالمنع فقد ذكر في المبسوط وان كانت العدتان من واحد
بان وطئ معتدة بشبهة فلا شك انهما ينقضان بعدة واحدة عند احد قولي الشافعي رحمة الله عليه
في القول الاخر لا يجب من العدة بالسبب الثاني اصلا قوله ولهذا انها مقبوضة في يده حقيقة
بالوطئة الاولى فقد نفي اثره وهي العدة الى اخره مشكل لما ذكر في الكافي في باب الاقالة انه لو اشترى
عبدا من رجل وتقابضا ثم تقايلا ثم باعه من المشتري قبل ان يقبضه البائع صح ويحتاج المشتري
الى تجديد القبض لانه بعد الاقالة في يد المشتري مضمون بغيره وهو الثمن فلا ينوب عن قبض الشراء كقبض الرهن بخلاف

قبض الغصب هذا كلامه فقبض المبيع في يد المشتري بعد الاقالة كقبض المنكوحة بالوطئ بحكم النكاح
الاول بعد الطلاق ثم قبض المبيع لا ينوب عن قبض المشتري الثاني فكذا قبض المطلقة بحكم النكاح الاول
يجب ان لا ينوب عن القبض بحكم النكاح الثاني من المبيع وقبض المضمون لغيره وهو الثمن في المبيع والمهر
المسمى في النكاح فيجب ان يلحق المطلق التي نكحها في العدة بقبض المبيع لا بقبض المغصوب لان قبض المغصوب
مضمون بنفسه وهو ضمان القيمة وانه اقوى من القبض المضمون بغيره وهو الثمن في المبيع والدين في الرهن فجاز
ان ينوب الاعلى اسباب الادنى ولا يلزم من ذلك ان ينوب احد المتماثلين بسبب الاخر ثم ذكر في الكافي
في فصل المتفرقات من كتاب البيوع ان القبضين اذا تجانسا ناب احدهما مناب الاخر لان التجانس دليل
التشابه والمتماثل بان ينوب احدهما عن الاخر واذا تغايرا ناب الاعلى مناب الادنى ولا ينوب
الادنى عن الاعلى وانه لنحو بان قبض الشرى المضمون بالثمن يجوز ان ينوب مناب قبض شراء آخر مضمون
بالثمن يعني شراء فلتعلل في نيابة احد المتماثلين مناب الاخر واتبين كما يدل قوله في بعض المواضع
ان في نفس الشيء مثله رواتبين ثم يمكن ان يقال بان الاصل في باب النكاح وجوب المثل ووجوب
المسمى بعارض صحة التسمية فكان قبض النكاح مضمونا بنفسه بالنظر الى الاصل ويعني بالمضمون
بنفسه الى المضمون بالقيمة في باب النكاح هو المثل فصار كقبض الغصب اما قبض المبيع
والاصل فيه ان يكون مضمونا بالثمن والضمان بالقيمة من العوارض فيقوم قبض النكاح الذي هو مضمون
بنفسه بالنظر الى الاصل مقام كل قبض المبيع الذي هو مضمون بغيره بالنظر الى الاصل
مقام القبض المضمون نعم يشكل بان القبض الثاني بعد العدة ادنى من القبض في حالة النكاح
لانه يمكن للزوج وطئها وفعلها حيث شاء واستخدامها داخل البيت والقبض في العدة
لا يمكن من ذلك فكان ادنى منه فيجب ان لا ينوب عن الاعلى ثم قوله بالوطئة الاولى يوهم باشتراط
الوطئ في النكاح الاول وانها ليست بشرط لان بناء المسئلة على النكاح في العدة فانها يحتاج الى الوطئ
بل يكفيها الخلوة الصحيحة فانه اذا خلا بها خلوة صحيحة تاكد المهر ولزمت العدة فكانه اراد بالوطئة اعم من الحقيقة
والحكمية والخلوة لكونها تمكنه من الوطئ حكما كان عدم وجوب العدة لحق الشرع والله اعلم ثم ذكر في الشرح
هنا بحثا آخر حيث قال فان قلت لو كان نكاح النكاح الثاني قايما مقام النكاح والدخول لما وقعت
البينونة بصريح الطلاق بعد النكاح الثاني كما لا يقع البينونة فيما اذا وجد الوطئ حقيقة بعد
النكاح قلنا هذا اعتبار فاسد فانا ما جعلنا النكاح الثاني مقام النكاح والدخول من كل وجه
بل اقمنا مقام الدخول في حق تكميل المهر ووجوب استيناف العدة لا غير فلم يلزم من اقامة النكاح
الثاني مقام الدخول في هذين الحكمين اقامته مقامه في جميع الاحكام الا يرى ان الخلوة قائمة مقام الدخول في تكميل
المهر ووجوب العدة الكاملة وغير قائمة مقام الدخول في حق غيرهما حتى ان صريح الطلاق بعد الخلوة بينهما
مع ان الخلوة قائمة مقام الدخول في حق ذينك الحكمين فعلم انه لا يلزم من اقامة النكاح الثاني مقام الدخول
في حق ذينك الحكمين اقامته في حق ان صريح الطلاق يعقب الرجعة هذا كلامه وفيه نظر لان المهر

يبقى

لحق قبض المنكوحة بقبض المغصوب وجعل قيام القبض بحكم النكاح الاول مقام القبض بحكم النكاح الثاني كقيام قبض الغصب مقام قبض الشراء ثم قبض الغصب ينوب مناب قبض الشراء في حق جميع الاحكام فيجب ان ينوب قبض النكاح الاول مناب الحبض في جميع الاحكام اذ لا وجه للفرق وبالجملة ان احد القبضين اذا ناب الآخر ينوب في حق جميع الاحكام لا في حق بعضها فالجواب ان احد القبضين اذا ناب مناب غيره يثبت فيه جميع الاحكام المنوطة في قبض وكون الطلاق معقبا للرجعة ليس من احكام قبض المنكوحة بل هو من احكام لحقيقة الدخول فلا يثبت بنفس كونها مقبوضة كما قد وجد قبضها فيثبت هذه الاحكام فالحكم نوعان احدهما منوط بكونها مقبوضة وانه يترتب على هذا القبض القايم مقام قبض المنكوحة بحكم النكاح الثاني والثاني منوط لحقيقة الوطي وانه لا يثبت بهذا القبض لعدم ما ينوط به وهو حقيقة الدخول وتوضيحه ان الموجب للعدة والموكد للمهر انما هو القبض الحاصل بالتخلية الباقي في العدة وهو هذا القبض للقبض بالدخول الحقيقي لا لحاجة اليه في وجوب العدة فيترتب عليه احكام التخلية دون الدخول فقط وقول ابي حنيفة فيما اذا كان معتقدهم انه لا عدة وهذا لانها لا تخ اما ان تجب حقا لله او للزوج لا يجوز الاول لقصور الخطاب عنهم ولا الثاني لانه لا يعتقد هكذا في الكافي وفيه نظر لما عرف ان ركن العدة عندنا هو حرمة ثابتة الى اجل وخطاب الحرمة غير قاصر عن الكفار في الصحيح والمذهب على انه صرح في فصل الحداد ان ثبوت العدة لا يؤدي الى توجه خطاب الشرع لانها مجرد مضي الاجل حيث قال ولا حداد على كافرة وان ابانها مسلم او مات عنها ولا على صبية لان الحداد وجب حقا لله تعالى وهما لا يخاطبان باداء حقوقه ولا تلزمه العدة لانها مجرد اجل فثبوتها في حقها لا يؤدي الى توجه الخطاب بخلاف الحداد هذا كلامه وسيأتيك ان شاء الله وهذا التصريح بان العدة ليس من باب الخطاب فقصور الخطاب عن الكفار لا ينافي وجوبها وجوابه انه لا يغني لقصور الخطاب لانهم لا يساهلون لخطاب الشرع حتى ان انهم مخاطبون بالحرمة بل معناه ان ديانتهم على خلاف حكم الاسلام دافعة لخطاب الشرع عنهم لقوله عليه السلام اتركهم وما يدينون فهم وان كانوا مخاطبون بالحرمة ولكن ذلك فيما اذا لم يعتقدوا على خلاف حكم الاسلام اما اذا اعتقدوا فالخطاب بالحرمة ايضا قاصر عنهم والعدة وان لم تكن من باب الخطاب فشرعت ثابتة بدليل الشرع والدليل قاصر عن الكفار اذا اعتقدوا على خلاف حكم كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا ثم يشكل بان ديانتهم اذا كانت دافعة لخلاف الشرع كان عدم وجوب العدة لحق الشرع وحق الزوج جميعا لقصور الخطاب عنهم اذ لو لم يكن الخطاب قاصرا انهم لم يكن اعتقاد الزوج ما نعا لشرعية العدة في حقه اداء العدة ما شرعت لحقه بمعنى انه يتمكن من اسقاطها بل بمعنى انه شرعت لاحترام في حقه فعل هذه العدة في حق الشرع وفي حق الزوج على حصول الخطاب اعتبارا وفي حق الديانة الدافعة له فلم يكن التفصيل معنى فالظاهر ان هذا التعليل مبني على من لم يجعل

[illegible]

الكل

الكافر اهلا للخطاب في حق الشرع لان المطلوب من حقوق الشرع هو الثواب على تقدير الامتثال لا العقاب على تقدير الامتناع والكافر ليس باهل للثواب والله اعلم قوله ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق بني آدم وهذا التعميم يشكل بعدة الوفاة لما يجيء التصريح ان احتباس المتوفى عنها زوجها لحق الشرع لا لحق الزوج وانما يكون لحق الزوج ان لو كان لمعرفة براءة المتوفى عن براءة الرحم وليس كذلك بدليل وجوبها قبل الدخول وعدم اشتراط الحيض وجوابه ان عدة الوفاة تحت الاحترام النكاح لئلا ينقطع بمرة ولا تعقد غير الزوج الاول مكانه بمجرد خلو مكانه عنه وهذا كله حق الزوج وما ذكروا ان احتباس المتوفى عنها زوجها لحق الشرع لا لحق الزوج معناه ان حق الشرع فيها غالب فكانه ليس للزوج فيه حق لان حق الزوج منعدم بالكلية والله اعلم قوله متى كان محلا للتملك فان قلت العبد المسلم محلا للتملك مع ان العدة تجب لحقه اجيب بان العدة من توابع النكاح والعبد مبني على اصل الحرية في حق النكاح فكذا حقها ولكن لقائل ان يقول الحربي ايضا مبني على الادمية الاصلية حتى صحت الانكحة فيما بينهم لكن انهم ولو كانوا في حكم الجماد لما صح مع ان العدة من توابع النكاح فمن كان اهلا للنكاح كان اهلا لها ايضا فصل قوله واما المتوفى عنها زوجها فلقوله لا يحل لامرأة ان تؤمن بالله واليوم الآخر تحد على ميت فوق ثلثة ايام ولياليها الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا وهذا مشكل فان مقتضاها احلال للاحداد للمتوفى عنها زوجها لانه استثناء من التحريم والاستثناء من التحريم احلال والكلام فيه وانما الكلام في الايجاب والحديث لا يدل عليه اجيب بان قوله لا يحل نفي الاحلال الاحداد نفي احلال الاحداد نفي الاحداد فيكون الاستثناء اثباتا للاحداد فصار التقدير لا تحد امرأة على ميت فوق ثلث ايام الا على زوجها فانها تحد اربعة اشهر وعشرا فيكون هذا اخبارا باحداد المتوفى عنها زوجها فيكون واجبا لما مر كذا في الكافي وفيه نظر لانا لا نسلم ان نفي الاحلال نفي الاحداد بل هو نهي عنه والاستثناء عن النهي يقتضي الاباحة لانه استثناء عن حظر والاستثناء عنه يوجب الاباحة ولو سلم فنفي شرعيته لا نفي وجوده والا يلزم الخلف فيقتضي الاستثناء الشرعية لا الوجوب كانه قال الاحداد غير مشروع على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها فانه مشروع اربعة اشهر وعشرا ولو قال كذلك تقتضي الاباحة دون الوجوب الا ان يقال لما كان قوله لا يحل محتملا لنفي الاحداد بصورة الخبر حملنا عليه بدليل ما روي عن النبي عليه السلام انه قال الا على زوجها فانها تحد عليه اربعة اشهر وعشرا وقد اجيب بان قوله لا تحل تحريم للتزين وتركه ايجاب فيكون هذا استثناء من الايجاب فيكون ايجابا لان الاصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه وفيه نظر لانه يستلزم ان يكون الاستثناء من التحريم ايجابا في جميع المواضع ضرورة ان تحريم الشيء يقتضي وجوب ضده اذا كان له ضد واحد وايضا الاستثناء من الاثبات فيكون الاستثناء من ايجاب التزين نفيا لوجوبه ونفي وجوب التزين لا يقتضي وجوب تركه وقد يجاب بان قوله لا يحل الى آخر الحديث دليل على شرعية الحداد للمتوفى عنها زوجها اما وجوبه فلما روي عليه السلام

نهى المعتدة ان تختضب بالحنا واسم المعتدة المبتوتة والمتوفى عنها زوجها لما روى انه عليه السلام
قال الا على زوجها فانها تحد اربعة اشهر وعشرا وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال المتوفى عنها زوجها
لا تلبس المعصفر من الثياب ولا الحلي ولا تختضب ولا تكتحل قوله ولنا ما روى ان النبي صلى
الله عليه وسلم نهى المعتدة ان تختضب بالحنا فان قلت هذا يخالف قوله تعالى قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده اى الثياب وما يتجمل بها والاستفهام للانكار قوله الآية مخصوصة
بالحرير والذهب والفضة فانها من الزينة والتجمل بها حرام فجاز التخصيص ثانيا بخبر الواحد قوله
ولانه يجب اظهار التاسف على فوت نعمة النكاح فان قلت كيف يجوز اظهار التاسف
وقد قال الله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم قلت انما يلزم من الحزن الجزع
المنافي للصبر ومن الفرح الاشر المطغي الملهي عن الشكر كذا في المدارك وفي الكافي المراد به الفرح
مع الصياح كذا عن ابن مسعود موقوفا ومرفوعا الى النبي عليه السلام قوله لانها غير مخاطبة بحقوق
الشرع قلنا بل تخاطب بحقوقه التي هي الحرمات اذ الكافر اهل لحكمه الاصلي وهو العقاب
على الفعل الا ترى انها مخاطبة بحرمة الزنى والربا وانما لا تخاطب بحقوقه التي هي العبادات
فكان المصنف اختار قوله من اختار باب الحرمات كالعبادات ولكنه غير صحيح ثم
الحكم نفي الاحداد عن الكافرة مطلقا والتعليل بقوله لانها غير مخاطبة بحقوق الشرع شاهد
على عدم وجوب العدة على الذمية مطلقا غير مقيد بعدم اعتقاده وقد قيد المصنف بذلك
في باب قوله لانه ما فاتها نعمة النكاح ليظهر التاسف ويشكل بان هذا التعليل في مقابلة
لما روى انه عليه السلام نهى المعتدة ان تختضب بالحنا فانه لعمومه يتناول كل معتدة وبان
وجوب الاحداد معلول باظهار التاسف بفوت نعمة النكاح وبان هذه الاشياء دواعي الرغبة
وهي ممنوعة عن ذلك في العدة وفي الولد والمعتدة عن نكاح فاسد ان لم يوجد النكتة الاولى
وقد وجدت الثانية والجواب الاول ان اسم المعتدة باطلاقها لا يتناول ام الولد والموطاة
بنكاح فاسد لان عدة ام الولد تشبه الاستبراء من حيث انها تجب بعد زوال ملك اليمين فلا تختلف
بالعتق والوفاة ولهذا يكتفى بحيضة واحدة عند الشافعي فلا يدخل تحت مطلق اسم المعتدة والعدة على
الموطوءة بنكاح فاسد حتى يجب بالالحاق بالاصالة فيكون تابعة في باب العدة فلا يتناولها مطلق
اسم المعتدة واما عن الثاني فقد ذكرناه لان تلك حكمة وليست بعلة لما ذكرنا من دوران وجوب الاحداد
بفوت نعمة النكاح والحكم يدور مع العلة لا مع الحكمة كما عرف في مسئلة الاستبراء وفيه نظر لان الافضاء الى المحرم
اعتبر موجبا للحرمة في غير موضع الا ترى انه لما حرم وطي المشتراة قبل الاستبراء حرم الدواعي ايضا
لافضائها اليه وكذا حرم الدواعي في الاعتكاف فيه لان حرمة الوطي فيه ثابت حتما لا قصدا
وفي الحيض كان القياس ان يحرم الدواعي لكنه لم يحرم لقوله عليه السلام يحل للرجل من امراته الحائض كل
شيء الا الجماع ولان الدواعي فيه لا تفضي الى الوقاع لانه زمان نفرة وحرمة النكاح للمعتدة ثابت قصدا

لكن

لكن ركن العدة هو حرمات ثابتة الى اجل ينقضي والكف عن هتكها يجب احترازا عن الوقوع في المحرم
فينبغي ان يحرم التزين عليها لانه مفض الى المحرم والافضاء اليه علة التحريم لا الحكمة اذ لو كانت حكمة
لما كان عاملا بدون النص وهو يعمل بدونه للصبية والمشتراة قبل الاستبراء فالجواب
ان الطيب ونحوه اعتبر داعيا الى الجماع في حق المحرم حتى حرم عليه ذلك ولم يعتبر داعيا في حق
المعتكف حتى حل له التزين والتطيب ثم ام الولد والموطوءة بنكاح فاسد لو اعتبرنا بالمحرم حرم عليهما التزين
والتطيب ولو اعتبرنا بالمعتكف لم يحرم فلما تعارضت الاصلان عملنا بالاصل وهو الاباحة قال
الله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده وهذا هو القياس في المعتدة عن نكاح صحيح غير انه حرم
التزين عليها بالنص الذي روينا او يقال ان التزين من حيث انه داع الى الجماع ينبغي ان يحرم ذلك عليهما
ومن حيث انه قاصر في الاقتضاء اذ ليس افضاؤه كافضاء القبلة والمس يجب ان لا يحرم
فلما تعارضت الجهتان عملنا بالنص المقتضي لاباحة التزين او يقال دواعي الجماع من المس او القبلة
انما حرمت لما فيه من شبهة الوقوع في المحرم وفي التزين والتطيب شبهة الشبهة لقصور معنى الافضاء والمعتبر
هو الشبهة دون النازل عنها او يقال ان العلة ضعيفة لما فيه من قصور معنى الداعي الى الجماع فاذا تايدت
بمؤيد كاظهار التاسف على فوت نعمة النكاح اعتبرت والا فلا وفي ام الولد والموطوءة عن نكاح فاسد
لم يوجد المؤيد فلم يعتبر نعم لقائل ان يقول زوال فراش ام الولد اعتبر بزوال فراش النكاح عند ما
اوجبنا عليها التربص بثلث حيض كالمنكوحة وقد مرت فكما اعتبر بزوال راس النكاح في اصل العدة
وجب ان يعتبر به في وصفها وهو الحداد وذلك ان الفراش نعمة فينبغي ان يجب التاسف بزواله سواء
او نحوه وجوابه ان فراش ام الولد وان كان كفراش النكاح من حيث ان النسب يثبت منهما بغير
دعوة ولكن فراش ام الولد اضعف من فراش المنكوحة حتى ينتفي نسب ام الولد بمجرد النفي بلا لعان
ويحتاج في نفي ولد المنكوحة الى اللعان وكذا لا يصح للمولى ان ينقل فراش ام الولد الى غيره بالانكاح ولا يجوز
للزوج ذلك فمن حيث ان اصل الفراش مشترك بينهما سوينا بينهما في اصل العدة ومن حيث ان
فراشهما يتفاوت قوة وضعفا اظهرنا التفاوت بينهما بايجاب الحداد في اعلى اقوى الفراشين دون
ادناهما قوله وطلقها ثلاثا فان قيل او طلاقا بائنا اما لو طلقها رجعيا بتعت وانه يعتبر الحالة
المطلقة زوجها لم يفارقها كذا في شرح الكنز ولكن قدم انه ليس للزوج ان يسافر بالمطلقة الرجعية
وانه يعتبر الى ان المطلقة الرجعية في حكم السفر كالمنكوحة الا ان يقال بان المصنف علله في المسافر بان عمل الطلاق
الرجعي يستند بعد العدة الى وقت الطلاق فيظهر الحرمة من ذلك الوقت فلو سافر بلا رجعة ثم لم يراجعها
ظهر ان المسافرة كانت مع الاجنبي ولان من خلال الثابت بالاستناد ثابت من وجه دون وجه
فاظهرنا في حق ابتداء السفر دون بنائه عملا بجهتي الثبوت وعدمه قوله معناه
اذا كان المقصد ثلاثة ايام ايضا الا ان المقصد اذا كان اولا من مدة السفر اختارت المقصد
والحاصل ان كان بينها وبين مصرها اقل من السفر ان شاءت رجعت سواء كان في المصر

اوفي غيره مع ما يحرم اولان الديوع اولى وان كان اجل الطرفين في السو والاخر دونه اختارت ما دونه
وان كان واحد منها سوا فان كانت في انفاق مضت ان شاءت ورجعت بمحرم او غير محرم لكن الرجوع
اولى وان كانت في مصر لم يجز في غير محرم وان كانت بمحرم لم يجز عند ابي حنيفة رحمة الله عليه
وقالا يجوز وهو قول ابي حنيفة رحمة الله اولا وقوله الاخر اظهر **باب ثبوت النسب**
قوله وكان العلوق قبله في حالة النكاح كان قبله ضرورة ان الشيء في حال ثبوت غير ثابت فلو قال
فكان العلوق في حالة الطلاق بعد النكاح كما هو المصرح في الجامع اولى وجوابه انه لم يرد
بقوله في حالة النكاح حال انعقاد النكاح بل حال قيام النكاح **قوله** والتصور ثابت بان
تزوجها وهو يخالطها وفي الجامع القياس ان لا يثبت النسب وهو قول زفر ومحمد رحمهما الله الاول
وفي الاستحسان وهو قول محمد رحمه الله الاخر يثبت لانه مما يحتاط فيه وامكن اثباته من الزوج بان يجعل
كانه تزوجها وهو على بطنها يخالطها والناس يسمعون كلامهما فيكون العلوق حاصلاً بعد تمام النكاح
مقارنا للطلاق لان الطلاق لا يقع الا بعد تمام الشرط زوال النواشز حكم الطلاق فيكون العلوق
حاصلا قبل زوال النواشز ضرورة فيثبت النسب وهذا ان كان نادرا فالنسب مما يحتاط فيه فيجب
بناؤه على هذا النادر هذا كلامه نقله الشارح ولا يخالف جعله مخالطا اياها حملا مرها على الوطي
والحمل على الصلاح واجب ما امكن لان من ابتلي ببليتين اختار اهونهما ولا يخفى ان جعلها حاملاً
بعد الصورة اولى من جعلها حاملا قبل النكاح بالزنى لتكامل الجناية في الزنى المعلق
دون غيره فان قلت مثل هذا التصور يتاتى فيما اذا ثبت بالولد لاكثر من ستة اشهر والمذكور
في الجامع انه لا يثبت النسب فيه على ما صرح به الشارح قال قوله لستة اشهر اي من غير زيادة
ولا نقصان لانه اذا زاد منها اي من ستة اشهر او نقص لا يثبت النسب **قلت** ان التصور
المذكور بعيد جدا فيعتبر اذا لم يكن له معارض وفيما اذا جاءت لاكثر من ستة اشهر عارضه والاضافة
الى اقرب الاوقات فسقط اعتباره ولكن هذا يشكل بمسئلة ذكرناها في الرجعة نقلا من الكافي
وهو انه لو قال لامراته اذا ولدت ولدا فانت طالق ثلاثا ثم ولدت ولدا اخر لستة اشهر
فصاعدا يثبت نسب الولد الثاني منه ايضا لانا حكمنا بعلوق الولد الثاني حال وقوع الطلاق
وحال وقوعه الزوجية قائمة وهذا لانه يحتمل انه وطيها قبل ولادة الولد الاول ولم يصل الماء الى رحمها
لانسداد فم الرحم فاذا وضعت الحمل انفتح فم الرحم ووصل الماء اليه فعلق الولد الثاني قبل
وقوع الثلاث لان تلك الحال حال نزول الثلاث والشيء في حال نزوله غير نازل فيثبت النسب
احتياطا هذا كلامه فقد اعتبر هذا النوع من النادر فيما اذا جاءت بالولد الثاني لاكثر من ستة
اشهر مع معارضة الاضافة الى اقرب الاوقات ثم هنا بحث وذلك ان الطلاق هنا معلق على
النكاح وزمانه الطف من زمان العلوق حتى لا يحتاج في نزوله الاول لا يتجزى في الزمان
ويحتاج الى العلوق الى ازيد من ذلك بمعظمه لتعذر تحققه في جزء لا يتجزى الا انه لا بد له من وقوع

النطفة

النطفة في الرحم ثم قرارها فيه بانسداد فمه من ذلك لا يمكن تحققه في جزء يتجزى فاذا كان
كل من الطلاق والعلوق عقيب النكاح بلا فصل لزم تقدم الطلاق للطافة زمانه على زمانه
قوله فلا يصير مراجعا بالشك فان قلت ينبغي ان يصير مراجعا لان الطلاق الرجعي لا يحرم الوطي
والاصل في الحوادث ان يضاف الى اقرب الاوقات قلنا الرجعة بالفعل خلاف السنة كالا يخفى
بالعاقل البالغ الاقدام على الحرام لا يظن به الاقدام على خلاف السنة كذا في الكافي فان قلت اليس
يثبت الرجعة بالولد الثاني فيما اذا قال لها اذا ولدت فانت طالق فجاءت بولد ثم اتت بولد اخر من
بطن اخر لاقل من سنتين وانه رجعة بالفعل دون الاشهاد مع امكان ان لا يجعل راجعا باسناد
العلوق الى ما قبل الولادة الاولى ولم يصل الماء الى رحمها لانسداد فمها فاذا وضعت الحمل انفتح
فم الرحم ووصل الماء اليه فعلق الولد الثاني قلت نعم ولكنا اضطررنا الى اسناد علوق الولد الثاني
الى ما قبل بعد الاول او بعد حال وقوع الطلاق على ما ذكرت ان كان ممكنا لكنه بعيد جدا وكان
الوطي في العدة كالمتيقن والثابت بالعيان فيثبت به الرجعة بحيث لا مرد له وفيما نحن فيه
لا يبعد ان يكون علوق الولد قبل وقوع الطلاق فلا يحمل على وجه يكون تاركا للسنة وهي
المراجعة بالفعل بدون الاشهاد على خلاف السنة وفي الشرح فان قلت اين ذهب قولكم الاصل
في الحوادث ان يحال حدوثها على اقرب الزمان قلت الحوادث انما يحال على اقرب الاوقات اذا لم يقتض
ابطال حكم ثابت او ترك العمل بالمقتضي لان الطلاق الرجعي يقتضي البينونة عند انقضاء العدة
وهذا المقتضي يترك على تقدير الرجعة هذا لفظه **قوله** لان العلوق بعد الطلاق لان الولد لا يبقى
في البطن اجلها اكثر من سنتين فان قلت المطلقة الرجعية اذا ولدت ولدين في الاول والاخر
لاكثر يثبت نسبهما ولا يكون رجعة عند ابي حنيفة وابي يوسف ولولا امكان بقاء الولد في البطن
اكثر من سنتين لكان رجعة كما هو قول محمد قيل لما جاءت بولد لاقل من سنتين حكمنا بانه من علوق
قبل الطلاق فلا يتغير ذلك بتاخر ولادة الولد الثاني فجعل السابق منهما اصلاً ويجعل كانهما ولدا
معا لاقل من سنتين وقول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن لاكثر من سنتين محمول على ما
اذا لم يكن هناك مزاحم كذا في الحاشية وفيه نظر للقطع بان المطلقة الرجعية اذا ولدت لاقل من سنتين
لا نحكم بالعلوق قبل الطلاق لصحة الوطي في العدة وزمان العدة اقرب الازمان فيضاف اليه فان الرجعة
لا تثبت لمكان الشك على ما مر الا يرى الى قوله لو لو فان جاءت بولد من سنتين بانت من زوجها ويثبت
نسبه لوجود العلوق في النكاح او في العدة كيف ردد العلوق بين وجوده في النكاح او في العدة ولو كان
كان العلوق مضافا الى ما قبل الطلاق في المطلقة الرجعية التي ولدت لاقل سنتين لما صح الترديد فظهر
ان علوقها غير مضاف الى ما قبل الطلاق حتما لاحتمال وجوده في العدة لصحة الوطي فيها فاذا امكن اضافة العلوق
الى زمان العدة وجب ان يضاف اليه كيلا يلزم بقاء الولد الثاني في البطن اكثر من سنتين فيكون راجعا
قول عائشة رضي الله عنها لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولو بطل هو قول مطلق غير مقيد بصورة عدم

المزاحمة قوله لانتفاء الزنا من المراة لانه الظاهر من حال المسلمة وانما يحمل على انها تزوجت باخر وعلقت منه لان الحكم بابقاء النكاح الاول عند الاحتمال اسهل من الحكم بانشاء النكاح اذ ولو كان في الوجهين حمل امرها على الصلاح او نقول الكلام فيما اذا لم تتزوج المراة وفيه بحث فانه كما ان الكلام هناك كذلك الكلام في انه لم يطاها فانه لو وطئها يثبت الرجعة من غير تقدير هذا التكليف كذا في الحاشية قلت لا نسلم ان الكلام في انه لم يطاها كيف ومبنى الوطئ على الخفاء لا يكاد العلم يحيط بنفيه بل الكلام في انه لم يعلم وطيها اما النكاح فمبناها على الظهور والاشكال في جواز ان يحيط العلم بنفيه فاذا كان الكلام في عدم العلم بالوطئ جاز ان يحمل وطيا لاثبات النسب واذا كان الكلام في انها لم تتزوج لم يصح ان يحمل ناكحا كالازواج قوله وان جاءت به لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت الى النسب لان الحمل حادث بعد الطلاق لحق المصنف تمام السنتين والحق ان يثبت النسب اذا جاءت به لتمام سنتين لانه مما يحتاط فيه فيجعل كانه طلقها وهو يخالطها فوافق الانزال الطلاق فكان العلوق قائما وقت انطلاق الولد على نحو ما فرض في المسئلة الاولى وهو ما اذا قال ان تزوجتك فانت طالق فتزوجها ثم جاءت بولد لستة اشهر من وقت النكاح وقد مر بيانه فيجب ان يثبت النسب اذا جاءت به الى تمام سنتين كما هو رواية الايضاح وشرح الطحاوي وشرح الاقطع اللهم الا ان يحمل اللام في قوله لتمام سنتين بمعنى البعدية والتعقب كما في قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس اي بعد دلوكها بدليل التعليل بقوله لان الحمل حادث بعد الطلاق اذا لا يتيقن بحدوثه بعد الا يكون الا ان يجيء بالولد بعد تمام سنتين ومعنيهما على ما لا يخفى فحينئذ يوافق روايات الكتب ولا يشكل الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة المذكورة اولا وهي ما اذا تزوجها بعد ما اذا قال لها ان تزوجتك فانت طالق ثم تزوجها وجاءت بولد لستة اشهر من وقت النكاح هذا ولكن عبارة الكنز تصريح بان نسب ولد المعتدة البت انما يثبت اذا جاءت به لاقل من سنتين والا لا وان قوله اذا جاءت به لتمام سنتين من وقت الفرقة على ظاهره فالوجه ان يقال ان التصور المذكور بعيد جدا فلا يعتبر مثله الا اذا لم يتعذر خلاف الظاهر ولا يخفى ان ابانة المنكوحة عن النكاح حال شدة الاحتياج اليها خلاف الظاهر سيما اذا افضى ذلك الى ارتكاب المحرم وطلاقها باينا وقت المخالطة كذلك لكمال الاحتياج اليها وقت الوطئ واطلاق الطلاق البائن الى ضرورة الوطئ حراما في اخر الامر ومثله لا يتصور من المسلم فاما النكاح حال المخالطة فلكونه انتقالا من الحرام الى الحلال ليس ببعيد والاباحة بعيد لكونه انتقالا من الحلال الى الحرام عند شدة الحاجة اليها والله اعلم قوله وجاءت بان وطئها بشبهة في العدة فان قيل كان كذلك وجب ان يثبت نسبه من غير دعوة حملا احتياطا كذا في الحاشية قلنا هذا لا يمكن اثبات النسب احتياطا لجعله والطيا بشبهة اذ ليس المطلق في جعله واطئا بشبهة اولى من غيره لان الوطئ بالشبهة محتمل من كل واحد على السواء فتعذر تعيين الواطئ لعدم الترجيح وبدون تعيينه لا يمكن اثبات النسب اما اذا ادعاه فقد التزم نسبه لانه لا نسب له

فيثبت كنسب اللقيط ويحمل والطاءه بشبهة باعتبار اقراره بالنسب قوله واذا اعترفت المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر اي من وقت الاقرار ثبت نسبه لانه ظهر كذبها بيقين حيث اقرت بالانقضاء ورحمها مشغول فبطل اقرارها وان جاءت به لستة اشهر من وقت الاقرار لم يثبت نسبه وعند الشافعي يثبت حملا لحال الولد على الصلاح ولنا انها امينة في الاخبار عما في رحمها وقد اخبرت بمضي عدتها وهو ممكن فوجب قبول خبرها ولما ولدت بعد ظهور مضي عدتها لمدة حبل تام لا يثبت النسب كما لو تزوجت حملا لكلامها على الصحة لامكان ان يحدث الحبل بعد الاقرار بانقضاء العدة قوله ويثبت نسب المتوفى عنها زوجها هذا اذا كانت بالغة اما الصغيرة اذا توفي عنها زوجها فان اقرت بمضي عدتها بعد اربعة اشهر وعشر ثم ولدت لستة اشهر لم يثبت على نسبه وان ادعت حبلا ثم ولدت لاقل من سنتين يثبت النسب وان لم تقر بمضي العدة ولم تدع حبلا فعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان ولدت لاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام يثبت النسب منه والا لا وعند ابي يوسف رحمه الله ان ولدت لاقل من سنتين من موت الزوج يثبت النسب منه والوجه ما بينا وذكر في بعض النسخ الخلاف على خلاف هذا والحق ما بينا كذا في الكافي قوله ويثبت نسب ولد كل معتدة سواء كانت معتدة من طلاق رجعي او باين بالاشهر او بالحيض ولكن الجواب في البائن اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار وجب ان يكون بالجواب فيما اذا ولدت لاقل من سنتين او لتمام سنتين من وقت الطلاق لما عرفت ان المعتدة عن المطلق اذا ولدت لاكثر من سنتين من وقت وقوع الفرقة لا يثبت النسب بحدوث الحبل بعد الطلاق فلا يكون منه قوله وان ولدت المعتدة وكذا لم يثبت نسبه عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يشهد بولادتها رجلان قلت هذا الحكم لا يختص بمعتدة البت بل الحكم في معتدة الرجعي كذلك صرح به في الجامع الصغير لقاضي خان ولذا التعليل الذي ذكره المصنف من قبل ابي حنيفة رحمه الله بقوله ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بين البائن والرجعي نعم وضع المسئلة في المبسوط في البائن حيث قال ولو طلق امراته ثلثا او تطليقة بائنة ثم جاءت بولد بعد الطلاق لسنتين او اقل وشهدت امراة على الولادة والزوج ينكر الولادة والحبل لم يلزمه النسب ما لم يشهد به رجلان او رجل وامراتان هذا لفظه ولكن ذلك لا يدل على ان الحكم في الرجعي بخلاف المذكور لانه خص الثلث او البائن بالذكر ليترتب عليه قوله ثم جاءت بولد بعد الطلاق لسنتين او اقل لان ذلك في البت اما في الرجعي فيثبت نسب ولدها وان ولدت لاكثر من سنتين لاحتمال ان يكون ممتد الطهر وليس ذلك للاشارة الى ان الحكم في الرجعي على خلاف هذا فتامل قوله بخلاف ما اذا كان الحبل ظاهرا او صدر الاعتراف من الزوج لان النسب ثابت قبل الولادة وليس من ضرورته وجود الولد منها يعني اذا كان الولد من ضرورات نفس اللعان لم يكن اللعان مضافا اليه بل الى القذف لانه الموجب له لا وجود الولد فكيف اذا لم يكن من ضروراته قوله فالقول قولها لان الظاهر شاهد لها فان قيل الظاهر شاهد له ايضا لان الاصل في الحوادث ان

يحال الى اقرب الاوقات قلنا النسب مما يحتاط فى اثباته وظاهر حالها ايضا يايد بظاهر حاله من
حيث انه لا يباشر النكاح بصفة الفساد فان نكاح الحبلى فاسد وهل يحرم على الزوج بهذا الكلام
ينبغى ان لا يحرم فان قيل وجب ان يحرم لان هذا اقرار منه بتزوجها اياه وهى حبلى وصار كما اذا
لو ادعى انه تزوجها بغير شهود قلت الفرق بينهما بوجهين احدهما ان النكاح بغير شهود فاسد لا محالة
ونكاح الحبلى ليس بفاسد لا محالة لجواز انها حبلى من الزنا والثانى انه وان اقر باطرقة الا ان الشرع
كذبه فى ذلك حيث اثبت النسب منه والاقرار اذا قابله تكذيب من جهة القاضى يبطل كذا فى الفوايد
الظهيرية **قوله** واكثر مدة الحمل سنتان **فان قلت** اذا ولدت المبتوتة ولدين فى بطن واحد احدهما
لاقل من سنتين والاخر لاكثر يثبت نسبهما عند ابى حنيفة رحمه الله وابى يوسف رحمه الله فلو كان
الولد لا يبقى فى البطن اكثر من سنتين وجب ان لا يثبت نسبهما للتيقن بعلوقه بعد الطلاق حينئذ
اذ التوامان لا ينفصلان وقد تيقنا بحدوث علوق الثانى بعد الطلاق فكذا الاول **قوله**
بان بقاء الولد فى البطن اكثر من سنتين جايز بطريق الندرة على ما روى فى بعض الاخبارى حتى
قدر الشافعى رحمه الله اكثر المدة باربع سنين واحكام الشرع الان كانت لا تبتنى الا على ما روى
فى بعض الاخبارى ما عم وغلب فلا منع من اعتبار النادر عند الضرورة وفى المسئلة المذكورة ضرورة
لانا لا نجد بدا من اثبات الولد لانه مانع من ثبوته فيثبت نسب الثانى تبعا له لان التوامين لا ينفصلان
ومن ضرورة ذلك بقاء الولد فى البطن اكثر من سنتين والله اعلم **اجيب** لقوله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا ثم قال وفصاله ثلثون شهرا ثم قال وفصاله فى عامين فبقى للحمل وههنا جعل مدتها
جميعا ثم اصاب منها للفصال عاما بقوله وفصاله فى عامين وبقى للحمل ستة اشهر وهكذا اخرجه ابن عباس
رضى الله كذا فى الشرح والظاهر ان التمسك بهذه الاية لاخراج مدة الحمل مبنى على تخريج ابى يوسف
ومحمد رحمهما الله وما ذكر فى الرضاع فهو تخريج ابو حنيفة رحمه الله فلا مخالفة وجاز ان يقال للاية تاويلان
احدهما ان تكون المدة المذكورة لمجموع الحمل والفصال ثم تعين للفصال عامان فبقى للحمل ستة اشهر وثانيهما
ان تكون المدة المذكورة لكل منهما كملا كالاجل المضروب للدين فيجب ان يكون اكثر مدة الحمل ثلثين شهرا
غير انه قام المنقص فى حق الحمل وهو حديث عايشة رضى الله عنها فتركنا موجبه فى حق الحمل لا مانع من العمل
به فى حق الفصال موجب العمل به فاخذ ابو حنيفة رحمه الله فى مدة الفصال بالتاويل الثانى وفى اقل
مدة الحمل بالثانى وبالاول اخذ بالاحتياط فى كل فصل اذ الاحتياط فى مدة الرضاع ان تكون المدة
ثلثين شهرا وفى حق مدة الحمل الاحتياط فى ان يكون ستة اشهر لتثبت النسب اذا جاءت به لستة اشهر
من وقت النكاح اذا نكحها ثم جاءت بالولد لستة اشهر من يوم تزوجها **قوله** والظاهر انها قالته
سماعا اذ العقل لا يهتدى وقد يقال العقل ان كان لا يهتدى اليه فلم فيه طريق اخر غير السماع
وهو التجربة وانما يحمل اثر الصحابة على السماع اذا لم يكن له طريق سوى السماع وانه ممنوع والله اعلم **قوله**
لانها لا تحل بالشراء **فان قيل** وجب ان لا تحل لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم **قلنا** لا تحل

لوله

لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره والثانية فى الامة كالثالثة فى الحرة والحرمة اولى
كذا ذكر فى الكافى واعترض عليه بانه ذكر فى العدة ان الاية واردة فى الحراير وجوابه ان الاية وان
كانت واردة فى الحراير فهذا الحكم يثبت فى الاماء دلالة اذ الثانية فى حقهن كالثالثة فى حق الحراير
وفيه ان الدلالة لا تعارض ما فوقها من العبارة والاشارة قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
يوجب اطلاقة الحل بالعبارة او بالاشارة والترجيح للحرم بعد قيام المعارضة وهى غير قايمة **قوله**
وفى الوجه الثانى ولد المملوكة لانه يضاف الى اقرب الاوقات والا يقال النسب يثبت بالشبهة
احتياطا وشبهة العلوق الى ما قبل الشراء ثابتة لان الاحتياط فى موضع يحتمل وجوها على السواء
لا فى موضع يترجح احد الوجوه اذ المرجح فى مقابلة الراجح كالمعدوم وههنا احد الوجهين وهو الاضافة
الى ما بعد الشراء راجح للقرب **باب الولد من احق قوله** اى الولد المقول فى حقه من احق
فمن استفهامية او يكون من موصولة بحذف صدر الصلة فيكون بدل اشتمال من الولد اى باب من الولد
احق به قوله اذا وقعت الفرقة الحكم غير مختص بوقت وقوع الفرقة بل الزوجان اذا تخاصما حال قيام
النكاح فالحكم كذلك الا انه خص وقت وقوع الفرقة بالذكر اذ الغالب ان الخصومة لا تقع بينهما
الا بعد الفرقة **قوله** ولان زوج الام اذا كان اجنبيا يعطيه نزرا وينظر اليه شزرا فان قيل
النفقة على الاب لا على الزوج الاجنبى فاعطاه نزرا لا يضره قلنا المراد به انه يبغضه ويقصد الاضرار
به ويقوم بمكانه **فان قيل** الصبى مظنة المرحمة بالنص فالظاهر انه لا يبغضه **قلت** ذلك من مكارم
الاخلاق على خلاف عادة العقلاء الا ان عادة المرء بغض من يزاحمه بملازمة امراته حيث يمنعه
عن الاستمتاع بها واحكام الشرع مبنى على ما هو اعم والمعتاد ثم التعليل يقتضى ان لا يثبت للاخت
والخالة او العمة اذا كان زوجها اجنبيا عن الصغير حق الحضانة **قوله** الا الجدة من قبل الاب
او من قبل الام اذا كان زوجها الصحيح والفاسد بان تتزوج ام الام اب الاب وتتزوج ام الاب
اب الام **قوله** لانه قايم مقام ابيه فكانها لم تتزوج فيدخل فى ما لم تتزوج لانها لم تتزوج حكما
فلا يخالف التعليل اطلاق الحديث فتامل **قوله** ولا يدفع الى عصبة غير محرم يشير الى ان الغلام
يدفع الى كل ولى محرم او غير محرم وبه وقع التصريح فى الكافى حيث قال فاما اولاد الاعمام
فانه يدفع اليهم الغلام مبتدا له بابن العم الاب وام ثم ابن العم الاب لكن يشكل الفرق بين ابن الاعمام
وبنات الاعمام والعمات والاخوال والخالات فانهن يدخلن عن حق الحضانة ذكره فى الكافى وعلله بقوله
لان قرابتهن لم يتاكد بالمحرمية يشير الى ان تاكد القرابة بالمحرمية شرط لثبوت حق الحضانة ليس
بشرط حتى يثبت هذا الحق لابناء الاعمام والمحرمية معهم الا ان يقال قرابة العصبة قوية بنفسها فلا تحتاج
الى ما يقويها قرابة ذوى الارحام فضعيفة حتى لا ميراث لهم مع وجود العصبة فلا يوجب حق
الحضانة ما لم يتاكد بالمحرمية **فان قلت** هذا الحق يثبت لمولى العتاقة لكونه عصبة مع انه لا قرابة
له ولا محرمية فاولى ان يثبت لقريبه من ذوى الارحام ليس بمحرم **اجيب** بان مولى العتاقة

في حكم القريب قال النبي عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب اي وصلة كوصلته والله اعلم **قوله** والام والجدة احق بالغلام حتى يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده وقد يشكل بما روي عن ابي بكر رضي الله عنه في قصة عمر رضي الله عنه دعه عندها حتى يشب هكذا قضى بمحضر الصحابة وهو يدل على ان الغلام يترك عندها حتى يبلغ حيث قال حتى يشب الآن يراد بقوله حتى يشب حتى يقوى على الاكل والشرب والاستنجاء بدلالة ان الترفع الى الام بعد ما يقوى في الدفع الى الاب لاحتياجه الى التادب **قوله** المقام فيه عرفا وشرعا **فان قلت** فينبغي ان يصير الرجل الحربي بالتزوج في دار الاسلام ذميا لانه يصير ذميا بالتزام المقام والمسئلة بخلافه وقوله ولهذا يصير الحربي به ذميا ماول بالشخص الحربي وهو المراة **اجيب** بان التزوج التزام للمقام فيما يرجع الى احكام النكاح حتى لا يتمكن من نقلها ونقل اولادها لا مطلق والذمية لا يثبت للحربي الا بمطلق الالتزام ولم يوجد ذلك بالتزوج بخلاف المراة فانها لا يتمكن من الخروج بعد التزوج اما الرجل فيمكنه الخروج بالطلاق **فان قلت** اذا دخل المسافر مصرا وتزوج فيه يصير مقيما بلا نية فاوجد الفرق بينه وبين الحربي حتى لا يصير ذميا بنفس التزوج في دار الاسلام **اجيب** بان في صيرورة المسافر مقيما بنفس التزوج روايتين قلنا ان يمنع قوله ولو سلم فالتاهل من الحربي في دار الاسلام لا يكون دليل المقام لضيق المعاشرة له في دار قوم عدوله واخذ الحربة منه مع الهوان والصغار فالظاهر انه يطلق ثم يرجع الى دار الحربي بخلاف التاهل من المسافر فان الظاهر التزام المقام والطلاق ثم العود الى وطنه بخلاف الظاهر في حقه لانه في هذه البلدة كهو في غيرها واما الحربي فليس حاله في دار الاسلام كحاله في دار الحرب حيث يلحقه من الهوان في دار الاسلام لا يلحقه في داره فلا يكون ثم الرجوع الى داره على خلاف الظاهر في حقه **قوله** قال عليه السلام من تاهل ببلدة فهو منهم ولهذا يصير الحربي اذا دخل دارنا بامان فتزوج فيها ذميا قيل هذا جواب القياس ولكنهم استحسنوا وقالوا بانه لا يصير ذميا لانه يمكنه الرجوع بالطلاق فلم يكن ملتزم المقام **قوله** كما يوجب البيع التسليم في مكانه اذا كان المبيع في مكان العقد وهذا القيد مما لا بد منه لما ذكر في الفتاوى ان من باع شعيرا او الشعير بالقرية والمشتري يعلم ذلك يستحق التسليم في مكانه لا مكان العقد وان لم يعلم بذلك فهو بالخيار ان سلم في مكان العقد وان شاء فسخ العقد هو لو تعين مكان العقد لما كان للمشتري الخيار كذا في الكافي ولكن ذكر في السلم ما يدل على ان كل ما يجب فيه التسليم في الحال يتعين مكان العقد للتسليم سواء كان المبيع في مكان العقد او لا حيث قال وبيان مكان الايفاء وقالا ليس بشرط وان شرطاه صح والا تعين مكان العقد للتسليم لان التسليم واجب بالعقد فيتعين مكان العقد للتسليم كما في البيع ولو ان تعين مكان العقد اما بالتعين صريحا ولم يوجد ضرورة وجوب التسليم عليه في الحال لم يوجد اذ السلم لا يصح الا مؤجلا فلا يتعين مكان العقد للايفاء الى آخره فقد اشار الى ان تعين مكان العقد من ضرورات وجوب التسليم في الحال فيجب ان يتعين مكانه اذا وجب التسليم في الحال كما في البيع سواء كان المبيع موجودا في مكان العقد او لا اذ الموجب لتعين مكان العقد هو وجوب التسليم في الحال

لاوجود

لاوجود المبيع في مكان العقد فاشتراط كون المبيع في مكان العقد لتعين مكان العقد للتسليم يخالف ما اشار اليه في السلم والله اعلم واما مسئلة الفتاوى فلا تصح دليلا على اشتراط وجود المبيع في مكان العقد لتعين مكانه للتسليم بل هي دليل على عدم اشتراطه وذلك لان الاحتجاج ان يكون بقوله والمشتري يعلم بذلك الى آخره فهو غير مستقيم لان مكان العقد انما يتعين للتسليم عند الاطلاق وخلو المقام عن القرينة وعلم المشتري بكون المبيع في غير مكان العقد ثم الاقدام على العقد رضا منه بتاخير التسليم الذي هو حقه فلا يجب التسليم في الحال وان كان الاحتجاج بتخيير المشتري عند عدم علمه بكون المبيع في عدم العقد فكذلك لانه انما يكون بالخيار لانه استحق تسليم المبيع في العقد وقد ظهر له ان البائع لا يقدر عليه لكون المبيع في مكان آخر فله ان يصبر الى ان يسلم المبيع في مكانه او يفسخ دفعا للضرر عن نفسه كما لو اشترى عبدا فابق قبل التسليم حيث يتخير ان رضي يرجع او يفسخ دفعا للضرر عن نفسه بتاخير التسليم وكان التخيير دليلا على استحقاق التسليم في مكان العقد لا على عدمه

باب النفقات

قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ذكر في الكشاف وان كان المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجرة وان كان المراد منه المنكوحات بدليل ذكر الرزق دون الاجر فالمراد فضل طعام وكسوة يحتاج اليها في حالة الارضاع لا اصل النفقة هذا لفظه وبالجملة فالتمسك بالآية لايجاب نفقة الزوجات على الزوج بجهة الزوجية على ما ذكر في الكشف غير مستقيم لانها لا تدل عليه بل تدل على وجوب نفقة الوالدات المرضعات بسبب الارضاع وهو في المغني ايجاب نفقة الولد على الوالد فيكون دليلا عليه لا على وجوب نفقة الزوجات بالزوجية لو صح ان شاء الله تعالى اوجب نفقة المرضعات على المولود له وترتيب الحكم على المشتق دليل على ان ماخذ الاشتقاق علته لذلك كان دليلا على وجوب نفقة المرضعات بالارضاع على الوالد بسبب الولادة لا على وجوب نفقة الزوجات على الازواج بالزوجية فكان التمسك به مشكلا فالتمسك لا يصح الا ان يراد به المنكوحات مطلقا ويكون المغني وعلى الذي تلد النساء له حقيقة او حكما بان كن في فراشه محبوسات لاجل الولادات له رزقهن وكسوتهن بالمعروف والدليل عليه ان المصنف رحمه الله تمسك بهذا النص على تفرد الاب بنفقة الولد رضيعا كان او غير رضيع ولا يخفى انه انما يستقيم ان لو كان المراد منطلق المنكوحات مرضعة كانت او غيرها فيكون موجب الآية وجوب نفقة الزوجات على الزوج بعلة انهن يلدن له ويحبسن لاجل الولادة له فاذا وجب نفقتهن لاجل الولد فلان تجب نفقة الولد اولى فكان في الآية دليل على وجوب نفقة الزوجات ونفقة الولد ايضا هذا ولكن الآية صارت محتملة يصلح ان يحتج على هذا ويلين دون الآخر والمحتمل لا يصح للاحتجاج والله اعلم **قوله** كل من كان محبوسا بغيره كانت نفقته عليه يشكل بالرهن فانه محبوس بحق المرتهن ونفقته على الراهن وجوابه ان المحبوس بحق المرتهن انما هو المالية دون العين اذ الاستيفاء يقع بالمالية اما العين فامانة حتى يكون الكفن على الراهن بعد هلاكه والنفقة تجب لابقاء

العين وهي امانة ونفقة الامانة على صاحبها او يقال في الرهن منفعة الراهن من حيث الابقاء
منفعة المرتهن من حيث الاستيفاء فكان محبوسا بجهتهما جميعا غير ان منفعة الراهن اكمل من
حيث انه يصير موفيا بالابقاء الحكمي ومنفعة الابقاء لا يختلف بالحقيقة الحكمي اما منفعة الاستيفاء
بالحكمي فهو دون الحقيقي فكان ايجاب النفقة على الراهن اولى من ايجابها على المرتهن وفيه
نظر لان المرتهن على هذا يكون قابضا للراهن كالمودع فيجب ان يلزم مؤنة الرد على الراهن
دون المرتهن كما ان مؤنة رد الوديعة على المالك لان رد منفعة القبض راجعة اليه فلو كان
منفعة قبض الراهن المرتهن لكان مؤنة الرد عليه وليس كذلك **قوله** اعتبر في الحديث حالها
وفي النص وهو قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله
اعتبر حاله فاعتبرنا حاله من وجه وحالها من وجه فاوجبنا عند اختلاف حالها فوق نفقة المعسرات
دون نفقة الموسرات عملا بالنص والحديث جميعا **فان قلت** فعلى هذا اذا كان الزوج معسرا والمرأة
موسرة يجب على الزوج فوق نفقة المعسرات وذلك تكليف بما ليس في الوسع وقد قال الله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وفي موضع آخر الا وسعها **اجيب** بان النص يقتضي انتفاء
التكليف بما ليس في الوسع وقد قلنا بموجبه فانا لا نخاطب الزوج الا بقدر الوسع واما الباقي
فدين عليه من غير ان يخاطب به **قوله** وهذا الفقه اي اعتبار حالها هو مقتضى الفقه او هذا الحديث
موافق الفقه المتفق عليه فيصلح معارضا للكتاب **قوله** ولنا ان المهر عوض عن الملك فلا يجتمع
العوضان وفي الكافي ولنا ان النفقة عوض عن الاحتباس والمهر عوض عن الملك الا ما يكون
عوضا عن البضع يجب جملة لان ملك البضع يحصل للزوج جملة ولا يجوز ان يكون عوضا عن الاستمتاع ع
لان ذا تصرف في ملكه فلا يوجب عوضا هذا الكلام وفيه نوع تنافر مع ما سبق في باب المهر
حيث قال ولو دخل الزوج بها لها ان تمنع نفسها حتى يعطيها المهر المعجل عند ابي حنيفة رحمه
لانها حبست عنه ما يقابل المهر لان كل وطئة تسلط على البضع المحترم فلا يجوز اخلاؤه عن شيء
يقابله اظهارا للخطرة واحترازا عن شبهة البدل والاباحة وانما صار مؤكدا بالوطئة الاولى
لان ما وراءه مجهول لا يصلح مزاحما للمعلوم فلا يمكن اعتبار جميعها للتوزيع والانقسام فاذا صار
شيء منه معلوما ما زاحم الاول فكانت ممتنعة عن تسليم ما يقابله البدل لا مسدودة بخلاف البيع
لان التسليم في كل المبيع حصل هذا الكلام ووجه المخالفة ظاهر لانه جعل المهر هناك مقابلا بالوطئ
الذي هو تصرف في ملكه وصرح هنا بان التصرف في ملكه لا يوجب عوضا واما المهر مقابل
بالملك ثم المهر اذا كان مقابلا بالملك لزم ان تكون المرأة ناشزة بمنع نفسها عن الوطئ الثاني
وجوابه ان المهر كان مقابلا بالملك حقيقة تملكا البضع غير مقصود بذاته بل هو ملك ضروري ثبت
ضرورة على الاستمتاع فكان الاستمتاع هو المقصود منه حكما فكان حبس نفسها عن الوطئ
الثاني حبسا عما يقابله المهر حكما فلا يكون ناشزة **قوله** هذا احسن وفي لفظ الكتاب

ما يثبت

ما يثبت اليه حيث قال وان مرضت في منزل الزوج اي ان حدث لها مرض في منزل الزوج
احترازا اذا مرضت قبل ان تسلم نفسها الى منزل الزوج حيث لا يبقى لها حق على ما روي
عن ابي يوسف فيكون ما في الكتاب قول ابي يوسف رحمه الله اختاره لكون الفتوى عليه
قوله ولنا ان حقه يبطل وحقها يتأخر **قلت** نعم ولكن قالوا ان التأخير الى وقت معلوم
يجري مجرى الابطال وتأخير النفقة لا الى وقت معلوم فكان ابطالا فاستوى الجانبان وترجح
جانبها لصدق حاجتها الى النفقة لظهور ان حاجتها الى النفقة التي يتعلق بها بقاؤها اشد واقسى
من حاجته الى ابقاء النكاح الذي لا يبالي المرء بفواته **قوله** وفائدة الامر بالاستدانة الى آخره
قلت جاز ان يكون فائدة الاستدانة هو عدم السقوط بموت الزوج فان الزوج اذا مات وقد فرض القاضي
النفقة ولم يأمرها بالاستدانة سقطت النفقة عنه ولم تؤخذ من تركته اما لو امرها بالاستدانة
فالصحيح انه لا تسقط فكان الامر بالاستدانة تأكيدا لحقها وهذه الفائدة اولى بالذكر هنا يعرف بالتأمل
قوله ان يمكنها احالة الغريم على الزوج يشير الى ان نفس الاستدانة على الزوج ليس باحالة الدين
عليه وذكر في الذخيرة ما يدل على ان نفس الاستدانة احالة حيث قال قال مشايخنا رحمهم الله فائدة
الاستدانة لرجوع رب الدين على الزوج بدون الاحالة عليه لان الاستدانة عليها ايجاب الدين في ذمته
فاذا حصلت بامر القاضي فقد حصل الدين في ذمة من له ولاية تامة وهكذا ذكر في الكافي **قوله**
لان النفقة صلة وليس بعوض عندنا على ما مر فيستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء **فان قلت** لو كانت صلة
ولم يكن عوضا لم يستحكم الوجوب فيها بالقضاء ايضا الا ترى ان نفقة الاقارب لما كانت صلة محضة
لا يستحكم الوجوب فيها بالقضاء حتى لا يصير دينا بالقضاء بل يسقط بمضي المدة قلنا فيه روايتان فقد ذكر
في زكوة الجامع ان نفقة المحارم يصير دينا بالقضاء قلنا ان نمنع ولو سلم انها لا يصير دينا بالقضاء كما هو
المذكور في سائر المواضع وان المذكور في الجامع محمول على ما اذا استدان المقضي له بالنفقة وانفق من ذلك
فتكون الحاجة قائمة لقيام الدين بخلاف ما اذا لم يستدن لانقضاء الحاجة ووجوب نفقتهم بالحاجة فنقول
اراد المصنف رحمه الله بقوله ان النفقة صلة وليست بعوض انها صلة من وجه وليست بعوض من كل وجه
على نحو ما علل في الذخيرة على ما سنذكر **قوله** والصلات تسقط بالموت كالهبة قبل القبض لاستحكام
وجوبها بالقضاء كاستحكام الهبة بالقبض ثم الهبة بعد القبض لم تبطل به بعد القضاء بها ثم الهبة قبل القبض
لا يجب والنفقة بعد القضاء يستحكم وجوبها فلا يلزم من سقوط الهبة قبل القبض وهي غير واجبة سقوط النفقة
المستحكم وجوبها وايضا الدية تجب صلة حيث لا يقابلها عوض مالي مع انها لا تسقط بموت من عليه بل توجد
من تركته **قوله** كالهبة لا يوجب الملك الا بمؤكد وهو القبض قاس النفقة على الهبة لكون كل صلة واشترط
القضاء فيها اشتراط القبض في الهبة وانه مشكل اما اولا فلان الهبة صلة من كل وجه والنفقة للزوجة
صلة من وجه كما ذكر في الذخيرة فاني يقاسان وكيف يلزم من احتياج الصلة من كل وجه الى المؤكد احتياج
اليه واما ثانيا فلان حكم الاصل وهو الهبة اشتراط القبض وانت اثبت في الفروع وهو النفقة

اشتراط القضاء وحق شرط القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بعينه واما ثالثا فلان القبض في الهبة شرط لثبوت اصل الملك وانتم شرطتم القضاء في نفقة الزوجة لاستحكام الوجوب بحيث لا يسقط بمضي الزمان لا اصله فلو كانت النفقة كالهبة لاحتاج الى المؤكد لاصل الوجوب احتياج الهبة اليه لثبوت اصل الحكم وهو الملك واما رابعا فلان النصوص الناطقة بوجوب نفقة الزوجة والولد والوالدين مطلقة واشتراط القضاء لاستحكام وجوبها زيادة عليها بالقياس على الهبة وانه غير جائز واما خامسا فلان اشتراط القبض في الهبة معلل بكونه تبرعا وفي اثبات الملك الزام المتبرع شيئا لم يتبرع به وهو التسليم وهذه العلة فائتة في النفقة لانها ليست بتبرع بل حق واجبة جزاء للاحتباس الا انه عند اختلاف العلة واما سادسا فلان القضاء في النفقة لو كان كالقبض في الهبة لاستحكم الوجوب بالوجوب ان لا يسقط النفقة بعد القضاء بها اذا مات احد الزوجين كما لو يبطل الهبة بعد القبض بالموت واما سابعا فلان القضاء بالنفقة قد جعل مؤكدا للنفقة على معنى انه يمنعها عن السقوط بمضي الزمان ثم اشترط القبض بالموت ولا دليل عليه سوى ما ذكر من قياس النفقة على الهبة ولا يخفى انه لا يعرف بهذا الحكم اعني اشتراط القضاء للمنع عن السقوط بمضي الزمان واشتراط القبض للمنع عن السقوط بالموت والجواب عن الاول فلان النفقة لو كانت صلة من كل وجه لاحتاجت الى المؤكد في ثبوت اصل الوجوب كما احتاجت الهبة اليه لثبوت اصل الملك فلما كانت صلة من وجه احتاجت الى المؤكد لاستحكام الوجوب عملا بالدليل القدر الممكن واما عن الثاني فلان الاول الحكم المطلوب اثباته في النفقة هو الاحتياج الى المؤكد وانه مشترك بينهما غير انهما تفاوتا في نوع المؤكد بناء على تفاوتهما في ان الهبة صلة محضة والنفقة صلة من وجه فقلنا باحتياج النفقة الى المؤكد في حق الاستحكام والقضاء يصلح مؤكدا للوجوب فشرطناه ولم يكتف بالقبض مؤكدا كما في الهبة لعدم تمكنها من القبض اذا كان الزوج عاجزا عن النفقة فيبطل حقها ولم نفرق بينهما او حقه لو فرقنا ولو جعل القضاء مؤكدا للوجوب يبقى حق الزوج في الملك وحقها في ذمة الزوج يؤخذ منه بعد القدرة وبهذا يخرج الجواب عن الثالث لان النفقة والهبة لما استويا في كون كل صلة احتاجت النفقة الى المؤكد احتياج الهبة اليه ولما تفاوتا من حيث ان الهبة صلة محضة والنفقة صلة من وجه قلنا باحتياج الهبة اليه في اصل الحكم والنفقة في استحكام الوجوب نعم لو كان صلة محضة لاحتاجا الى المؤكد في اصل الحكم والامر بخلافه واما عن الرابع فلان النصوص تقتضي وجوب النفقة ونحن نقول به اما كونه مؤكدا بحيث لا يسقط بمضي الزمان فالنص لا يتعرضه الا نفيا ولا اثباتا فجاز ان يثبت بالقياس على الهبة احتياج تأكد الوجوب الى المؤكد واما عن الخامس فلان الحكم الواحد قد يعلل بعلل شتى فتعليل اشتراط المؤكد في الهبة بكونها تبرعا لا ينافي التعليل بكونها صلة واما عن السادس فلان في القضاء بالنفقة نوع ضعف لانه قضاء بما لم يجب بعد اذ النفقة تجب شيئا فشيئا فيؤكد الوجوب من وجه وهو منعها عن السقوط بمضي الزمان فهي في حق السقوط بالموت كنفقة لم يقض بها فلا يأمن عن السقوط بالموت الا بالقبض والله اعلم **قوله** واذا غاب الرجل وله مال في يد رجل يعترف به وبالزوجية فرض القاضي في ذلك نفقة زوجة الغائب الى اخره وقد

يحتاج الى الفرق بين هذا وبين ما اذا حضر صاحب الدين غريما او مودعا للغائب فانه لم يأمره القاضي بقضاء الدين منه وان كان معترفا بالمال وبدينه والفرق ان فيه قضاء على الغائب بقول الغير وانه لا يجوز وانما يكون قضاء لان رب الدين لا يتمكن من الاخذ اذا ظفر بجنس حقه في مال الغائب ولا قضاء في مسئلتنا بل هو اعانة لان هؤلاء ان يمدوا ايديهم ويأخذوا ما يكفيهم اذا ظفروا بجنس حقهم وان كان غائبا **قوله** لان المودع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه **قوله** يجب ان يكون خصما لان ما يدعيه المرأة على الغائب من الزوجية سبب لما يدعيه على الحاضر خصما عن الغائب تمكينا للمدعي من اثبات الحق كما لو ادعى عينا في يد انسان بسبب الشراء من الغائب وبرهن عليه فانه يقضي على الغائب والحاضر حتى لو حضر الغائب وانكر البيع لا يلتفت الى انكاره **قوله** بان الحاضر انما يجعل خصما عن الغائب اذا كان ما يدعيه على الغائب سببا لما يدعيه على الحاضر باعتبار ذاته لا باعتبار حالة البقاء والزوجية ليست بسبب النفقة الا باعتبار حالة البقاء فانه لو تزوج ولم يبق للزوجية بينهما بان وقع الفرقة بسبب من الاسباب لا يبقى النفقة واجبة ولا يكون لها استحقاق في ماله والشهود لا يتعرضون لبقاء الزوجية ولو تعرضوا للبقاء لا يقبل ايضا لانه مما لا يحيط به علم الشاهد لاحتمال زواله في كل وقت والقاضي اذا تيقن بان المشهود به مما لا يحيط علم الشاهد لا يقبل الشهادة عليه وقيل انما لا يقبل البينة على البقاء لانه بناء على الابتداء ايضا وفيه نظر وسيجيء وجهه ان شاء الله تعالى **قوله** ولا يقضي بنفقته في ماله الا لهؤلاء اي للزوجة واولاده الصغار ووالديه ووجه الفرق ان نفقة هؤلاء واجبة قبل القضاء ولهذا كان لهم ان يأخذوها اذا اظفروا بجنس حقهم فكان القضاء اعانة لهم وابقاؤها وجب على الغائب اما غيرهم من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء والقضاء على الغائب لا يجوز هذا تصريح بان نفقة الزوجة تجب قبل القضاء وقد صرح به في الذخيرة ايضا ولكن ذكر في الذخيرة قبل هذا ان نفقة الزوجة لا تجب قبل القضاء والرضا عندنا قال لان النفقة عوض من وجه صلة من وجه لانها بازاء الاحتباس وفي الاحتباس ان كان حق الزوج من حيث الاستمتاع واصلاح امر المعيشة ففيه حق الشرع من حيث تحصيل الولد والصيانة عن الزنا فمن حيث انه فيه حق الزوج ان امكن جعل النفقة عوضا عنه فمن حيث انه حق الشرع واقامة حقه مستحق على الكل لا يمكن ذلك عوضا من وجه صلة من وجه فمن حيث انها صلة لا يصير دينا من غير قضاء ولا رضاء كنفقة الاقارب ومن حيث انها عوض يصير دينا اذا وجد القضاء والرضاء عملا بالدليلين وهذا بين التناقض وجوابه انه اراد بقوله لا يصير دينا بلا قضاء او رضاء انه لا يستحكم وجوبه بحيث لا يسقط بمضي الزمان الا بالقضاء او بالرضاء وان كان يجب قبله يدل عليه لفظ المص رحمه الله فيما بعد من قوله لان النفقة صلة فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء لانه لو لم يعلم يجب نفقتها قبل اصلا لم يفترق نفقتها قبل اصلا لم يفترق نفقتها مع ما هو صلة من كل وجه كنفقة المحارم لانها لا تجب قبل القضاء تجب بعده فيتعطل جهة كونه عوضا ثم يشكل بان ابراء المرأة زوجها عن النفقة قبل القضاء بها والرضاء لا يجوز وكذا الضمن عن النفقة للمرأة غيره

لا يجوز ولو كانت نفقة المرأة واجبة قبل القضاء بها او الرضا لصح الابراء عنها والكفالة بها ولان يصح
في الفتاوى قالت لزوجها انت بريء من نفقتي ابدا لا يصح لان الابداء يعتمد الوجوب وسببه وكما
من ذلك هنا وفي الاقضية ضمن للمراة غيره النفقة والمهر عن الزوج فضمان النفقة باطل لانه ضمن ما ليس
واجب اذ النفقة لم تجب بعد الا ان يسمي لكل شهر شيئا اي الزوج مع المرأة اصطلحا على شيء بقدر نفقة كل
شهر فضمنه رجل حينئذ يجوز لان بالاصطلاح يجب النفقة فصح الضمان قوله واما غيرهم من المحارم فنفقتهم
انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه مشكل لظهور ان الاختلاف في وجوب نفقة غيرهم من المحارم لا يوجب
اشتراط القضاء لاصل الوجوب عند من يقول بوجوب نفقتهم فالتعليل بكونه مجتهدا فيه مما يحتاج الى
مزيد تامل وهذا ان كان الاختلاف في وجوب نفقتهم قبل القضاء كما يدل عليه تمسك الفريقين على
ما سيجيء ان شاء الله تعالى وان كان الاختلاف في وجوب نفقتهم بالقضاء كما يشير اليه لفظ الشارح
لم يكن لهذا التعليل وجه ايضا يعرف بادنى تامل الا ان يقول اراد بقوله تجب بالقضاء بقوى وجوب
بحيث يؤخذ من وجب له اذا ظفر به من مال من وجب عليه وانما يحتاج لهذا النوع من القوة ايضا
الى القضاء لانه مجتهد فيه فيكون اضعف من وجوب نفقة الزوجة والولد والوالدين فيحتاج في ثبوت
هذه القوة الى القضاء اما نفقة هؤلاء فكونه متفقا عليه لا يحتاج الى القضاء ليكون بحيث يؤخذ
من مال من عليه ولكنه لكونه صلة ضعيفة يحتاج في استحكامه بحيث لا يسقط بمضي الزمان الى القضاء
ثم في استحكامه بحيث لا يبطل بالموت ايضا الى القبض فكونه مجتهدا فيه تعليل لاشتراط القضاء
لقوى الوجوب بحيث يؤخذ من ماله بلا رضاه اذا ظفر به من له وانه صحيح لان كونه مجتهدا فيه يورث
الضعف فيوجب الاحتياج الى ما يقويه والله اعلم ثم ذكر في الشرح هاهنا عند قوله انما تجب بالقضاء
يعني ان الاداء يجب به اما نفس الوجوب فثابت عندنا هذا لفظه قلت لما كان نفس الوجوب ثابتا
كان وجب ان يلزم الاداء عند طلب من وجب له اذ نفس الوجوب ليس بمقصود انما المقصود منه وجوب
الاداء من وجوب الاداء فعل الاداء وبالجملة ان نفقة المحارم لما كانت واجبة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
وجب على الاداء عند طلب صاحب الحق اما توقف وجوب الاداء على القضاء فلا معنى له ثم ذكر فيه عند
قوله لانه مجتهد لان عند الشافعي رحمه الله لا تجب بالقضاء واذا ايضا مشكل لاتفاقهم على ان القضاء
اذا صارت فصلا مجتهدا فيه فاذا كان وجوب النفقة مجتهدا فيه وجب ان ينفذ القضاء فيه بالاتفاق
فضل قوله لكنها عندنا لم يقع موقعه حيث يشعر بان النكاح قائم عند الشافعي ايضا لكنه
عندنا اشد قياما وقد عرفت ان النكاح ليس بقائم عنده وان الرجعة انشاء النكاح كاستدامته
له الا ان يقال انه قائم عنده حكما وعندنا حقيقة والثابت حقيقة اشد ثبوتا قوله ولنا ان النفقة
جزاء الاحتباس الى آخره يشكل بما اذا اوى المولى امته بعد الطلاق ولم يكن بواها قبل حيث لا تجب
النفقة لها على زوجها مع انها تصير محبوسة في حكم مقصود النكاح وهو الولد قوله ولهذا
كان لها السكنى بالاجماع فان قلت السكنى واجب حقا لله تعالى لا للاحتباس من جهة

الزوج بدليل ان المرأة اذا شرطت في الخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى يسقط النفقة وكان
لها السكنى لان السكنى الواجب للمعتدة غير السكنى الواجب في حال النكاح كذا في الحاشية اجيب
بان المعتدة كما يجب عليها السكنى بمعنى التزام بيت العدة وعدم الخروج عنها حقا للزوج يجب على
الزوج مؤنة سكناها حقا لها حتى لو اختلعت على ان لا سكنى لها يسقط عن الزوج مؤنة السكنى
ولكن لا يحل لها ان تخرج وعليها ان تستاجر المنزل الذي كانا يسكنان فيه قبل الفرقة والمراد
من السكنى في قوله ولهذا كان السكنى هو السكنى المستحق على الزوج حقا لها يعني ان يسكنها
ويتحمل مؤنة سكناها لا السكنى الواجب حقا للشرع بمعنى التزام بيت العدة والقرار فيها فلا يرد قوله
ورده زياد عن ثابت واسامة بن زيد وجابر وعائشة رضي الله عنهم قالت تلك المرأة فتنت العالم
اي بروايتها هذا الحديث ولئن ثبت فتاويله ان زوجها خرج الى اليمن ووكل اخاه بان ينفق
عليها خبز الشعير ثابت ذلك ولم يكن زوجها حاضرا ليقضي عليه بشيء اخر كذا في الكافي وهذا التاويل
يخالف ما روي ان زوجها طلقها فاتت النبي عليه السلام فقال لا نفقة لك الا ان تكون حاملا ووجه
المخالفة ظاهر وقد اجيب عن الحديث بما روي انها كانت سليطة تؤذي احماءها ولم يسب عندنا لخدوم
وبهم رحط زوجها ومثله يسقط النفقة قوله لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع وفيه
نوع مخالفة مع ما سبق قبيل فصل الحداد من قوله ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق بني آدم
وقد ذكرناه قوله فان التربص عبادة منها بدليل ان المتوفى عنها زوجها لانها مامورة بها
للشرع ولهذا اثابت على ذلك فهذا دليل على قوله بل لحق الشرع وقوله الا يرى ان معنى التعريف
عن براءة الرحم الى آخره دليل على قوله ليس لحق الزوج قوله لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن بالمعروف اوجب نفقة المرضعات على الاب بسبب ارضاع الولد لان الحكم
المرتب على المشتق دليل على علية ماخذ الاشتقاق فلما وجبت نفقتهن عليه بسبب رضاع الولد يجب
نفقة الولد لان ذلك اتفاق عليه معنى فكان ثابتا بالعبادة على ما صرح به في البزدوي ثم المص
رحمه الله تمسك بهذه الآية على وجوب نفقة الزوجات على الازواج بجهتهن الزوجية وذلك لا يكاد
يستقيم وقد ذكرنا قوله لانها عجزت لاحتمال عجزها فان قلت هذا الاحتمال غير معتبر الا يرى
ان الصغير اذا لم يكن له مال ولا لابيه تجبر الام على الارضاع وكذا لو لم يقبل الصبي ثدي امته
او لا يوجد من يرضعه قلنا في كل من المسألتين دوايتان قلنا ان يمنع ولو سلم فلا معتبر باحتمال
العجز بمقابلة ما يظن من هلاك الصبي لو لم يجبر الام في هاتين الصورتين قوله فاذا اقدمت عليه
بالاجر ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا واعتراض عليه بانه ان كان منصرفا الى الوجوب
ديانة فمشكل لاحتمال فيما بينه وبين الله تعالى حيث لا يعزب عن علمه شيء وان كان منصرفا الى الوجوب
قضاء فبالاقدام عليها لا يظهر الوجوب قضاء اجيب بان المراد ظهور الوجوب ديانة بالنظر الينا اذا اقدمت
ظهرت قدرتها بالنظر الينا فنحكم بالوجوب ديانة اما قبل الاقدام عليه فلاحتمال انها عاجزة لا نحكم بالوجوب

ديانة ولا يفتى بالارضاع حتماً نعم يشكل بما عرف ان الصبي اذا كان له مال صح استيجاره من مال
الصبي وهذا الذي ذكر المصنف رحمه الله من تعليل ان الارضاع واجب عليها ديانة تمسكا بقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين يقتضي ان لا يصح استيجارها بمال الصبي ايضا اذ الآية لا تفرق بين ما اذا
كان للصبي مال او لم يكن فيجب الارضاع وجوابه ان الحرج منتف بالنص او بالتكليف بحسب الوسع وفي ايجاب
الارضاع على الام ديانة مطلقا حرج وتكليف بما ليس في الوسع لاشتغالها بخدمة زوجها واعمال داخل
بيتها فيقيد بما اذا امكن لها الارضاع بان كان الارضاع من اعمال بيت الزوج ولا يكون الارضاع
من اعمال بيته الا اذا وجب عليه الارضاع والاستيجار من يرضعه وذلك اذا لم يكن للصبي مال اما اذا كان
له مال فارضاعه ليس من اعمال بيته ديانة فلا يتناوله النص فصح اخذ الاجر عليه **قوله** وصارت كالاجنبية
فان قيل لا يجب عليها الارضاع وفيه انه ينبغي ان يجب لاطلاق قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن وفيه ان
الآية محمولة على ما اذا لم يقبل الصبي الا ثدي امه او لم يوجد ظئر وكان الاب عاجزا عن الاستيجار وفيه ان المصنف
رحمه الله تمسك بهذه الآية على وجوب الارضاع على الام ديانة ولو كان محمولا على ما ذكرت لم يستقم التمسك به
لايجاب الارضاع عليها ديانة مطلقا فاجاب بان المراد بالوالدات المنكوحات وبعد انقضاء عدتها ليست
منكوحة حقيقة ولا حكما وذلك لانها بعد انقضاء عدتها تحتاج الى التزوج لكونها عاجزة عن التكسب
فلو وجب عليها الارضاع ديانة لم تتمكن من التزوج لاشتغالها بخدمة الصبي والزوجية تقتضي حقوقا لا يمكن
اداؤها مع اشتغالها بخدمة الصبي فيتضرر به والضرر مدفوع فلا جرم حملنا الآية على المنكوحات بخلاف
الوالدات فانها وان كانت مشغولة بخدمة ابيه فالارضاع الواجب على الام من جملة خدمته فكانت
قادرة عليه متخرجة فيه **قوله** اذا كانوا فقراء شرط الفقر ولم يشترط عجزهم عن الكسب لانه ليس
بشرط على ظاهر الهداية فقد ذكر في المبسوط يجبر الموسر على نفقة ابيه وامه اذا كانا محتاجين وان كانا
قادرين على الكسب وذكر شمس الائمة السرخسي في شرح ادب القاضي للخصاف ان الاب اذا كان كسوبا
والابن ايضا كسوبا يجبر الابن على الكسب والنفقة على الاب فلم يشترط يسار الابن ايضا وذكر شمس
الائمة الحلواني في شرح ادب القاضي للخصاف انه لا يجبر الابن على نفقة الاب اذا كان الاب قادرا على
الكسب واعتبره بذي الرحم المحرم فانه لا يستحق النفقة في كسوة قريبه ولا على قريبه الموسر اذا كان هو كسوبا
قوله نزلت في الابوين الكافرين بدليل ما تقدم وهو قوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا
على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس
لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا واتبع سبيل من اناب الي اي وصينا الانسان بشكرنا
وشكر والديه فقوله ان اشكر لي تفسير لوصينا وقوله حملته امه اعتراض اي حملته امه وهنا على وهن
اي تزايد ضعفا لان الحمل كلما زاد وعظم ازدادت الام ثقلا وضعفا وان جاهداك على ان تشرك بي
ما ليس لك به علم اي ما ليس لك بشيء اراد بنفي العلم نفيه فلا تطعهما في الشرك وصاحبهما في الدنيا معروفا
واتبع سبيل من اناب الي اي سبيل المسلمين ولا تتبع سبيلهما فيه وان كنت مأمورا بحسن مصاحبتهما

في الدنيا

في الدنيا **قوله** الا اذا كانوا حربيين يعني ان قوله تعالى وصاحبهما وان كان مطلقا يتناول المسلم وغيره
الا ان قوله ان تبروهم خص الاب الحربي والمستأمن كذا في الكفاية **وفيه بحث** لان المصنف رحمه الله
قد تمسك بقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا في السير على ان الابن اذا وجد اباه الحربي في صف القتال
لا يقتله فلو كان الحربي مخصوصا من الآية لم يستقم هذا التمسك وجوابه سيأتيك ان شاء الله تعالى وايضا
تخصيص قوله وصاحبهما بقوله انما ينهاكم اولى من تخصيص قوله انما ينهاكم بقوله وصاحبهما لان قوله انما ينهاكم
عن البواقي حتى ما يقاتلنا في الدين قال الله تعالى انما ينهاكم عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم
ولا يخفى ان هذا التعليل لا يتناول الحربيات والمستأمنات الا انه لا قتال منهن حتى لا يقتلن فالاولى
ما ذكر في الكافي حيث قال ولا يجبر المسلم على نفقة والديه وولده من اهل الحرب وان استأمنوا دارنا
لان الاستحقاق بطريق الصلة ولا يثبت للحربي استحقاق الصلة على من هو في دارنا الا يرى انهما لا يتوارثان
وان كان على ملة واحدة من الكفر فلا يثبت استحقاق النفقة لبعضهم على بعض **قوله** لان لهما تأويلا في
مال الولد اي لهما حق التملك في مال الولد سمي حق التملك تأويلا لانه ثبت بالتأويل حيث قال عليه
السلام انت ومالك لابيك بحق التملك وقد يقال ان للجد ايضا تأويلا في مال النافلة حتى اذا وطئ
جارية وادعاه يثبت النسب منه مع انه اذا كان للفقير ولد وابن ابن موسران فالنفقة على الولد لانه
اقرب ذكره في الذخيرة **قوله** ولانه اقرب الناس اليهما هذا التعليل ايضا مشكل لانه اقرب لكن ليس
وانه مع الابن سواء في القرب صرح به في الذخيرة مع ان النفقة لا تجب عليه مع وجود الابن فالاولى ان
يعلق بالمجموع من القرب والتأويل والله اعلم **قوله** والنفقة لكل ذي رحم محرم وقال ابن ابي ليلى تجب النفقة
على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وقال الشافعي رحمه الله لا تجب
النفقة على غير الوالدين والمولودين ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث ذي الرحم المحرم
مثل ذلك فيقيد المطلق به كذا في الكافي واعترض بان المطلق والمقيد هنا وردا في السبب اذ المطلق يوجب
عليه للوارثة لا بقيد كونه ذا رحم محرم والمقيد يوجب عليه بالقيد المذكور والمطلق لا يحمل على المقيد في الاسباب
على ما عرف من مذهبنا في الاصول واجيب بانه جواب لابن ابي ليلى رحمه الله بناء على مذهب الشافعي رحمه الله
فانه يقول بالحمل في الاسباب ايضا واما على مذهبنا فالجواب عن تمسكه بعموم النص لخصوص الزوجة و
المعتق فليختص كل من هو غير محرم بالقياس عليها بجامع ان ليس بمحرم او نقول تقديم الجار في قوله وعلى الوارث
ذلك يوجب الحصر لما عرف ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر ويفيد القراءة المطلقة من قيد ذي الرحم المحرم
حصر النفقة على مطلق الوارث وقراءة ابن مسعود توجب الحصر على المقيد والحصران متنافيان فيجب تقييد المطلق
بالضرورة وقد يجاب بان الآية مجملة لعدم امكان العمل بالعموم حيث لا تجب النفقة على الزوجة والمعتق
والعام متى لم يمكن العمل بعمومه كان مجملا فيكون قراءة ابن مسعود رضي الله عنه بيانا ورد بانا لا نسلم
انه مجمل بل مخصوص بالزوجية والعتق والعام بعد التخصيص لا يصير مجملا **قوله** ثم لا بد من الحاجة و
الصغر والانوثة والزمانة والعمى امارة الحاجة وقالوا ان طالب العلم اذا لم يهتد الى الكسب لا يسقط

نفقة الاب كالدين والانثى **قوله** غير ان المعتبر اهلية الارث يعني يعتبر ان يكون وارثا في الجملة وان
كان محجوبا بغيره لان سبب استحقاق النفقة حال القضاء بالنفقة قيام سبب الارث اذ لا يتصور جريان
الارث حال القضاء بالنفقة بها حال حيوة القريب ولا يجري الارث حال الحيوة فلو كان للمعسر خال
وابن عم فنفقته على الخال لانه محرم ويحوز ميراثه ابن العم لانه عصبة وهذا لان سبب الارث ثابت
للخال فان ابن العم لو مات قبل الخال يرث ميراثه اي لو اذا استويا في المحرمية واهلية الارث يرجح
من كان وارثا في الحال فلو كان له عم وخال وعم وعمة بالنفقة على العم لاستوائهما في المحرمية ويرجح
العم بكونه وارثا في الحال وبهذا ظهر ان الاحراز ايضا معتبر في الترجيح عند الاستواء في القرابة المحرمة
للنكاح فالمراد بقوله المعتبر اهلية الارث لا احرازه ان وجوب النفقة لا يتوقف على كونه محرز الميراث
بل يكفيه كونه ذا رحم محرم اهلا للارث سواء كان محرما او لم يكن وان كان الاحراز سببا للترجيح
عند الاستواء في القرابة المحرمة المختصة بالنسب لا ينفك النسب عنه واما النفقة والارث فينفكان
عن النسب فان الاب اذا كان حرا والابن عبدا لا يجري الارث والنفقة بينهما كذا في الذخيرة
قوله ولابي حنيفة رحمه الله ان للاب ولاية الحفظ في مال الغايب ببيع المنقول وباب الحفظ
وفيه بحث اما اولا فلان للاب ان يبيع من منقول ابنه الكبير الغايب بعده خاصة في النفقة ولا يجوز له
ان يبيع الزيادة عليه عند ابي حنيفة رضي الله عنه فلو كان بيعه باعتبار ان له ولاية الحفظ في ماله وبيع
المنقول من باب الحفظ جاز بيعه زايدا على قدر حاجة الانفاق على نفسه ايضا ثم الاخذ منه بقدر الحاجة
فحسب واما ثانيا فلانه لا يجوز للاب ان يبيع منقولات ابنه الكبير الغايب لدين اخرى سوى النفقة
ولو جاز البيع باعتبار انه من باب الحفظ لا لانفاق على سبيل الاصالة ويكون جزاء عوضا اصليا في
البيع جاز بيعه مطلقا ثم الاخذ بقدر دينه عليه للظفر على جنس حقه واما ثالثا فلان للاب ان
يبيع في نفقته ما يحتاج في حفظه الى بيعه كجوهرة نفيسة قيمتها الف الوف ولو كان جواز البيع باعتبار
الحفظ لاقتصر على ما يحتاج فيه لاجل الحفظ الى البيع وانه لا يقتصر عليه بل يجوز بيع كل ما يحتاج الى بيعه
لما فيه من اجل الانفاق سواء احتيج الى بيعه للحفظ او لا واما رابعا فلان بيع المنقول لاجل الانفاق بيع
مستقيم بيع لا تلاف لا للحفظ فكيف يجوز البيع لاجل الانفاق لمن جاز بيعه لاجل الحفظ والانفاق
على نفسه ليس من باب الحفظ بل هو من باب الاتلاف والجواب عن جميع هذه الشبهات ان ابا
حنيفة كان يتمسك بجواز بيع المنقول لاجل حفظ على جواز بيعه لاجل حفظ نفس الاب وذلك ان حفظ
الاب عن الهلاك كاهم للابن الغايب من حفظ ماله عن الضياع فلما جاز للاب بيع المنقول لاجل حفظ فلا
يجوز لاجل حفظ نفسه اولى وبيعه لاجل الانفاق على نفسه عند الاحتياج اليه بيع لاجل محافظة
نفسه اذ النفقة يحتاج اليه لصيانة النفس عن الهلاك فيجوز البيع لاجل الانفاق ولاية جوازه لاجل
الحفظ فاذا باع لاجل الانفاق يجب ان يبيع بقدر الحاجة ولا يبيع الزايد عليه وكذا لا يجوز ان يبيع
لاستيفاء مال الاب على الغايب من الدين لانه ليس في معنى البيع لاجل الحفظ فلا يجوز وكذا يجوز ان يبيع

ما لا يحتاج

ما لا يحتاج الى بيعه لاجل الحفظ اذا احتاج بيعه لاجل النفقة فانه ثبت فعلى هذا يجب ان يجوز بيع
العقار ايضا لان جواز بيع مال الغايب اذا احتيج الى بيعه لحفظ يستلزم جواز بيع مال الغايب اذا احتيج الى
بيعه لحفظ يستلزم جواز بيع مال الغايب لحفظ النفس عقارا كان او غيره اذا احتيج الى بيعه لحفظ نفس الاب
لما ذكران محافظة نفسه اهم للغايب من محافظة ماله اجيب بان التفرقة من العقار وغيره انما يثبت
باعتبار ان العقار اعز الاموال لكونه لا يحتمل الهلاك الا نادرا ويبقى في جميع الازمنة ويزداد بيعه
في كل ظلو بيع هذا المال المتضرر به الغايب فوق ما يتضرر به الاب لو لم يبع في دينه ثم ذكر ان
من ان بيع المنقول من باب الحفظ يشكل بالقاضي ولاية الحفظ في مال المنقول حتى جاز له بيع ما يجب
من عليه الفيا دلانه حفظ ولكن لا يجوز ان يبيع ما لا يخاف فساده من المنقولات فلو كان بيع
المنقول من باب الحفظ لصح بيعه وان لم يخف فساده وجوابه سنذكره في فصل العقود ان شاء الله
تعالى **قوله** والثمن من جنس حقه وهو النفقة ولا يقال اذا قدر رب الدين على حقه في مال الغيب
ينبغي ان يأخذه لانا نقول انما يأخذ رب الدين اذا امتنع المديون عن الايفاء وهنا لم يعلم
امتناعه لغيبته فلا يأخذ كذا في الشاهان وذكر في الذخيرة في الفصل السادس من كتاب الدعوى
برهن الخارج انه اشترى الدار من زيد وبرهن ذو اليد انه اشتراها من زيد وتاريخ الخارج اول
يقضى بها للخارج ثم ان يثبت نقدهما الثمن عند القاضي بمعاينة او باقرار البايع يسلم الدار الى الخارج
فلا يكون لذي اليد ان يحبسه حتى يستوفي ما انقد وان لم يثبت نقد واحد منهما لا يسلمها الى الخارج حتى
يستوفي الثمن واذا اثبت نقد ذي اليد دون الخارج لا تسلم اليه حتى يستوفي منه ثم هل يعطي ذا اليد مما
قبض من الخارج فاوجب اي لذي اليد على البايع من الدين عند الاستحقاق وان كان الثمنان من
جنسين لا يعطي شيئا لان البايع لو كان حاضرا لم يكن له ان يأخذ بغير رضاه فكذا اذا كانت غايبا
واما اذا كان من جنس واحد فانه يعطيه ما قبض تمام حقه وذلك لان القاضي يعلم بوجوب الدين على
البايع وما قبض جنس حقه فكان له ان يعطيه بغير رضاء البايع الا يرى ان البايع لو كان حاضرا
كان له ان يأخذه بغير رضاه فكذا هنا هذا اذا اثبت الدين باقرار البايع عند القاضي او بمعاينته
واما اذا اراد ان يقيم ذو اليد بينة على نقد الثمن للبايع الغايب لا يسمع بينته لان القضاء على الغايب
بالبينة باطل هذا الكلام وفي الكافي وان كان للغايب مال عند الوالدين او الزوجة وهو من جنس
حقوقهم فانفقوا على انفسهم جاز ولم يضمنوا لانهم ظفروا بجنس حقهم وكان لهم ولاية الاخذ بقدر حقهم
فان كان عند غيرهم واعطاهم بامر القاضي حتى انفقوا على انفسهم لم يضمن صاحب اليد وان اعطاهم
بغير امر القاضي ضمن لان صاحب اليد مأمور بالحفظ ودفعه الى غيره لينفق على نفسه ليس من الحفظ
فصار به الغايب ضامنا كمودع قضى بالوديعة دين المودع فانه يضمن فان ظفر صاحب الدين
بجنس حقه له ان يأخذه هذا الكلام **باب العتاق قوله** قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ايما مسلم اعتق عبدا مؤمنا وفي بعض الروايات اعتق عبدا الحديث وهو اولى بالذكر

فى التمسك لانه لايتمسك العبد المومن والكافر **قوله** ليتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء وقد يقال هذه
المقابلة تتحقق بين الذكر والانثى بان يكون فرجه بمقابلة فرجها والمقابلة بين الاعضاء الاخر ظاهر
فقد جعل انشاء فى التصرفات الشرعية للحاجة فى الطلاق والبيع مشكل حيث صرح الاصوليون بان الطلاق
بقوله انت طالق يصح اقتضاء فلو كانت هذه الالفاظ انشاء فى وضع الشرعية ليثبت هذه التصرفات
بهذه الالفاظ عبارة لا اقتضاء ويصح نية العموم فى انت طالق اذ المانع منه ثبوته اقتضاء على ما عرف
حقيقته ولو قال لا سلطان لى عليك وتوضيح الفرق بين لا سبيل لى عليك ولا سلطان
ان نفى السبيل مطلق لا يكون الا بالخروج عن الملك لان الخروج عنه نوعان خروج الى الحرية وخروج
الى احد فتعين احد نوعيه بالنية اما نفى السلطان فلا يستلزم الخروج عن الملك حتى يصح ارادة الخروج
فيتعين احد نوعيه بالنية لان معنى السلطان بمعنى اليد وانتفاؤه لا يستلزم الخروج عن الملك فلا وجه
لارادة الخروج عن الملك به **قوله** واذا ثبت عتق لانه يستند النسب منه الى وقت العلوق
فيتبين انه ملك ولده فيعتق وذكر الامام حميد الدين المخلص فى شرحه واذا ثبت منه عتق عليه لاستناد
النسب الى وقت العلوق وظهر انه العلوق حرا قال المخدوم فيض الله هذا مشكل لان لفظ عتق يدل
على الحرية الطارئة لا الاصلية ويمكن حمله على الحقيقة بمع استناد النسب الى وقت العلوق بان يكون هذا
الاستيلاد من امة غيره بالنكاح او بالوطى بالشبهة وحمل العتق على ظهور الحرية بعيد جدا كذا فى حواشى
مولانا حميد الدين الكهنوى تلميذ مولانا فيض الله سنكه فيه قلت كانه اراد بقوله وظهر انه العلوق
حرا اى ظهر انه العلوق مستحقا للحرية **قوله** وان كان له نسب معروف لا يثبت نسبه منه للتعذر ويعتق
اعمالا للفظ فى مجازه عند تعذر اعماله فى حقيقته ويشكل بان قوله هذا ابنى لمعروف النسب وهو
يولد لمثله لو كان مجازا عن التحرير وجب ان لا تصير امه ام ولد له كما لو قال هذا حر والمسئلة بخلافه
ومن هذا ذهب الامام البزدوى رحمه الله الا انه يعتق عملا بحقيقته لا بمجازه لان ذلك ممكن لان النسب
قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو والجواب انه اراد بقوله عملا بمجازه هو المجاز عن الاقرار بالحرية من حين
ملكه وبامية ولده الا عن التحرير المبتداء فيثبت امية الولد ايضا لان موجب قولنا هذا ابنى شيئان
الحرية وامية الولد فلما جعل مجازا عن الاقرار باحد من جهة وهو الحرية جعل مجازا عن الاقرار بامية
الولد ايضا لانه حق يحتمل الاقرار وان كان لا يحتمل الانشاء فيجعل مجازا عن الاقرار بالحرية وامية الولد
جميعا لان ذلك مجموعه من لوازم البنوة فلا اشكال او نقول فى كلام المصنف رحمه الله تعالى وبيانه
ان المقر لما كان مكذبا شرعا فى مقابلته لاشتهار النسب من غيره لم يثبت النسب منه اذ تكذيب الشرع
ليس بادنى حالا من تكذيب نفسه ولو اكذب نفسه فى مجهول النسب لا يثبت النسب فكذا
اذا اكذبه الشرع غير ان التكذيب انما يعمل فيما يصح الرجوع عن العتق وامية الولد غير صحيح فلا
يعمل فيه التكذيب فيكون مصدقا فيه فلما لم يثبت النسب للاكذاب صار كانه مجاز عن الاعتاق
لانه مجاز عنه حقيقة حتى يرد ثبوت امية الولد بل العتق ثابت عملا بحقيقته كما ذكر فى البزدوى الا

الا ان النسب

الا ان النسب لم يثبت بالرجوع والاكذاب وذلك لا ينافى حمل الكلام على الحقيقة والله اعلم
وللعبد نسب معروف فانتفى ان فى نفيه اشارة الى الغلام لو كان ابن عمه لا يعتق عليه
حيث يمكن حينئذ ان يراد المولى ابن العم لانه اخبار عن الحرية من حين ولكنه **قوله**
فيجب ان يصير هو ام الولد لانه حق يحتمل الاقرار وام الغلام لا تصير هنا ام ولد **قوله**
بالمنع فان ام الغلام تصير ام ولد على هذا الطريق من ابى حنيفة رحمه الله تعالى وهو ان جعل
مجازا عن التحرير المبتداء لان حق ام الولد يحتمل الاقرار ولا يحتمل الانشاء **قال** اجماعا فهو
ناقض فى الاجماع فان الشافعى رحمه الله تعالى لا يرى البنوة فى المملوك سبب الحرية
حيث لا يعتق عليه عنده بل يجب عليه اعتاقه فكانه اراد بالسبب ما يعم السبب المحض والعلة والبنوة
فى المملوك ان لم تكن علة الحرية فهو سبب محض البتة **اجيب** او صلة القرابة وقد يقال صلة
القرابة واجبة فلو كان التحرير لاجل الصلة لوجب عليه التحرير كما قال الشافعى رحمه الله تعالى
فلا يعتق عليه كما هو مذهبنا **قوله** لان الحرية ملازمة للبنوة ولا يقال صحة الاستعارة
اذا كان الجامع مما يبنى عليه اللغة ولا نسلم ان قوله هذا ابنى يبنى عن اظهار الحرية من حين
ملكه لان اشتراط هذا الشرط ممنوع كذا فى الحاشية وما وقع فى البزدوى عن طريق الاستعارة
من قبل المعانى المشاكلة فى المعانى التى هى من قبيل الاختصاص الذى به يقوم الموجود
فاما المشاكل معنى فلا فليس به انه لابد من المشاكلة فى المعنى الوضعى بل اراد به انه لابد
من المشاكلة فى المعنى الخاص المشهور الذى ينتقل الذهن من مسماه الى ذلك المعنى
وقد عرف تحقيقه فيه ثم لا نسلم ان الاستعارة فى هذا ابنى باعتبار المناسبة فى المعنى
على زعم بل الاتصال الصورى هو ارادة المسبب من السبب واللازم من الملزوم فلا
يحتاج الى جامع يبنى عليه اللغة وقوله والمشابهة فى وصف ملازم معناه المناسبة
والاتصال بطريق المناسبة دون المشابهة الحقيقة لان بناء هذا الاستعارة على الاتصال
المعنوى لا يخلو عن التكلف بان يراد بالبنوة الاقرار بها اى الحرية ملازمة للاقرار بالبنوة
كما هى ملازمة للاقرار بالحرية فيجوز ان يراد بالاقرار بالبنوة الاقرار بالحرية لاستلزام كل واحد
منهما نفس الحرية فالظاهر انه يبنى الاتصال الصورى بوجهين احدهما بطريق السببية والثانية
بطريق الملازمة **قوله** حتى وجب على العاقلة فى سنتين بلفظ التثنية لا بلفظ الجمع هذا كان مقيدا
بخط شيخى رحمه الله كذا فى الشرح **فان قلت** ارش اليدين يجب على العاقلة فى ثلث سنين فكذا اللفظ
التثنية **قلت** انما يجب فى ثلث اذا كان الواجب كل الدية اما اذا كان الواجب ثلثا والكل فى سنة واحدة
وما زاد على الثلث الى تمام الثلثين فى السنة الثانية وما زاد على ذلك الى تمام الدية فى السنة الثالثة
ونسخ فى قوله قطعت يديك مختلفة ذكر فى بعضها يديك بلفظ التثنية وفى بعضها يدك بلفظ المفرد
وفى قوله فى سنتين ايضا اختلاف النسخ فى بعضها بلفظ الجمع وفى بعضها بلفظ التثنية لان ارش

البدل الواحد يؤخذ في سنتين حيث يؤخذ مقدار الثلث في السنة الاولى وما زاد الى تمام النصف في
الثانية والله اعلم ثم الارش انما تجب على العاقلة اذا لم يكن الوجوب بالاعتراف لما بيناه ان العاقلة
لا تعقل ما لزم باعتراف الجاني او صلح والكلام هنا في الاعتراف ولو وجب الارش هنا لوجب على المعترف
الا على العاقلة ولا يخالف مطلق المال في هذا الوجه وان كان يخالفه في الوجوب مؤجلا الا بثلث
سنين فالتعرض للمخالفة بينهما في الوجوب على العاقلة في الارش وعلى الشخص المعترف في مطلق المال في
موضع الاعتراف ليس كما ينبغي قوله وما امكن اثباته فالقطع تسبيب له قلت لابي حنيفة رحمه الله
في قوله ابني وهو يولد لمثله طريقان احدهما انه مجاز عن الاقرار بالحرية من حين الملك والثاني
انه مجاز عن تحرير مبتداء والفرق المذكور بين مسئلة القطع وهذه المسئلة مستقيم على الطريق الاول
واما على الثاني فمشكل لان البنوة توجب الحرية من حين الملك وهو ليس بمراد وما هو المراد من
التحرير المبتداء فذلك ليس بثابت للبنوة قوله واما الحرية فلا تختلف فان قيل الحرية الثابتة بهذا
ابني غير الثابتة بحقيقة البنوة لانها توجب الارث وحرمة المصاهرة وغيرها والثابتة بقوله
هذا ابني لا يوجب شيئا من ذلك قلت الحرية لا تتفاوت في الحكم الاصلي وهو صلاحيته للقضاء
والشهادة والولايات وما ذكرتم من الثمرات فلا يبالي به كذا في الشرح او نقول الحرية
لا يوجب الارث وحرمة المصاهرة بل ذلك بالنسب والحرية في اثبات اهلية الارث والحرمان
في ذلك سواء اذ المعتق ايضا يصير اهلا للارث من مورثه كالابن وان لم يرث من المولى
لانعدام سبب الارث من نسب وسبب قوله لان هذا الكلام لا موجب له في الملك الى اخره وتقريره
ان استلزام الجد الحرية فرع وجوده فرع وجود الاب فكان الاستلزام بواسطة الاب
بالضرورة فما لم يذكر واسطة الاستلزام لم يصح ارادة اللازم ووجه رواية الاخرى اظهر لان الجد
عبارة عن اب الاب واب الام والمختصر من الكلام والمطول سواء ولو قال هذا اب الاب يعتق فكذا اذا
قال هذا جدي قوله واما الاحكام فتثبت بسبب سابق وكونه مكلفا فيه منع على الحقيقة فانهم
قالوا ان الاعتاق اثبات للقوة الشرعية والطلاق ازالة للقيد ليعمل القوة الثابتة للقوة الشرعية
والطلاق ازالة القيد ليعمل القوة الثابتة فيها عملها يعني لا نسلم ذلك بل كل من الطلاق والعتاق
اسقاط الملك ليعمل السبب السابق عمله وهو كونه مكلفا قوله وبالاعتاق يحييه واليه الاشارة في
قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي ضالا او كافرا فهديناه سمي الكافر ميتا والرق اثر الكفر
فكان المرقوق في حكم الميت والميت جماد وقال الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وفي التمسك
بالاية الاولى نوع اشتباه لانها تشير الى ان الاحياء بالاسلام والمطلوب اثبات كون الاعتاق احياء قوله
واللفظ يصلح مجازا عما هو دونه حقيقة لا عما هو فوقه ويشكل بان البيع يصلح مجازا عن الاعتاق حتى لو قال
لعبده بعت نفسك منك بالف درهم فقبل العبد عتق والجامع هو ازالة الملك كما صرح به في الكافي مع ان البيع
ناقل للمبيع من ملك الى ملك والاعتاق مزيل للملك لا الى احد ولا شك ان الازالة اقوى من النقل وايضا

الاستعارة

استعارة الاجارة للنكاح جائز عند الكرخي مع ان الاجارة تفيد الملك المؤقت والنكاح يفيد ملك
المؤبد والمؤبد اقوى الا ان يقال ملك النكاح وان كان اقوى من حيث انه مؤبد فهو ضعيف من
حيث انه لا يحتمل النقل الى الغير وملك الاجارة وان كان ضعيفا من حيث انه مؤقت فهو قوي من حيث انه يحتمل النقل
الى الغير فاستويا وايضا استعارة الاباحة للتمليك جائز حتى ينعقد الاجارة والاعارة بلفظ الاباحة ولا شك
ان التمليك فوقها وكذلك القرض يثبت بلفظ الاجارة مع انها دونه لانه معاوضة وهي تبرع والمعاوضة
اقوى من التبرع واللفظ يصلح مجازا عما فوقه قوله لانه اثبات الحرية فيه اي في الرأس ذكر الامام الكردري
عبد في يد رجل فقيل له اعتقت هذا العبد فاومى برأسه اي نعم لا يعتق وان كان صبي في يد رجل قيل له هذا ابنك
فاومى برأسه اي نعم يثبت نسبه والفرق ان العتق تعلق ثبوته بالعبارة والاشارة لا تقوم مقام العبارة عند
القدرة عليها اما النسب فلا يتعلق ثبوته بالعبارة فان مجرد الفراش الصحيح كان لثبوته فجاز ان يثبت بالايماء
كذا في الشرح وفيه نظر اذ الحرية ايضا لا يتعلق بالعبارة لثبوتها في شرى القريب وارثه وخروج العبد الحربي
الينا مسلما بدون التكلم باللفظ فلا وجه في الفرق ان النسب مما يحتاط فيه والشبهة كالحقيقة فيكتفى بها النسب
ولا كذلك العتق قوله لانه يرث العتق من غير رضاء المالك فيه اشارة الى ان المحرم يعتق على الشخص بلا اعتاق
منه عند الشافعي رحمه الله وليس كذلك بل يجب عليه ان يعتقه فكانه كلام الرازي وللشافعي رحمه الله في ذلك
روايتان قوله بنفيه القياس او لا يقبضه اي بنفيه القياس ويرده العقل كما ان ظن اصحاب الظواهر حتى اولوا النصوص
الدالة على تحقق العتق عقيب الشراء من غير اعتاق او لا يدركه العقل كما هو مذهبنا واياما كان يلتحق بغير المعقول
به قوله او كافرا في دار الاسلام قيد به لان الحربي لو ملك في دار الحرب ذا رحم محرم منه لم يعتق لانه لو اعتقه لا ينفذ
عتقه فكذا لا يعتق عليه بالملك كذا في الشرح وفي الحاشية وكذا اعتق المسلم عبدا حربيا في دار الحرب لا يعتق ايضا
وذلك ان اهل الحرب رق في حقنا وان كان لهم فيما بينهم حكم الاحرار حتى ينفذ تصرفاتهم فان قلت عدم العتق
بالاعتاق لا يوجب عدم العتق بالملك الا يرى ان اعتاق الصبي المجنون لا ينفذ مع انهما لو ملكا ذا رحم محرم منهما
عتق عليهما اجيب باعتاق الحربي انما ينفذ لكونه ميتا حكما فلا يعتق عليه بالملك ايضا لكونه مبنيا في الحكم وذكر
ان عتق القريب يجب صلة كالنفقة ولا يستحق النفقة فيما بين الحربيين فكذا العتق وهذا لانهم في حكم الاموات
واستحقاق الصلة من حكم الاحياء بخلاف الصبي المجنون فانهما اهلان للصلة حتى تجب في مالهما النفقة
لاقاربهما وكذا يعتق قرابتهما بالملك اما الاعتاق فانما لا ينفذ منهما لانهما لا يؤهلان للتصرفات الضارة
والحربي اهل التصرف الضار ومع ذلك لا ينفذ اعتاقه فعلم انه انما لا ينفذ لكونه ميتا حكما وهذه العلة تقتضي
ان لا يعتق عليه قريبه بالملك وايضا صلة اذ الصلة لا يستحق على الميت قوله لعموم العلة وهو الملك مع القرابة
فان قيل العتق وجب صلة كالنفقة تجب النفقة عند اختلاف الدين قلنا ثبوت العتق عند اختلاف
الدين بالنص وعدم وجوب النفقة بالنص ايضا اذ نص النفقة باسم الوارث والارث مع اختلاف الدين
بالنص لان القرابة القريبة موجبة للصلة وقد تاكدت بالاتفاق في الدين الا ان له اثر في الاحسان
الا يرى ان الله تعالى حقق الاخوة في الدين ودوام ملك اليمين اقوى في قطيعة الرحم من حرمان النفقة

فاعتبرنا في الاقوى اصله العلة وفي الادنى العلة المؤكدة مع الاتفاق في اصل الدين فلم يجب
وصلها بالنفقة الاعند اتحاد الدين وكذا الارث تجب صلة عند اتحاد الدين وفي الكافي ان صلة الرحم
فرض ولكن القدرة شرط ولا قدرة للمكاتب على كتابة اخيه لان الكتابة نوع عتق ولا قدرة له على الاعتاق
بخلاف الولاد لان مقصوده ان يعتق جميع اجزائه فسرى العقد الى قرابة تحقيقا لمقصوده وهذا كلامه وهيهنا
بحث اما اولا فلان للمكاتب قدرة على الكتابة حتى لو كاتب عبده جاز واما ثانيا فلما سيأتي ان المكاتب
اذا مات ولم يترك وفاء وترك ولدا مولودا في الكتابة يبقى كتابته على نجومه وان ترك ولدا مشترى
في الكتابة قيل له اما ان تؤدي الكتابة حالة او ترد رقيقا والفرق بين الفصلين ان الاجل يثبت
شرطا في العقد فيثبت في حق من دخل تحت العقد والمشترى لم يضف اليه العقد ولا يسرى حكم الذي لا يتصل
بخلاف المولود في الكتابة لانه متصل وقت الكتابة فيسرى حكم اليه وحيث دخل في حكمه يبقى في نجومه
هذا لفظه وفيه تنصيص لعدم سراية العقد الى المشترى بل قد اشار في فصل واذا اشترى اباه الى
ان المشترى القريب كتابة عن الكاتب كما ان شراء الاعتاق حيث قال اذا اشترى المكاتب اباه وانه دخل
في كتابته لانه من اهل ان يكاتب ان لم يكن اهل الاعتاق فيجعل مكاتبا تحقيقا للصلة بقدر الامكان
الا يرى ان الحر لو كان ملك الاعتاق يعتق عليه هذا لفظه وسيأتيك تحقيقه ان شاء الله تعالى فلا يتم
الفرق المذكور بين شراء الاخ وشراء الولد او الوالد والجواب اما عن الاول فلان المكاتب انما يملك
كتابة عبده لان الكتابة اكتساب للمال فيملكه كتزويج الامة اما كتابة الاخ عليه في ضمن الشراء فليس
باكتساب حتى لا يملك عليه البدل فيكون تبرعا محضا كالاعتاق وهو لا يملك الاعتاق لكونه تبرعا فلا يملك
هذا النوع من الكتابة التي هي ليست باكتساب لانه نوع عتق فليس فيه معنى الاكتساب واما عن الثاني
فلان الولد المشترى كالمولود عند ابي يوسف رحمه الله في ان كلا منهما يسعى في نجومه بعد موته لا عن وفاء
فيجوز ان يحمل الفرق المذكور بين الولد وغيره على اصلهما والمذهب مختلف واما الفرق على اصل ابي حنيفة رحمه الله
فسيأتيك في الكتاب ان شاء الله تعالى قوله واما التعليق بالشرط فلانه اسقاط محض فان قلت صرح
في الكافي في باب الخلع بان الاعتاق من الاثبات حيث قال ان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح بخلاف
التزام المال بدلا عن العتق فانه لا يجوز لان اشتراط البدل على الاجنبي في اسقاطات جائزة وفي الاثبات
لا يجوز والخلع من الاسقاطات والاعتاق من الاثبات الى آخره ما ذكرها هناك ولئن قال انه اثبات
من حيث انه اثبات للقوة الشرعية بعد ما كانت معدومة واسقاط من حيث انه يزيل الملك كالطلاق قلنا فيصح
قوله لانه اسقاط اي اسقاط من وجه فيتعلق بالشرط من حيث انه اسقاط ورد بما صرح به المصنف رحمه الله
في كتاب الهبة في فصل من وهب جارية الا حملها لان التعليق بالشرط يتعلق بالاسقاطات المحضة
حيث قال والتعليق بالشرط يختص بالاسقاطات المحضة التي يحلف بها كالطلاق والعتاق فقد جعل
الاعتاق من الاسقاطات المحضة وحكم بان التعليق بالشرط يختص بالمحضة من الاسقاطات ثم قوله لانه
اسقاط فيجري فيه التعليق منقوض بالنكاح فانه من الاسقاطات على ما يجيء التفريع في كتاب لو كان عند

قوله وكل عقد بصيغة الى موكله مع انه لا يقبل التعليق بالشرط اجيب بان المراد بالاسقاطات
في قوله لانه اسقاط هو الاسقاط المحض وبهذا وقع مقيدا في بعض النسخ فلا يرد
النكاح لانه تمليك من حيث ان الزوج تملكها في التفشي على ما يجيء بيانه في الوكالة واما الاعتاق
فهو اسقاط محض في حق المعتق لان التصرف الصادر عنه هو ازالة الملك الذي هو حقه اما ثبوت
القوة الشرعية فبلا اثبات الرب اياه فالاعتاق من حيث هو اثبات من وجه واسقاط من وجه اما بالنظر
الى المعتق فاسقاط محض والتعليق تصرف من المعتق وهو في حقه اسقاط محض فيصح اما البدل فيرجع الى المعتق لانه
هو الاصل فيه وفي حقه الاعتاق اثبات فلا يكون الاجنبي مثله فلا يجوز اشتراط البدل عليه قوله لقوله عليه
السلام عند طائف حين خرجوا مسلمين هم عتقاء الله فان قلت جاز ان يكون قولهم عتقاء الله كقولنا
انما الثمانين عتقاء الله قوله قال عليه السلام طلبوا القسمة وذلك دليل على ان المراد عتقا
من الرق لا من النار قوله عتق حملها تبعا لها هذا ايضا فرما ذكر في الكتاب الولاء من قوله اذا تزوج
عبد رجل امة لآخر فاعتق مولى الامة الامة وهي حاملة من العبد عتقت وعتق حملها وولاء الحمل لمولى
الام لا ينتقل عنه ابدا لانه عتق على معتق الام مقصودا اذ هو جزء منها يقبل الاعتاق مقصودا
فلا ينتقل ولاؤه عنه عملا بما روينا وهذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاعتاق
للتيقن بقيام الحمل وقت الاعتاق فان ولدت بعد عتقها لاكثر من ستة اشهر وكذا فولاؤه
لمولى الام لانه عتق تبعا للام لاتصاله بها بعد عتقها فيتبعها بالولاء ولم يتيقن بقيام وقت
الاعتاق حتى يعتق مقصودا وان اعتق العبد جر الاب ولاء ابيه وانتقل عن موالي الام
لان العتق هنا للولد ثبت تبعا بخلاف الاول هذا كلامه ولو كان عتق الحمل فيما اذا اعتقت
الامة وجاءت بولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاعتاق تبعا للام كما نص هنا وجب
ان ينتقل هنا الولاء الى الاب في الوجهين اذ الفرق بناء على ان عتق الحمل في الوجه الاول ثبت مقصودا
اذ الجنين جزء منها فيصح العتق على جميع اجزائها مقصودا فيكون معتقا للجنين مقصودا وفي
الثاني ثبت تبعا كيلا ينفصل عن الحرة ولد رقيق فلو كان عتقه تبعا للام في الوجهين لا يجز الولاء
فيهما اذ الاب والام بخلافه وجوابه انه لم يرد بقوله تبعا انه يعتق بشرائه عتق الام اليه حتى ينافي
ما ذكر في كتاب الولاء من انه يعتق باعتاق مقصود اي لا بطريق مرانه عتق الام اليه بل
اراد به والله اعلم انه يعتق بلا ذكر الحمل وتسميته في الاعتاق بل يكفي لاعتاقه ودخوله في الاعتاق ذكر الام
وتسميتها واراد بما صرح في الولاء يعتق مقصودا انه يعتق باعتاق المولى لا بطريق السراية فلا اشكال
على لفظ الهداية انما الاشكال في لفظ الكافي حيث قال ان اعتق حاملا عتق الحمل معها تبعا لها لان الصفات
الحكمية الثابتة في الامهات تسري الى الاولاد هذا كلامه فقد اشار هنا بهذا التعليل الى عتق الحمل
فيما اذا اعتقت وهي حامل ان جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاعتاق بطريق السراية وهذا
يناقض ما هو المذكور في الولاء وجوابه سيأتيك في الولاء ان شاء الله تعالى قوله ولم يؤخذ ذلك اي التسليم والقدرة عليه الا الاعتاق

الى الجنين وقد يقال تسليم الجنين ممكن بتسليم الجارية كما لو باع او وهب نصف الجارية او ثلثها فانها تسليم الجزء
الشائع لا يمكن الا بتسليم الكل فكما جاز بيع الجزء الشائع وهبته فليجز بيع الجنين وهبته ايضا
وكما سلم الجزء الشائع تسليم الكل فكذا الجنين فالاولى ان يعلل ان في الجنين غررا لاحتمال ان
يكون انتفاخا جاز التمليكات لا يجامع الغرر لانه العار الحرم قوله واشتراط بدل على غير المعتق
لا يجوز فان قلت سلمنا ذلك لكن ينبغي ان يتوقف العتق الى ان يبلغ الحمل الى حد يكون من اهل القبول
كما مر في خلع الصغيرة فقال فيه وان شرط الالف عليها يوقف على قبولها ان كان من اهل القبول
بان كانت عاقلة تعقل العقد قلت ذلك في صريح الشرط واما هيهنا فالمسئلة مذكورة بكلمة على بان
ذكر المال هنا وصفا للاعتاق فلا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل فيثبت والا يلزم المال
كما في طلاق الصغيرة على مال كذا في الشرح وفيه نوع ركاكة لان ما مر في خلع الصغيرة من قوله وان
شرط الالف عليها يوقف على قبولها ان كانت من اهل القبول لا يدل على ان الخلع يتوقف الى ان يبلغ
الى حد يكون من اهل القبول بل يدل على كونها اهلا للقبول في الحال شرط للتوقف قوله على ما مر
في الخلع اي بطريق الاشارة حيث قال في اخر باب الخلع ان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح
فعلى الاب اولى فتقييد الخلع وفيه اشارة الى ان ما عدا الخلع من العتق ونحوه من الاثباتات لا يصح
اشتراطات البدل فيها على الاجنبي ويراد به خلع الجامع الصغير على نحو ما وقع الحوالة عن المصنف رحمه الله
الى الجامع في غير موضع من كتابه قوله انما يعرف قيام الحمل وقت العتق اذا جاءت بولد لاقل من ستة
اشهر منه اي من وقت الاعتاق وفي الكافي فان ولدت لاكثر من ستة اشهر لم يعتق لانه لا يتيقن
بوجوده هذا لفظه وانه مشكل حيث صرح في كتاب الولاء بعتق الذي جاءت به ولا بعتقه لاكثر من ستة اشهر
من وقت الاعتاق على ما ذكرنا وجوابه ان العتق عبارة عن الحرية الطارية على الرق المسبوق وحرية
الولد اذا جاءت به المعتقة لاكثر من ستة اشهر من وقت الاعتاق اصلية اذ الحمل حادث فيضاف الى
اقرب الاوقات وهو ما بعد الاعتاق فيتعلق حرا ومثله لا يسمى معتقا وحريته لا تسمى عتقا فيكمن من التقدير
لم يثبت الحرية الطارية على الرق فيه لانه انما يثبت فيه هذه الحرية اذا كان الولد في البطن وقت الاعتاق
يقينا ولا يتيقن بوجوده وقت الاعتاق فيما اذا جاءت به لاكثر من ستة اشهر من وقت الاعتاق
والله اعلم باب العتق ببعض واذا اعتق المولى بعض عبده عتق ذلك القدر الى قوله وقالا يعتق كله
قلت الاحاديث في هذا متعارضة فقد روي عن النبي عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس فيه
شريكه وفي رواية فهو حر كله ليس لله تعالى فيه شريك وروي عنه عم من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وعن ابن عمر
رضي الله عنه ان النبي عم قال من اعتق شقصا له من عبد فان كان موسرا فعليه خلاصه والا فقد عتق ما عتق ورق
ما رق فلما تعارضت الاخبار وجب المصير الى القياس ووجه ما ذهب اليه الفريقان من القياس مذكور في الكتب
قوله عتق ذلك اي خرج عن ملكه ذلك القدر والا فالعتق لا يتجزى بالاجماع ومعتق البعض عبد
في جميع احكامه قوله وهو قول الشافعي رحمه الله اي فيما اذا كان المولى واحدا او كان المعتق موسرا

موسرا اما اذا كان موسرا يبقى ملك الشريك كما كان حتى يجوز بيعه وهبته قوله وهو ازالة الملك
ويقال لو كان الاعتاق هو ازالة الملك قصدا دون الرق لا اشترط لتحقق التحرير المطلق المنصرف
الى الكامل في الكفارات كمال الملك لا كمال الرق والامر بالعكس حتى يجوز اعتاق المكاتب عن الكفارة لكمال الرق
فيه وان انتقض الملك حيث يبقى مملوكا رقبة لا يدا ولا يجوز اعتاق المدبر وام الولد لنقصان الرق
فيهما لكونه مستحق الزوال البتة وان كان الملك فيهما كاملا لكونهما مملوكين يدا ورقبة وحكم التصرف
ما يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره فان قلت جاز التصرف في حق الغير باذنه وقد
اذن الشرع بهذا التصرف فجاز ان يدخل تحت ولايته قلت ولكن بابطال الرق لا قصدا بدليل ان
الشرع جعل التحرير كفارة في القتل واليمين والظهارة فلو كان التحرير تصرفا في حق الشرع قصدا لما
صلح جزاء الجناية وقعت في حقه يعلم ان التصرف بابطال حق العبد وهو الملك قصدا وفي حق الشرع
ضمنا ولان العتق يوجب الولاء للعبد ولو كان ذلك تصرفا في حق الشرع قصدا لما استحق العبد به
ولاية اذ الاعتبار للقصدي قوله وان كان المعتق معسرا فالشريك بالخيار وليس حق
تضمينه الشريك الا على بشرة المرسي والقياس فيما ما وجوب الضمان على المعتق موسرا كان او معسرا
لانه باعتاق نصيبه يفسد على الشريك نصيبه وضمان الافساد لا يختلف باليسار والاعسار
او لا يجب الضمان على المعتق بحال لانه متصرف في نصيب نفسه والمتصرف في ملكه لا يكون متعديا
ولا يلزمه الضمان وان تعدى ضرر تصرفه الى ملك الغير كمن يسقي ارضه فنزت ارض جاره او احرق
حصائده في ارضه فاحرق شيء من ملك جاره ولكن تركه القياس للاثار منها ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال في الرجل يعتق نصيبه في المملوك ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا يسعى في حصة الاخر وهكذا روي
عن عائشة رضي الله عنها كذا في المبسوط وفيه نظر لان الرجل اذا احرق حصائد زرعه في يوم ريح فاحرق
حصائد الناس فضمن لان الغالب في مثل هذا الزمن لان احتراق تضمين بهذا السبب واعتاق نصيبه
كاحراق حصائده في يوم ريح بل اقوى منه في افساد ملك صاحبه وكان القياس فيه ان تضمن الغير
الخ كما ذكر في المبسوط من القياس الثاني قوله كما اذا هبت الريح بثوب انسان فوقع في صبغ غيره
فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الاخر موسرا كان او معسرا لما قلنا انه اجتنب مالية صبغه عنده قلت وذكر
في الذخيرة في الفصل الخامس عشر من كتاب الدعوى قال مصبوغ بالعصفر الذي في هذا الثوب
كان المدعي صبغ هذا الثوب به ورب الصبغ يدعي على رب الثوب انه هو الذي صبغه وهو يجحد فالقول
له رب العصفر يدعي عليه ضمانا ابدا وهو ينكر وليس في شهادة هولاء ما يوجب
ذلك فان ثوب الانسان اذا هبت به الريح والقته في صبغ انسان فرب الثوب
لا يضمن الصبغ ولكن يقوم الثوب ابيض ويقوم مصبوغا فان شاء رب الثوب
ضمن لرب العصفر قيمته والا بيع الثوب فيضرب صاحب الثوب بقيمة ثوبه ويضرب
صاحب الصبغ بما زاد الصبغ فيه هذا كلامه ولو نوع منافرة مع قول المصنف رحمه الله فعلى صاحب

المثوب قيمة صبغ الآخر والله اعلم قوله بانه ملكه يشكل بانه اذا ملكه كان هذا ضمان تملك كضمان الغصب
والتدبير والاستيلاد فيجب ان يختلف باليسار والاعسار ولا ضمان التملك لا يختلف به على ما يجئ
التعريف به وجوابه ان المعتق وان كان يملك العبد فلا يظهر ملكه في حق الانتفاع المقصود من
الملك فكانه لا يملكه فلا يعتبر ضمان التملك باداء الضمان ضمنا فيه جواب عما يقال السعي مكاتب
عنده فينبغي ان لا يتملك بالضمان لان المكاتب لا يقبل النقل من ملك الى ملك فاجاب بانه لا يملكه ضمنا
لاداء الضمان لا قصدا والضمنيات لا يعتبر كذا في الشرح وفيه بحث لانه لما جاز تملك المكاتب
ضمنا لاداء الضمان وجب ان يجوز تملك المدبر ضمنا لاداء الضمان ايضا فيما اذا غصب
مدبرا وادى ضمانه الى المكاتب والمدبر لا يفترقان في عدم احتمال الانتقال من ملك
الى اخر والمسئلة بخلافه وايضا انه كاتب عبده ثم رجع فيملك ان يضمن الشاهدين قيمته ويعتق
الاداء اليهما لقيامهما مقام المولى في ملك البدل فيعتق الاداء اليهما كما لو ادى المولى
والاداء لسيده لانهما لم يملكا الرقبة بل ملك البدل والعتق بيع عن المولى كذا في الكافي
في متفرقات كتاب الشركة فلو كان المكاتب قابلا للتمليك ضمنا لاداء الضمان لدخل في
ملك الشاهدين في ضمن الاداء وليس فليس ايضا انما تملك ضمنا لاداء الضمان اذا كان دخول
المضمون في ملك الضامن من شرائط الضمان وقد عرف ان شرط الضمان انما هو زوال ملك
المال كيلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك واحد دليله مسئلة المدبر فان غاصبه اذا ادى الضمان
خرج عن ملك المالك ولا يدخل في ملك الضامن فليكن المكاتب هو معتق البعض كذا ان يقال كان
قابلا للنقل لانه كان رقيقا فلا يلزمه بهذا الوجه تملك المكاتب على ما لا يخفى قوله ولا يرجع المستسعي
على المعتق بما ادى باجماع بيننا خلافا لابن ابي ليلى فانه يرجع عليه عنده لانه هو الذي الزمه ذلك
بفعله وعندنا لا يرجع اما عند ابي حنيفة رضي الله عنه فلان معتق البعض كالمكاتب وهذا
الضمان وجب على العبد ويستفيد به عتقا فلا يرجع على المولى كالمكاتب وهذا معنى قوله لانه يسعى
بفكاك رقبته واما عندهما فلانه ان لم يستفد بهذا الضمان عتقا لانه عتق كله قبل الضمان لما قضى
دينا وجب على المولى ليملك ما في ذمته لان المولى معسر وضمان العتق لا يجب على المعسر كما يجب على العبد
لانه لما تعذر الايجاب على المولى لعسرته وتعذر ازالة ملك الشريك مجانا لتضرره اوجبنا على العبد لانه منفعة
حصلت له فكان هذا ايجاب ضمان على العبد بعوض حصل له فلا يرجع به على غيره وهذا معنى قوله لا يقضي دينا
على المعتق قوله انه رضي بافساد نصيبه فلا يضمنه فان قيل لو قال احد الشريكين للآخر ان ضربت العبد اليوم سوطا فهو
حر فضربه سوطا يضمن الحالف للضارب ان كان موسرا قلنا الضرب شرط بالتمسك لا يكون رضا بالنسب بهذا رضي
بالسبب حين شارك في علة العتق وهو الشراء فان قيل الرضاء بالشرط مع المرأة كالرضاء بالسبب في اسقاط حصته
عن الارث فليكن كذلك ههنا قلنا الفرار شبهة العدوان فيبطل بشبهة الرضاء لمباشرة الشرط وتحقق العدوان فلم يبطل
الا بحقيقة الرضاء وهي لا تحصل الا بمباشرة العلة دون الشرط كذا في الكافي ويشكل بما اذا اشترى العبد رجلان واحدهما

واحد منهما قد حلف بعتقه من اشترى نصفه حيث لا يضمن الحالف ههنا عنده مع انه رضي بمساعدة
شريكه على الشرط لا على العلة اذ الشراء في هذا الوجه شرط لا علة غاية الامر ان شراء النصف
شرط له شبه بالعلة على ما عرف ولكن بالمساعدة على شرط له شبه بالعلة لا يثبت حقيقة الرضاء
منه كما لا يخفى فالاولى هو ما اشار اليه في الكافي في طلاق المريض ان الرضاء بالشرط رضاء بالمشروط
وان تضمين الحالف فيما اذا قال احد الشريكين ان ضربته العبد فهو حر ممنوع قوله لمن
يملك كله احتراز عما اذا كان بين اثنين فباع احدهما نصيبه من ابيه فللشريك حق التضمين
اجماعا اي له ان يضمن المشتري دون البائع لان العتق مضاف الى الشراء وقال عليه
السلام شرى القريب اعتاق وقال عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه قوله لان الحكم يدار على السبب لا على العلم فان قيل بل يدار على العلم في فلتة
في الارضاع فانها تضمن ان علمت ولا تضمن ان لم تعلم اجيب بان المراد بالسبب ههنا العلة
والحكم يدار عليها اما الارضاع فسبب محض والسبب لا يوجب الضمان الا بصفة التعدي ولا
تعدي بلا علم فيشترط ضرورة قوله اذ هو الاصل قال الشارح والاصل في ضمان المدبر
هو ضمان معاوضة الا يرى ان من غصب مدبرا فاكتسب عند الغاصب كسبا ثم ابق
فلم يرجع عن اباقه حتى مات كان ذلك الكسب للغاصب والمسئلة في آخر باب النهي من اصول الفقه
لشمس الائمة السرخسي رحمه الله وانما يكون له الكسب اذا كان المدبر ملكا للغاصب عند
اداء الضمان فلما اعتبر ضمان المعاوضة في ضمان المدبر مع ان المعتبر غير قابل للنقل المعهود
وهو ضمان المعاوضة فلان يقول ضمان المدبر ههنا عند تدبيره وهو قابل للنقل
ضمان معاوضة اولى هذا كلامه وفيه نظر اذ لو دخل المدبر في ملك الغاصب كما ذكر
الشارح وجب ان يكون الولاء للغاصب والرواية محفوظة ان الولاء للمدبر لا للغاصب
وايضا ذكر في حاشية البزدوي نقلا عن السرخسي رحمه الله وفي المدبر على هذا الطريق
نقول الى سلم الضمان للمغصوب منه يجعل الاصل للابلاء عن ملكه لان المدبر يحتمل لذلك ان لهذا
لو اكتسب كسبا فابق ثم لم يرجع عن اباقه حتى مات كان ذلك الكسب للغاصب وانما لم يثبت الملك
للغاصب صيانة والمدبر في القن بعد ما زال ملك المغصوب منه لا مانع من دخوله في ملك
الضامن وهو احق الناس ثم لفظه وبهذا يعلم ان الامام السرخسي رحمه الله جعل الكسب للغاصب
لكونه زائلا عن ملكه لا لكونه داخلا في ملك الغاصب كيف وقد صرح بانه لا يدخل في ملك الغاصب ايضا ذكر
الشارح بعد هذا ان ضمان المدبر ضمان افساد لا ضمان معاوضة وتملك لما ذكره الشارح يحتاج الى زيد
تأمل قوله حتى جعل الغصب ضمان معاوضة فان قلت لو كان ضمان الغصب ضمان معاوضة لا يبطل العقد
بالضمان بالافتراق لا عن قبض فيما اذا غصب مدهن فضة وانكسر عنده وقضى عليه بقيمته من الدنانير وافترقا
لا عن قبض مع هذا لا يبطل قلنا الغصب ليس بموضوع لاثبات الملك وانما يثبت الملك ضرورة ان لا يجتمع البدل

هنا صح

لان في ملك الواحدة فلا يظهر كونه معاوضة فيما وراء ذلك اذ الثابت ضرورة لا يعد موضعها كذا في الكافي
وفيه نظر اما اولا فلان احد المتعاوضين لو غصب شيئا فهلك عنده يلزم ضمان الغصب صاحبه
ولو لم يظهر كونه معاوضة فيما عدا الضرورة ما يلزم ضمان الغصب لغير الغاصب من الشريكين اذ
لا يلزم احد المتعاوضين من آخر الا ما كان من التجارات واما ثانيا فلان للغاصب ان يبيع العبد
المغصوب مرابحة على القيمة التي اداها الى ملكه فلو لم يظهر كونه معاوضة فيما وراء الضرورة لزم ان
لا تصح المرابحة لانها مختصة بالمعاوضة المختلفة وجوابه ان ما ذكرت من ان المرابحة تختص بالمعاوضة
المحضة فذلك مما صرح به الشراح بها نقول به المرابحة لا تختص بالمعاوضة فضلا ان تختص بالمحضة
منها فقد ذكر في المبسوط انه لو ملك الثوب بميراث او هبة فقوم قيمة ثم باعه مرابحة عن تلك القيمة جاز
فلما صحت المرابحة في الهبة ونحوها مع انها ليست بمعاوضة اصلا فلان تجوز في الغصب وهو معاوضة
ضرورية اولى قوله ولا يمكن ذلك في الاعتاق وذكر في الكافي ان الاصل ان يكون الضمان ضمان
معاوضة وقد امكن العمل بهذا الاصل في تضمين المدبر لان نصيب الساكت كان محلا للنقل من
ملك الى ملك زمان التدبير لكونه قنا عند ذلك لا في تضمين المعتق لان العبد عند الاعتاق لا يقبل
النقل من ملك لمكان التدبير فلهذا لا يضمن المدبر دون المعتق قلت وهذا اصح واوضح
مما اختاره المصنف رحمه الله من التعليل بقوله لانه عند ذلك حر او مكاتب على اختلاف الاصلين
وذلك ان معتق البعض لا يصير مكاتبا او حرا بعد الاعتاق فهو في وقت الاعتاق قن كما ان
المدبر زمان التدبير يقبل النقل لكونه قنا في ذلك الزمان فلا فرق بين التدبير والاعتاق
ولهذا ذكر المصنف رحمه الله فيما تقدم ان المعتق من احد الشريكين يملك نصيب الساكت
باداء الضمان وانما يملك اذا كان قابلا للتملك وذكر ظاهر هذا اذا اريد الاعتاق اعتاق احد
الشريكين نصيبه في القن وان اريد الاعتاق في هذه الصورة تقدير من احدهما نصيبه
فكذلك لانه عند الاعتاق ليس بمكاتب عنده والا عندهما فالصواب في التعليل ح ان
يقال ولا يمكن ذلك في الاعتاق لانه عند الاعتاق لا يقبل النقل الى ملك لمكان تدبير المدبر لا يمكن صح من ملك
ان يراد بقوله عند ذلك بعد كالملك اي بعده الاعتاق لا الى بعده من الزمان الآن يقال في تقدير
ما في الكتاب ان الاعتاق اذا صادف القن وهو قابل للنقل عن ملك آخر لا يكون ضمانه ضمان
معاوضة ويملك بمعنى وان كان يدخل نصيب الساكت في ملكه بالضمان من حيث ملك الرقبة
لا يراد بنفسه وانما يراد به الانتفاع وضمان الاعتاق لا يفيده لان الاعتاق حر او مكاتب
فلان لا يكون ضمانه ضمان معاوضة اذا صادف المدبر الذي لا يقبل النقل اولى فاذا لم يكن
الاعتاق ضمان المعاوضة وضمان التدبير ضمان معاوضة والاصل في الضمان هو ضمان
المعاوضة وجب تضمين المدبر دون المعتق عملا بالاصل بقدر الامكان قوله ولا بد من رضاء
المكاتب بفسخه لا يعرف لذكر هذه المقدمة هنا وجه لان الكتابة انما تقبل الفسخ برضاء المكا

المكاتب مقصودة اما الكتابة الحاصلة باعتاق البعض فلا تحتمل الفسخ برضاء المكاتب ايضا فكانه جواب
عن سؤال مقدر على تقدير تسليم ان هذه الكتابة تحتمل الفسخ فالكتابة القصدية ولئن سلم ان هذه
الكتابة تحتمل الفسخ كالكتابة المقصودة فهي تحتمل برضاء المكاتب ولا رضاء من المكاتب هنا بالفسخ
فلا تحتمل الانتقال اصلا والله اعلم قوله ثم المدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا وانما يضمن اذا كان موسرا
لانه ضمان اعتاق وانه يختلف باليسار والاعسار فان قيل المضارب بالنصف اذا اشترى برأس المال وهو الف
عبدين قيمة كل الف فاعتقهما رب المال عتقا وضمن نصيب المضارب موسرا كان او معسرا وهو ضمان عتق ومع هذا
لا يختلف قلنا هذا ضمان اعتاق وهو افساد لا ضمانه ولا سراية افساد والاصل ان فساد الملك متى كان
بطريق السراية كالعبد المشترك اذا اعتقه احدهما نصيبه يختلف الضمان باليسار والاعسار وثمة الضمان وجب
بافساد الملك لان الاعتاق صادف كل واحد منهما لكون كل ملكا لرب المال لاشتغاله برأس المال غير انه يضمن
للمضارب لتعلق حق المضاربة بالبينة ربع كل واحد من العبدين كذا في الكافي وهذا يشكل باعتاق الراهن العبد
المرهون فان ضمان الراهن يختلف باليسار والاعسار حيث يضمن قيمته اذا كان موسرا ولا يضمن
اذا كان معسرا بل يسعى العبد ولا يخفى ان هذا ضمان افساد حق المرتهن لا ضمان سراية افساد اذ
العبد يعتق كله لمصادفة الاعتاق ملك الراهن ومع هذا يختلف ويجاب بالمنع فان قرار الضمان في اعتاق
العبد المرهون على الراهن اذ العبد يرجع عليه بما ادى اذا ايسر فلا يكون مختلفا بالحقيقة وفيه نظر
اذ القائل ان يقول ويختلف الضمان باليسار والاعسار صورة في مسئلة المضاربة ايضا
بان لا يضمن المالك اذا كان معسرا بل يسعى كل من العبدين في ربع قيمته ثم يرجع على الملك في صورة اعتاق
الراهن اذا كان معسرا فقدم تضمين الراهن عند العسار ثم رجوع العبد عليه بما ادى عند يساره
وتضمين المالك في مسئلة المضاربة مع كونه معسرا وعدم وجوب السعاية على العبد ما يحتاج الى التامل والله اعلم
قوله ولا يضمنه اي لا يضمن المدبر المعتق قيمة ثلث ما ملكه بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت
عند اداء الضمان مستندا الى وقت الضمان وهو اي الثابت بالاستناد ثابت من وجه دون وجه فيثبت
فيما بين الضمان والمضمن او في حق غيرهما فيثبت الملك مقصودا عملا بالشبهين فلا يظهر ملكه في حق المعتق
فلا يضمنه وهذا يشكل بما اذا باع الغاصب المغصوب فاعتقه المشتري ثم ادى الغاصب الضمان حيث ينفذ البيع
والعتق في الاصح فلو لم يظهر استناد الملك في حق الضامن والمتضمن وجب ان لا ينفذ البيع والاعتاق وجوابه ان
ضمان التدبير ليس كضمان الغصب فلا شك ان ضمان الغصب اقوى منه حيث يثبت الملك به في جميع التصرفات في حق
الكل وضمان التدبير لضعفه في افادة الملك حيث لا ينتفع بالملك الثابت ببيع او هبة لا يظهر الملك فيه الا في حق
الضمان والمعتق وايضا اذا اعتق نصف عبد مشترك ثم ادى الضمان ملكه مستندا الى وقت الاعتاق ثم رجع
على العبد بالسعاية فلو لم يظهر الملك الثابت بالاستناد في حق غير الضامن والمضمن وجب ان لا يستسعي العبد
بحكم ذلك الملك ايضا لانه غيرهما وجوابه ان هذا الملك يظهر في حق العبد حيث ينتفع بالعتق على الضامن فيظهر
في حق سعايته ايضا قوله انقلب قراره فان قلت لما انقلب قراره عليه صار كانه اقر على نفسه ولو اقر

به عليه كان له الخدمة وكان لصاحبه تضمينه وكل ذلك منتف ههنا اجيب بان الاقرار انما جعل منقلبا عليه مع
انه انكار حقيقة تصحيحا لامية الولد فيكون اقراره فيما وراء ثبوت امية الولد انكارا فقد اجتمع ههنا
الاقرار والانكار فانه انكار الامية الولد لنفسه حقيقة واقراره على نفسه حكما فمن حيث انه منكر لم يحل
له ان يستخدمها ومن حيث انه مقر على نفسه حل له ذلك فيحرم الاستخدام احتياطا اذ الحرمة مما يثبت بالاحتياط اما
الشريك الآخر فلا ولاية تضمينه من حيث انه مقر على نفسه حكما وليس له ذلك من حيث انه منكر والضمان لا يجب
بالشك فلا يضمنه وكذا ليس لصاحبه استخدامها لان اقراره كان اقرار على نفسه من وجه وانكار لذلك من وجه
حل لصاحبه الاستخدام من حيث انه انكار وحرم عليه ذلك من حيث انه اقرار فيحرم ايضا احتياطا قوله
ولابي حنيفة رحمه الله ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف الخدمة بسبب
ما هو المتيقن وهو النصف قد يقال بان احتمال الصدق والكذب متحقق فيما اذا اقر احدهما على نفسه
بالاستيلاء وانكر الآخر لا خبر والخبر يحتملهما فلو كان صادقا في اقراره كان له كل الخدمة وان كان كاذبا
كان له نصف الخدمة فيجب ان يثبت النصف هناك ايضا لا غير ولكن ثبت له كل الخدمة وجوابه ان موجب
الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي وليس بموجب له فيجب العمل بموجب الكلام اذا لم يعارضه خبر آخر ولا
معارض له فيما اذا اقر على نفسه بالاستيلاء وان انكر الآخر لان انكاره فيما يقر صاحبه حيث يعارض
ههنا خبر المقر وخبر المنكر وخبر المقر يقتضي تحقيق الاستيلاء وهو الصدق وخبر المنكر يقتضي عدمه
وهو الكذب في خبر المتفرقات كان كما اخبر المقر فللمنكر كل الخدمة وان كان كما اخبر المنكر فله نصف الخدمة
فالنصف متيقن فيؤخذ به قوله والاقرار باموميّة الولد الخ فان قلت الولاء ايضا لازم حتى لو اقر
المشتري باعتاق البايع ثم اقر بالاعتاق على نفسه لا يكون له الولاء عند ابي حنيفة رضي الله عنه
اجيب بان فيه روايتين عن ابي حنيفة رحمه الله على ما يجيء في دعوى النسب قلنا ان يمنع قوله يتضمن
الاقرار بالنسب اي بنسب الغير لا يرتد بالرد حتى لو اقر بنسب صغير لرجل فكذبه الرجل ثم ادعى المقر
لنفسه لم يصح دعوته وههنا لما اقر بامية الولد لصاحبه فقد اقر بامية الولد بنسب ولدها له لان امية الولد
تابع لثبوت النسب لا يثبت بدونه فلو انقلب هذا الاقرار على نفسه لصار مقرا بالنسب لنفسه بعد ما اقر
لغيره وانه باطل وبهذا التقدير يسقط بعد ما يرد ان النسب قد يرتد بالرد فان الرجل اذا ادعى لغيره وهو عاقل
بالغ يصدقه حتى لو كذبه لا يثبت النسب ووجه السقوط على ما ذكرنا من المعنى ظاهر نعم لقائل ان يقول
قوله وهو لا يرتد بالرد لا يصلح حجة عليهما الا ان الاقرار بنسب الغير مما لا يرتد بالرد عندهما حتى انه اذا قال
لصغير هو ابن فلان ولد في فراشه وكذبه فلان ثم ادعاه لنفسه صحت دعوته عندهما قوله وعلى
هذا الاصل يبتني عدة من المسائل فنقول لا يضمن الغاصب ان ماتت عنده لان ضمان الغصب يختص
بمال متقوم وعندهما لا يضمن لكونها متقومة ولا سعاية عليها لان مات احد الولدين لان نصيب
الشريك ليس بمتقوم فلا يلزمها بدله عندهما لان نصيب الشريك متقوم وقد سلم بالعتق وان جاءت
بولد فادعاه احدهما ثبت نصيبه منه بالدعوة وعتق لم يضمن لشريكه شيئا من قيمته ولا سعاية عليه

عليه عنده لان ولد ام الولد كامه فلا يكون متقوما عنده وعندهما يضمن شريكه ان كان موسرا ويسعى الولد
ان كان معسرا كذا في الكافي ويشكل بما اذا كانت جارية بين رجلين كاتباها فوطئها احدهما فجاءت
بولد فادعاه صحت دعوته ويثبت النسب ثم وطئها الآخر فادعاه صحت دعوته ايضا فلو عجزت فهي ام ولد
للاول ويضمن الاول نصف قيمتها ونصف عقرها لشريكه ويضمن شريكه كمال عقرها وقيمة الولد وذلك
لانه لما ادعى احدهما صحت دعوته لقيام الملك له فيها فصارت ام ولد له لان المكاتب لا يقبل النقل من ملك
الى ملك فيقتصر امومية الولد على نصيبه واذا ادعى الثاني ولدها الآخر صحت دعوته لقيام ملكه ظاهرا
ثم اذا عجزت بعد ذلك ارتفعت الكتابة وجعلت كان لم يكن وتبين ان الجارية كلها ام ولد للاول لانه
زال المانع من الانتقال ووطئه سابق فيكمل الاستيلاء ويضمن للثاني قيمتها لانه ملك نصيبه لما استكمل
الاستيلاد ويضمن نصف عقرها لوطئه جارية مشتركة ويضمن شريكه كمال عقرها وقيمة الولد وهذا
كله مذهب ابي حنيفة رحمه الله فلو كان ولد ام الولد كامه في عدم التقوم وجب ان لا يضمن الشريك
قيمة الولد في هذه المسئلة لام ولد ام ولد للاول وجوابه انه يضمن الشريك قيمة الولد ههنا لانه بمنزلة
المغرور لانه حين وطئها كان ملكه قائما ظاهرا وولد المغرور ثابت النسب حر بالقيمة بالاجماع الصحابة
من غير تفصيل بين ولد القنة وام الولد وفيه بحث سيأتيك في كتاب المكاتب ان شاء الله تعالى
لفوات منفعة البيع والسعاية بعد الموت والباقي منفعة واحدة وهي منفعة الاستخدام وقد يقال
بل الباقي منفعتان منفعة الاستخدام ومنفعة الوطء فيجب ان يلزم السعاية قوله وبدل الكتابة
لا يفتقر وجوبه الى التقوم فان قلت معتق البعض مكاتب عند ابي حنيفة رضي الله عنه وبدل السعاية
كبدل الكتابة فيجب ان تسعى ام الولد للشريك الساكت اذا اعتقها احد الشريكين لانها صارت مكاتبة
ح وبدل الكتابة لا يستدعي التقوم اجيب بان ضمان الاعتاق في الحقيقة ضمان اتلاف وانه ليس
ببدل كتابة حقيقة بل هو في حكم بدل الكتابة من حيث ان العتق يتوقف على اداء بدل الكتابة
فمن حيث انه يشبه بدل الكتابة ينبغي ان تسعى في قيمتها كما تسعى في مكاتبة ومن حيث انه ليس
ببدل كتابة حقيقة وانما هو ضمان اتلاف وجب ان لا تسعى فلا يجب السعاية كما لو كانت مكاتبة
بالتراضي والله اعلم قوله لان السبب اي سبب حريتها فيها متحقق في الحال وهو الجزئية الثابتة بواسطة
الولد مشكل لان الحرية الثابتة بالوطء ليست بسبب للعتق حتى لو ملك ام المنكوحة او ابنها لا يعتق عليه
وهذا لان العتق لا يثبت شرعا صلة للرحم ولا يجب الاصلة القريب المحرم وجوابه ان هذه الحرية
لكونها اعتبارية ضعيفة فاظهرناها فيما هو اقرب الى الولد وهو الام في حق العتق وفي المتوسطة كامها
وابنتها في حق الحرمة دون العتق او الحرمة لا تثبت على الاحتياط لا العتق لم يظهر في الاباعد كالموطوءة
وعمتها لا في العتق ولا في الحرمة قوله ولا في المدبر ينعقد السبب بعد الموت هذا انما قضى ما ذكره في باب
التدبير حيث قال ولانه سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولانه سبب غيره ثم جعله سببا
في الحال اولى لوجوده في الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلية التصرف

فلا يمكن تاخير السببية الى زمان بطلان الاهلية بخلاف ساير التعليقات لان المانع من السببية
قائم قبل الشرط لانه يمين واليمين مانع والمنع هو المقصود وانه تضاد وقوع الطلاق والعتاق
فامكن تاخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافترقا هذا كلامه وانه تنصيص بان
الايجاب المعلق على الموت سبب في الحال على خلاف ساير التعليقات فكانه اراد بقوله ينعقد
السببية بعد الموت ان الاصل هو ان ينعقد السبب بعد الموت اذ التعليقات ليست بآيات
في الحال انما يصير اسبابا بعد وجود الشرط وانما قضينا ههنا بانعقاد السبب في الحال ضرورة لفقه
ذكر في باب التدبير فظهر اثر الانعقاد في حرمة البيع حاصلا في سقوط التقوم في حصته لغى على الاصل
والله اعلم بالصواب باب عتق احد العبدين قوله ومن كان له ثلثة اعبد الى آخره الاصل في
اعتبار الاحوال حال الاشتباه ان النبي عليه السلام بعث ناسا الى بني خثعم للقتال فاعتصم ناس منهم
بالسجود فقتلهم بعض اصحاب النبي عليه السلام فلما بلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى عليه
السلام بنصف العقل باعتبار الاحوال وذلك ان السجود منهم يحتمل ان يكون لله تعالى فكان اسلاما
فكان يجب عليهم بقتلهم جميع الدية ويحتمل ان يكون لا لله لكن كان تعظيما لعظمائهم صونا من شرهم
فباعتبار هذه الحالة لا تجب الدية فلما وجبت من وجه ولم تجب من وجه اوجب النصف وعلى هذا مسائل
اصحابنا رحمهم الله فان قيل ما الفرق بين هذا وبين الخنثى على قول ابي حنيفة رضي الله عنه فانه يعطيه
اقل النصيبين من غير اعتبار الاحوال قلنا الخنثى انما يجب المصير الى اعتبار الاحوال فيما يتحقق فيه
الاشتباه بصفة الاستمرار وفي فصل الخنثى لا يتحقق بصفة الاستمرار الا انه اذا بلغ مبلغ الرجال
او النساء لابد وان يظهر ما نبدي ويثبت صالحية وبهذا ارتفع الاشتباه كذا في الشرح فان قلت يتحقق
الاشتباه في الخنثى بعد ما بلغ مبلغ الرجال والنساء ايضا ففي الذخيرة فان قام في النساء فعلى ما قال
احب ان اعيد صلوته لانه صبي وصبية فان كانت صبية تجزيها صلوتها ويحتمل ان يكون صبيا
فيفسد صلوته فيؤمر بالاعادة احتياطا وان لم يعد فلا شيء وان كان بالغا وكان مشكلا اجابه
يلزمه الاعادة حتما لانه ذكرا وانثى فان كان ذكرا كان عليه الاعادة فيجب عليه احتياطا اجيب بان الاشتباه
وان كان لا يتصور تحققه بعد البلوغ فهو في غاية الندرة ولهذا ذكر في الذخيرة في موضع آخر انه
انما يتحقق هذا الاشكال في الخنثى اذا كان قبل البلوغ بزوال الاشكال لانه بعد البلوغ لابد من
امارة تظهر يعلم بها انه رجل او امرأة وذكر في المبسوط وفي بعض النسخ وان كان فصلي بغير قناع
امرأة بانه بعيد وهذا بطريق الاحتياط ولكن لا يتصور بقاؤه مشكلا بعد بلوغه وان تصور فالحكم
هذا نعم يشكل بان الاستحقاق لا يثبت بالظاهر فكيف بالشك وههنا قد وقع الشك في نفس
الاستحقاق فانهم يستحقون الدية ان السجود لله تعالى ولا يستحقونها ان كان لعظمائهم فوقع
الشك في نفس الاستحقاق فيجب ان لا يثبت بالشك بخلاف الايجاب من نحو احد كما ان واحد منكما
طالق فانه يوجب عتق رقبة البتة وطلاق واحدة منهن بتعين فيجب توزيعه على اعتبار الاحوال

الاحوال قوله ما اصاب المستحق بالاول لغا فما اصاب الفارغ بقي اذ لم يعرف فاحصل بالثاني النصف
الفارغ منه الثابت الا ما حصل بالايجاب المبهم لا يمكن توزيعه الا على من تردد عليه والايجاب المبهم ههنا
تردد بين الثابت والداخل فما حصل له لابد وان يوزع عليهما ولو تعين النصف الفارغ من الثابت
للعتق لزم توزيع ما حصل بالايجاب الثاني على من لم يتردد عليه وهو الداخل نصف الثابت لان
الايجاب لم يكن مترددا بينهما بل بين الرجل والثابت فيوزع ما حصل به عليهما ومن ضرورة التوزيع
عليهما نصف العتق للثابت شائعا على نصفه فيلغوا ما اصاب المستحق بالاول ضرورة وفي الكافي
فان قيل يجب ان يتعين النصف الفارغ تصحيحا للتصرف كما في مسئلة العرف قلنا انما يكون كذلك
ان لو ثبت قصدا اما اذا ثبت ضمنا فلا هذا كلامه وتوضيحه ان صرف المطلق الى المعين مجاز انه
لا يجري الا فيما ثبت بالعبارة الا ما يثبت بطريق التوزيع والضرورة وههنا بحث اما اولا فلانه لو قال
لعبديه انتم احدهما سالم والثاني ربع احد كما حر او سالم ومات قبل البيان عتق ثلثة ارباع سالم
وربع ثمن ربع لان نصف سالم عتق بالثاني وربعه بالاول لانه يقتضي نصف حدته بينهما فينصف
لكل منهما الربع ولو قال سالم حر او ربع حر وبهمان حران ومات قبل البيان عتق من كل ثلثة ارباعه
لان قوله سالم حر او ربع حر كقوله احدكما حر وذا يوجب عتق رقبة في حال دون حال فينصف
فقوله اوهما حران يوجب عتق رقبتان في حال دون حال فينصف فاستفيد بالايجابين
عتق رقبة ونصف بينهما فيعتق من كل ثلثة ارباعه ويسعى في ربعه وعلى ما ذكرهما من ان نصيبه
بالايجاب الثاني شائع على من نصيبه بالاول والفارغ فيلغوا ما اصاب المعتق ويبقى ما اصاب الفارغ
المعتق وجب ان يعتق من سالم في المسئلة الاولى ومن كل من سالم وربيع في الثانية خمسة
اثمانه لان ما يصيب سالما وكل واحد من سالم وربيع بالايجاب الثاني من نصف العتق شائع على ما اصابه
بالاول من عتق الربع وعلى الفارغ من ثلثة ارباعه فيلغوا ما اصاب الربع المعتق بالاول وهو
الثمن ويبقى ما اصاب الفارغ وهو ثلثة ارباعه من ثلثة الاثمان وذكر في الكافي في الايمان قال لاربع
اماء كلما نكت واحدة منكن فواحدة منكن حرة فوطئ اثنتين ومات قبل البيان عتق نصف كل
واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى ما ذكرهما وجب ان يعتق كل منهما سبعة من ستة عشر
سهما لان كل منهما استحقت عتق الربع بوطئ الاولى ثم بوطئ الثانية استحقت كل منهما عتق
الربع لكن شائعا على الربع المعتق وثلثة ارباعها الفارغة عن العتق فينبغي ان يلغوا ما اصاب
الربع المعتق وهو ربع الربع ويبقى ثلثة ارباعه فيعتق من كل منهما ربع وثلثة ارباع ربع
وهو سبعة اسهم من ستة عشر سهما وايضا لو قال لاربع اماء كلما نكت واحدة منكن فواحدة
منكن سواها حرة ثم وطئ اثنتين عتق ثلثة ارباع الاولى وثلث الثانية واربعة اسباع وثلث
سبع من كل واحدة من غير الموطوئتين لان بوطئ الاولى ثبت عتق لغيرها بين الثانية وغير
الموطوئتين اكل ثلثة وبوطئ الثانية عتق لغيرها بين الاولى وغير الموطوئتين اسباعا لان

حق الاول في كل الرقبة وحق كل من غير الموطوئتين اسباعا لان حق الاولى في كل الرقبة وحق كل
من غير الموطوئتين في ثلثي الرقبة لان ثلث كل منهما حر فنجعل كل ثلث سهما فيصير سبعة
ثلثة للاولى واربعة لغير الموطوئتين فيكون مجموع سهام الكل فانكسر فيكون سبعة وانكسر الحساب
ههنا بالسبع وثمه بالثلث فاحتجنا الى حساب له ثلث وسبع واقله احد وعشرون فنجعل كل رقبة
احدا وعشرين فنقول العتق الاول بين الثانية وغير الموطوئتين اثلاثا لكل سبعة والعتق
الثاني بينهما وبين الاولى على سبعة ثلاثة اسباعها وهي تسعة للاول واربعة اسباعها
اثنى عشر لغير الموطوئتين لكل واحدة ستة وقد عتق من كل واحدة سبعة فيعتق من كل واحدة
ثلثة عشر وعتق من الثانية ثلثها وهي سبعة بالعتق الاول وعندهما عتق من غير الموطوئتين
من كل واحدة ثلثة ارباعها ومن الاولى نصفها والثانية امة لانه بوطء الاولى وجب عتق
لا حظ لها وللثانية منه بين غير الموطوئتين نصفين وبوطء الثانية لا حظ لها منه
بين الاولى وغير الموطوئتين نصفين لان حقها في كل الرقبة وحقهما في رقبة فصار النصف
بين غير الموطوئتين نصفين فصار العتق ارباعا فحصل لغير الموطوئتين مرة سهمان
ومرة سهم وللاولى سهمان هذا كلامه فما ذكر من التخريج لابي حنيفة في مسئلة الاعبد
الثلثة وجب ان يعتق من كل الموطوئتين ومن كل من غيرهما خمسة اسباعه لانه حصل
بوطء الاولى عتق رقبة لغيرها بين الثانية وغير الموطوئتين فعتق كل منهن الثلث
ثم بوطء الثانية ايضا حصل عتق رقبة بين الاولى وغير الموطوئتين فيجب ان يعتق من
كل الثلث الا ان كلا من غير الموطوئتين قد عتق ثلثها بوطء الاولى فيسبع ما اصابها بوطء
الثانية على ثلثها المعتق وثلثيها الفارغين فيلغو ما اصاب المعتق وهو السبع ويبقى
ما اصاب الفارغ فيعتق من كل منها خمسة اسباعها وتسعى في اربعة اسباعها واما على
التخريج الذي ذكر في مسئلة الاماء الاربعة فيجب ان يعتق في مسئلة الاعبد الثلث من الثابت
خمسة اسداس وتسعى في السدس ومن الداخل ثلثاه لان حق الداخل في كل الرقبة
حيث لم يعتق منه شيء وحق الثابت في نصف الرقبة فنجعل كل نصف منهما والكل ثلثة اسهم سهمان
للداخل وسهم للثابت وهذا على مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما على مذهب ابي يوسف رحمه الله فعلى
قياس تخريجه في مسئلة الاعبد الثلث يجب ان يعتق في مسئلة الامام الاولى ثلثها ومن كل من
غير الموطوئتين ثلثاه وعلى قياس تخريج مسئلة الامام يجب ان يعتق في مسئلة الاعبد الثلث ثلثا
الداخل وخمسة اسداس الثابت وغاية ما يمكن ان يقال في الجواب مسئلة سالم وبزيع ان الايجاب
الثاني في قولنا سالم حر او بزيع بين انهما معتبر للاول فانه لولاه لكان الاول مفيد العتق رقبة
بينهما فاذا ضم الثاني مع الاول وجب عتق نصف رقبة بينهما واذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله توقف اوله
على آخره فصار كانهما خرجا معا بتصادق كل منهما الفارغ عن العتق ولا يصادق الثاني شيئا من العتق

من العتق لعدم افادة الايجاب الا العتق قبل التكلم بالثاني حتى يرد به النقض واما ثانيا فلان الايجاب
بين شائعات بعد الموت على عبيده معا فيصادق كل منهما الرقيق فيعتق من كل منهما افادة الايجاب
بان ولا ترتيب في النزول حتى ينزل الثاني على المعتق والفارغ فيلغو ما اصاب المعتق ويبقى ما اصاب
الفارغ واما ثالثا فلان العتق غير متجز بالاتفاق انما الاختلاف في الاعتاق واستحال ان يتحقق العتق والحرية
في النصف وسعا حتى يصادق ما تحقق الثابت بالايجاب الثاني في نصف العتق على نصف الفارغ
الا ان يقال المراد بعتق النصف سقوط سعاية نصف القيمة وتقديره سقط بالايجاب الاول
عن الثابت السعاية في نصف قيمته ثم سقط بالايجاب الثاني السعاية في نصف موزعا على ما بقي
وفي الثاني كما اصاب الساقط لغى هو الربع وما اصاب الثاني بقي السقط السعاية ثلثة ارباع قيمته
وبقي عليه السعاية في الربع وهو المطلوب والله اعلم بالصواب قوله واما الداخل فعند محمد رحمه الله يقول
الخ والحاصل ان العتق المبهم غير نازل في المحل عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما نازل فلما كان غير نازل
عنده كان الايجاب الثاني بين فيبين فصح قطعا ولان كان نازلا في حق المحل كما زعم البعض فاذا اعتق
بالايجاب الاول نصف الثابت لعدم الاولوية والاعتاق عنده يتجزى فتردد الايجاب الثاني بين قن
ومعتق البعض وهو كالمكاتب عنده ومن قال لعبده ومكاتبه احدكما حر صح فكان الثاني عنده صحيحا
بكل حال فيفيد عتق رقبة بين الرجل والثابت ومحمد يقول الايجاب الثاني متردد بين الصحة والفساد
لان العتق نازل في المجلس عنده والاعتاق لا يتجزى فصار جامعا في الايجاب الثاني بين حر وعبد
بالايجاب الاول الثابت فيبطل على هذا التقدير وان اريد الخارج صح الايجاب الثاني فتردد بين الصحة والبطلان
ولو كان صحيحا مطلقا لكان الثابت به عتق رقبة فاذا تردد بين الصحة والبطلان يفيد نصف رقبة
بينهما فيصيب الداخل الربع والاشكال على مذهب ابي يوسف رحمه الله لان قوله في نزول العتق
المبهم وعدم تجزي الاعتاق كقول محمد رحمه الله فينبغي ان يكون جوابه كجوابه اذ لا يمكنه ان لا يقول ان
الايجاب الثاني صحيح قطعا ويجيء جوابه بعده كذا في الكافي وفيه نظر اما اولا فلان ايجاب المبهم ان
كان نازلا عند محمد رحمه الله فانما يعتق بالايجاب الاول نصف الثابت لعدم الاولوية والاعتاق
انما يتجزى عنده واذا صادف محلا معلوما اما اذا ثبت بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فلا على ما سيجيء
التصريح به في الكافي من بعد ولا يخفى ان الايجاب المبهم انما ينزل بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فكان
متجزيا عند محمد رحمه الله ايضا فيجب ان يكون جواب محمد كجواب ابي حنيفة رحمه الله واما ثانيا فلان المبهم اذا كان
نازلا والاعتاق غير متجز وجب ان يعتق كل الثابت قبل البيان فيلزم ان يبطل الايجاب الثاني بكل حال
فلا يعتق من الداخل شيء عند محمد رحمه الله وجوابه ان الاعتاق في المبهم انما ينزل عند محمد رحمه الله
في حق الموقع لا في حق المحل اذ لو كان نازلا في حقهما جميعا فان الايجاب الثاني باطل من كل وجه ولو كان
غير نازل في حقهما كان صحيحا من كل وجه فمتى كان نازلا في حق الموقع غير نازل في حق المحل كان صحيحا
من وجه دون وجه ولو كان صحيحا من كل وجه افاد عتق رقبة فاذا كان صحيحا من وجه افاد عتق نصف رقبة

واما يقال ان الثابت ان كان يعتق كله بحكم ان الايجاب نازل فيه وهو غير متجز فلا يخفى ان عتقه غير متجز متقرر
لاحتمال ان يبين في الخارج فلا يعتق الثابت اصلا فكان الايجاب صحيحا ان اريد الايجاب الاول الخارج
لانه يظهر حينئذ ان الثابت لم يكن حرا وان الايجاب الآخر دائر بين ان اريد بالاول الثابت بطل
الايجاب الآخر فيفيد نصف رقبة بين الثابت والداخل الخ اما الاشكال الاول فلا تقضي عنه بالالتزام
ان الاعتاق الثابت بالتوزيع انما يتجزى عند محمد رحمه الله اذا كان التوزيع بصفة التقرر كما بعد
الموت اما اذا كان لا بصفته فهو غير متجز ايضا ولكن ما ذكر في بعض من الاعتاق انما لا يتجزى عندهما
اذا صادف محلا معلوما اما اذا ثبت بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فلا لانه يثبت حينئذ بطريق
الضرورة والثابت يتقدر بقدرها لا يفصل بين ما اذا كان التوزيع على سبيل التقرر لان التوزيع بهما صح
ضروري كيف ما كان واما ثالثا فلان التوزيع باعتبار الاحوال مشروط باستمرار الاشتباه و
الياس عن البيان كما نص عليه صاحب النهاية السغناقي على ما ذكرنا ولا ياس عنه قبل موت المولى
ههنا فلا وجه للتوزيع اللهم الا ان يقال المشروط بشرط الياس ودوام الاشتباه هو التوزيع بصفة
التقرر والتوزيع قبل الموت ليس بمتقرر والله اعلم واما رابعا فلان الايجاب الآخر لما كان دائرا بين
الصحة والبطلان وجب ان لا يستحق به شيء عنده من العتق اذ الاستحقاق لا يثبت بالظاهر فكيف
بالشك لان الرق كان ثابتا بيقين فلا يزول فيما فيه شبهة اذ الثابت باليقين لا يزول الا بيقين
مثله الا يرى انه لو بين الايجاب الاول في الثابت عتق الثابت ولا يعتق بالايجاب الثاني من الداخل
شيء من البيان انشاء من وجه اظهار من وجه والنظر الى كونه انشاء يقتضي ان لا يبطل
الايجاب الثاني والى كونه اظهارا يقتضي ان يبطل حيث بقي دائرا بين الحر والعبد والداخل
كان رقيقا بيقين ولا يعتق اذ الثابت بيقين لا يزول بالشك هكذا ذكر في الكافي في اول الباب
فقد جعل التردد بين الصحة والبطلان منافيا للثبوت ما لم يكن وجعل التردد بينهما ههنا موجبا
للتنصيف ما هو حاصل على تقدير صحة الايجاب من كل وجه قوله فلذلك نصيب الداخل فان قيل
هذا تامل مع الفارق اذ الايجاب الآخر افاد عتق من هية بين الثابت والداخل غير ما اصاب الثابت
من النصف شايع على نصف الفارغ من المعتق ولغا ما اصاب المعتق وبقي ما اصاب الفارغ وقد وجد المانع
في حقه من ان يعتق بصفته من الآخر ولا مانع من عتق نصف الداخل لا وجه لايجاب الداخل بالثابت اجيب
بان الحاق الداخل بالثابت مبني على فقه صحيح وهو ان الايجاب الآخر لكونه دائرا بين الصحة والبطلان عند
محمد رحمه الله لا يفيد الا عتق نصف رقبة بين الثابت والداخل وقد مر تقريره قوله فان كان العقول كله
في المرض الخ فان قلت ينبغي ان يعتق كل واحد منهم ولا يسعى في شيء خرجوا من الثلث ولا عند ابي يوسف
رحمه الله ومحمد رحمه الله لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فاذا ثبت في بعض ثبت كله قلنا الاعتاق
عندهما لا يتجزى اذا صادف محلا معلوما اما اذا ثبت بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فلا لانه يتجزى
ضرورة والثابت بها يتقدر فلا بعد وموضعها كذا في الكافي وفيه بحث اما في السؤال فللقطع بعدم التجزي

تجزي الاعتاق لا يمنع السعاية عندهما الا يرى انهما يقولان بالسعاية فيما اذا كان احد الشريكين موسرا
اللهم الا ان يراد بقوله ولا يسعى في شيء انه لا يسعى في الحرية في شيء كما يسعى لاجلها في سائر المواضع
لانه حر ولكن لا نسلم انهما يوجبان السعاية لتحصيل الحرية على صحة السؤال واما في الجواب فلما مر في وجه محمد رحمه
الله من الاشارة الى ان الاعتاق لا يتجزى عنده وان حصل بطريق التوزيع وقد ذكرنا فليوقف واما
الدليل الذي ذكر ابو يوسف في مسئلة تجزي الاعتاق من انه عبارة عن ازالة الرق واثبات القوة
الشرعية وكل من الرق والقوة لا يتجزى فكذا الاعتاق لا يفصل بين ما اذا حصل الاعتاق مقصودا او
بطريق التوزيع قوله ولو كان هذا في الطلاق بان كان لرجل ثلث نسوة ولم يدخل بواحدة منهن فدخل
عليه امرأتان فقال احديكما طالق ثم خرجت احديهما ودخلت الثالثة فقال احديكما طالق ثم مات
قبل البيان يوزع حكم الطلاق عليهن باعتبار الاحوال وههنا احكام ثلثة المهر والميراث والعدة
اما حكم المهر فيسقط من مهر الداخلة ثمنه ومن مهر الثابتة ثلثة اثمانه لان الايجاب الاول سقط
نصف الصداق بين الخارجة والثابتة فيسقط من مهر كل منهما ربعه والكلام الآخر متردد لانه اراد
بالكلام الاول الثابتة لا يدخل الكلام الثاني وان اراد به الخارجة صح فينصف النصف فيسقط
به الربع فيكون بين الثابتة والداخلة فيسقط من المهر الداخلة وبعد فيما سقط ثمنه
دل انه دائر بين الصحة والبطلان والجواب فيما انه هذه المسئلة مذكورة في الزيادات
وهو قول محمد رحمه الله واما عندهما فيسقط من مهر الداخلة ربعه وبعد التسليم الفرق واضح
على اصل ابي حنيفة رضي الله عنه لان الاعتاق عنده يتجزى وكان الفرق ثابتا في الثابت فصح
الثاني من كل وجه واما الطلاق فلا يتجزى فاذا اصابها جزء من الطلاق صارت مطلقة وكانت مجاب
بين مطلقة وغير مطلقة قائلا احديكما طالق فلا يصح انشاء لوقوعه اخبارا فلم يصح الايجاب
الآخر بكل حال ولان العتق المبهم معلق بالشرط البيان فلا يكون الايجاب الآخر مترددا بين الصحة
والبطلان فاما البطلان في حق البراءة عن المهر فلا يقبل التعليق بالشرط فيكون الايجاب الآخر
في حق هذا الحكم وهو البراءة عن المهر مترددا بين الصحة والبطلان فنزل حكمه وهو سقوط نصف
المهر لمكان التردد الى الربع موزعا على الثابتة والداخلة فيفيد سقوط الثمن من مهر كل منهما
والفرق لابي يوسف رحمه الله انه يؤخذ شخص متردد الحال بين الحرية والرق يكون محلا للانشاء
العتق والثابت والمكاتب بهذا التردد حاله بين الرق والعتق فيكون محلا للايجاب الآخر فامكن
تصحيح الكلام الآخر بكل حال فاما في الطلاق فلا يوخذ شخص متردد الحال بين ان تكون مطلقة
او منكوحة ثم يصح ايقاع الطلاق عليها فلا وجه لتصحيح الكلام الآخر من كل وجه فقلنا ان صح سقط
نصف المهر والا لم يسقط به شيء فيسقط به ربع المهر بين الداخلة والثابتة واما حكم الميراث
فللداخلة نصفه والنصف بين الخارجة والثابتة نصفان وعلى كل واحدة عدة الوفاة
احتياطا كذا في الكافي وفيه نظر اما اولا فلان الفرق الذي ذكر لابي حنيفة رحمه الله اولا يقتضي ان لا يسقط

من مهر الداخلة شي اذ لا يخفى ان ذلك الفرق بناء على ما ذهب البعض ان الايجاب المبهم نازل في المحل حتى كان
نازلا وجب ان يطلق كل واحدة من الخارجة والثابتة ضرورة عدم التجزي وكان في الايجاب الثاني
جامعا بين مطلقة ومنكوحة فلا يصح انشاء لوقوعه اخبارا فكان باطلا كما نص عليه بقوله
فلو لم يصح الايجاب الثاني بكل حال فيلزم ان لا يسقط شيء من مهر الداخلة وليس كذلك فقد سقط
من مهرها الثمن اللهم الا ان يجاب بان عامة المشايخ رحمهم الله على ان الطلاق المبهم نازل من وجه
دون وجه فلو كان نازلا من كل وجه كان الايجاب الثاني باطلا من كل وجه ولو كان غير نازل في حقها
من كل وجه كان صحيحا من كل وجه فمتى كان نازلا من وجه دون وجه كان صحيحا من وجه ولو كان
صحيحا من كل وجه افاد سقوط النصف بينهما فاذا كان صحيحا من وجه افاد سقوط الربع بينهما
او يقال بالجمع بين الطريقين فيقال الايجاب المبهم ان كان نازلا في المحل كان الايجاب الثاني باطلا لانه
جمع بين مطلقة ومنكوحة وان لم يكن نازلا صح الايجاب الثاني لو كان المراد بالايجاب الاول الخارجة
ولم يصح لو كان المراد منه الثابتة ولو كان صحيحا بكل حال يسقط من مهر الداخلة الربع فاذا كان
صحيحا من وجه سقط الثمن بخلاف الايجاب الثاني في الاعتاق فانه صحيح بكل حال سواء جعل الايجاب الاول
نازلا في المحل او غير نازل فيفيد عتق النصف من الداخل والثابت ويقال ان الطلاق النازل في
المحل قبل البيان غير متقرر لاحتمال ان تبين الاول في الخارجة وبقي الثابتة منكوحة فيظهر صحة الايجاب
الثاني وان اريد الثابتة بالاول ظهر بطلان الثاني فلما احتمل الثاني الصحة من وجه دون وجه كان الساقط
بالربع بين الثابتة والداخلة هذا والكل يأباه قوله فلم يصح الايجاب الثاني بكل حال لا يقال قوله بكل
حال متعلق بالفعل المنفي لا بنفي الفعل اي صحة الايجاب الثاني بكل حال منتف انما الثابت هو الصحة من وجه
دون وجه كما ذكرنا لان هذا المعنى وان كان محتمل اللفظ الا ان سياق الكلام يأباه حيث بنى قوله فلا يصح
الايجاب الثاني بكل حال على كونه جامعا في الايجاب الثاني بين مطلقة ومنكوحة بناء على عدم تجزي الطلاق وذلك
يقتضي ان لا يصح الايجاب الثاني اصلا الا ان يكون دائرا بين الصحة والبطلان وايضا الايجاب المبهم الدائر بين المعتقين
او المنكوحتين حتى افاد عتق كل منهما او طلاق نصف كل منهما ثم يسري الطلاق لعدم التجزي دون الاعتاق
لوجود التجزي وجب ان لا يصح وطي واحدة من الامتين اللتين دار منهما ايجاب العتق والاوطي واحدة
من المنكوحتين اللتين دار ايجاب الطلاق بينهما وسيأتيك مصرحا ان الاعتاق المبهم الدائر بين الشيئين
لا يوجب حرمة الوطي في واحدة منهما والطلاق المبهم الدائر بين المنكوحتين لا يوجب حرمة واحدة منهما سواء
قيل بنزول الايجاب المبهم او عدم نزوله او يقال ان الطلاق النازل في المحل قبل البيان غير متقرر لاحتمال
ان تبين الاول في الخارجة فيبقى الثابتة منكوحة فيظهر صحة الايجاب الثاني وان اريد الثابتة بالاول ظهر
بطلان الثاني فلما احتمل الثاني الصحة من وجه دون وجه كان الساقط الربع بين الثابتة والداخلة واما ما
قلنا ان الساقط بالايجاب الثاني اذا كان هو الربع موزعا على مهر الداخلة والثابتة وقد سقط مهر الثابتة الربع
بالايجاب الاول فيجب ان الثمن الساقط من مهر الثابتة على الساقط من نصف مهرها والباقي منه كما يشيع نصف العتق

العتق على نصفيه المعتق والفارغ فيلغو ما اصاب الباقي كما يلغو ما اصاب المعتق ويعتبر ما اصاب الفارغ فيلزم ان
لا يسقط من مهر الثابتة ثلاثة اثمانه بل ثمنان ونصف ثمن كما لا يعتق من الثابت كله بل ثلاثة ارباعه
وكما لا يسقط من مهر الثابتة على الرواية التي يسقط من مهر الداخلة ربعه الا ثلاثة اثمانه وذلك لان ما يسقط
من مهر الثابتة بالايجاب الثاني لو لم يكن موزعا في تلك الرواية على ما سقط من نصف المهر بالاول وما بقي منه وجب
ان يسقط من مهر الثابتة على تلك الرواية نصف مهرها ربع بالاول وربع بالثاني ولا يسقط من مهر الثابتة
الا ثلاثة اثمانه وما ذلك الا بتوزيع الساقط بالايجاب الثاني على ما سقط من نصف المهر بالايجاب الاول
وما بقي منه ولو كان تخريج سقوط نصف مهر الداخلة ما ذكر من الايجاب الثاني متردد بين الصحة
والبطلان واما الحاصل هو سقوط الربع موزعا وجب ان لا يسقط من مهر الثابتة شيء ونصف
ثمن وبالجملة ان ما حصل بالايجاب الثاني ان اعتبر موزعا على ما سقط من نصف مهرها بالايجاب الاول
وما بقي منه وجب ان يسقط من مهرها على الرواية الثانية ثمنان ونصف ثمن وان لم يعتبر موزعا
بل يكون منصرفا الى ما بقي من نصف المهر وجب ان يسقط على الرواية الاولى نصف مهرها ربع بالايجاب
الاول وربع بالثاني فاشكل الفرق بين مسئلة الطلاق والعتق من حيث ان ما حصل
بالايجاب الثاني فقد اعتبر موزعا في العتق على المعتق والفارغ فلا يعتبر مثل ذلك في الطلاق و
اما ثانيا فلان ما ذكر في الفرق الثاني لابي حنيفة رحمه الله ان الطلاق في حق البراءة لا يقبل التعليق
بالشرط مشكل اذ لا نسلم ان هذا تعليق البراءة بالشرط بل هو تقييد بالشرط والبراءة ان كان
لا يحتمل التعليق بالشرط فقد يحتمل التقييد به والفرق بين التعليق والتقييد ثابت لفظا ومعنى
اما لفظا فلانه لا يستعمل في التقييد صريح لفظ الشرط وفي التعليق يستعمل واما معنى
فلان في تقييده الابراء بالشرط يحصل الابراء في الحال بسقوط وجود ما قيد به حتى اذا لم يوجد
المقيد يعود الدين واما في التعليق فلا يوجد الابراء اصلا في الحال لان المعلق بالشرط
عدم قبله وذلك لان التقييد بمنزلة الاضافة والمضاف سبب في الحال بخلاف المعلق
والمعنى في ان الابراء يحتمل التقييد وان كان فيه ايضا معنى التعليق فلا يحتمل التعليق
ان في الابراء معنى الاسقاط حتى لا يتوقف على القبول ومعنى التمليك حتى يرتد بالرد كسائر
التمليكات فاذا لم يصرح بحرف الشرط الذي هو عبارة عن التقييد يصح اعتبار الشبه بالاسقاط
كذا ذكر الشارح رحمه الله في كتاب الصلح وفيما نحن فيه لم يستعمل صريح لفظ الشرط فكان تقييد
للبراءة لا تعليقا وتقييده بالشرط صحيح ولئن سلم ان هذا تعليق لا تقييد فلا نسلم ان هذا
تعليق البراءة دون الابراء اذ الزوج لا يتمكن من الابراء الذي هو في معنى التمليك
وانما يتمكن من الطلاق الذي يوجب البراءة عن النصف وتعليق البراءة بالشرط جائز الا يرى
ان الكفيل بالمال اذا قال ان وافيتك بنفس المكفول عنه غدا فانا بريء من المال فوافاه من الغد
فهو بريء من المال والمسئلة في الايضاح اما اذا قال الغريم او كفيله اذا اديت الي خمسمائة غدا

فانت بريء من الباقي فهو باطل في الابراء عن الباقي وان ادى خمسمائة والمسئلة مذكورة في الشرح
في كتاب الصلح فعلم ان التعليق الابراء بالشرط لا يجوز تعليق البراءة وفيما نحن فيه من قبيل البراءة دون
الابراء فيجوز تعليقه وهذا لان تعليق الابراء انما لا يجوز لما فيه من معنى التمليك حتى يرتد بالرد ولا تمليك في
البراءة حتى لا يرتد بالرد وما يحصل للزوج لا يرتد برده فكان الابراء يحتمل التعليق ولئن سلم فالبراءة ههنا
في ضمن الطلاق فليجز تعليقها ضمنا للطلاق الذي يقبل التعليق واما رابعا فلان ما ذكر ان على كل واحدة
منهن عدة الوفاة احتياطا يشكل في حق الثانية لما ان الاحتياط انما يجب في موضع يحتمل وجوها
على السواء لا في موضع يترجح احد الوجوه وههنا في احد الوجهين وهو ان يكون المراد بالايجاب
الاول الثانية لا يجب على الثانية عدة الوفاة قطعا وفي الوجه الآخر وهو ان يكون المراد بالايجاب الاول
الخارجة وجب اذا كان المراد بالايجاب الآخر ويجب في حال بان يكون المراد به الداخلة فلو اعتبرنا هذا
الوجه فجعلناه معارضا للوجه الاول ولا وجه اليه لكونه مرجوحا يؤيده ما ذكر في الكافي قبيل باب
ثبوت النسب حيث قال واذا مات زوج ام الولد وسيدها ولم يعلم بين موتهما ويعلم ايهما مات
اولا عليها اربعة اشهر وعشر لا حيض فيهن وعندهما يشكل فيها ثلث حيض الى ان احتمال وجوب العدة
بالاقراء ثابت بان تأخر موت السيد وكان بين موتهما شهران وخمسة ايام وله ان الاحتياط
انما يجب في موضع يحتمل وجوها على السواء الا فيما يترجح احد الوجوه اذ المرجوح كالمعدوم وههنا
احد الوجهين لا يوجب العدة بالاقراء قطعا بان مات السيد اولا وفي الوجه الآخر يجب في حال
دون حال فلو اعتبرنا هذا الوجه في حق ترتب الحكم عليها لجعلها اهل الوجوب معارضة للوجه الاول
ولا وجه اليه لكونه مرجوحا هذا كلامه فالفرق بين هذه المسئلة وبين ما نحن فيه في حق الثانية
على مذهب ابي حنيفة رحمه الله مشكل واما خامسا فلانه اشار ههنا الى دوران الايجاب بين الصحة
والبطلان يوجب النزول الى النصف اعتبارا للاحوال عند استمرار الاشتباه وذكر في اول الباب
ان ايجاب العتق اذا تردد بين الصحة والبطلان لا يفيد شيئا من العتق لانه لم يكن ثابتا فلا يثبت
بالشك حيث قال رجل له ثلثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج احدهما ودخل
الثالث فقال احدكما حر يؤمر بالبيان فان عنى بالكلام الاول الثابت عتق الثابت وبطل
الكلام الآخر لانه وقع دائرا بين الحر والعبد فان قيل العتق المبهم يتعلق بشرط البيان ولهذا كان
للبيان حكم الانشاء فلا يصير جامعا بين الحر والعبد فينبغي ان لا يبطل الكلام الآخر قلنا العتق المبهم
وان كان معلقا بشرط البيان لكن البيان انشاء من وجه لان قوله احدكما حر لا يتناول المعتق وبعد
البيان يصير واقعا في المعتق فكان البيان انشاء من هذا الوجه ومن حيث انه يجبر على البيان ولا يجبر
على انشاء العتق كان اظهارا والنظر الى كونه انشاء يقتضي ان لا يبطل الاعتاق الآخر فيفيد العتق
في الداخل والنظر الى كونه اظهارا يقتضي ان يبطل العتق في الداخل لم يكن فلا يثبت بالشك فيبطل الايجاب
الآخر والتوفيق بين كلاميه صعب قوله والعتق من كل وجه بالبدين فلا يخلو البيان عن تهمة فصار

فصار كالميت قوله للمعتقين وهما عدم تحملها للعتق من كل وجه وابقاء الانتفاع فيهما الى الموت
وفي الآخر فان كانت لرجل امتان فوطئ احداهما يعني بعدما قال احديكما حرة فعلقت منه صارت هي
لانها صارت ام ولد ومن ضرورة صحة امية الولد واستحقاق العتق انتفاء العتق المنجز عنها واذا انتفى
عن احديهما تعين في الاخرى لزوال المزاحمة كما في التدبير هذا كلامه وفيه بحث لان ضرورتها ام ولد
واستحقاق العتق بها انما ينافي العتق المنجز اذ لم يبق محلا لتنجيز العتق وليس كذلك فان بيعها جائز بالاجماع
لقيام الرق وما يكون محلا لانشاء العتق لا يستحيل ان يكون منافيا له فكانما اراد ان الدعوة من المولى
اخبار لعتقها بعد موته الا لحكم الدعوة واخبار الشيء اختيار لحكمه فصار كانه قال بعد قوله احديكما حرة
هذه حرة بعد موتي ولو قال كذلك كان اخراجا لها عن ان يبين الاعتاق المبهم فيها ومن ضرورة
اخراجها عنه تعين الاخرى للبيان بالضرورة والله اعلم قوله والهبة والتسليم والصدقة والتسليم
بمنزلة البيع ذكر التسليم وقع اتفاقا نص عليه في المحيط والايضاح اذ التعيين دلالة يقع بالاقدام
على تصرف يختص بالملك ولا يتوقف على القبض قلت جاز ان يكون مراده ان كلا من الهبة والتسليم
بحكم وكلا من الصدقة والتسليم بحكمها كالبيع وليس المراد ان المجموع من الهبة والتسليم كالبيع حتى
يحتاج ذكر التسليم اتفاقا قوله ومن قال لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة الى
ان قال عتق نصف الام ونصف الجارية وقال في المبسوط وذكر محمد رحمه الله في الكيسانيات هذا الجواب
الذي ذكر ليس جواب هذا الفصل بل في هذا الفصل لا يحكم بعتق واحد ولكن يحلف المولى بالله
ما يعلم انها ولدت الغلام اولا فان نكل فنكوله كاقراره وان حلف فهم ارقاء واما جواب الكتاب
ففي فصل آخر وهو ما اذا قال لامته اذا كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة وان كانت جارية
فهي حرة فولدتهما جميعا ولا يدرى ايهما اول فالغلام رقيق والامة حرة ويعتق نصف الام لانها ان
ولدت الغلام اولا فهي حرة فكذا الجارية والغلام رقيق وان ولدت الجارية اولا فالجارية حرة والام
والغلام رقيقان فالام تعتق في حال دون حال فيعتق نصفها والغلام عبد بيقين والجارية حرة بيقين
والجارية حرة بيقين اما بعتق نفسها او بعتق الام قلت وذكر في الكيسانيات هو الصحيح لما ان الشرط
الذي لم يتيقن وجوده وهو اذا كان في طرف واحد كان القول من ينكر وجوده باليمين كما اذا
قال لعبده ان دخلت الدار غدا فانت حر فمضى الغد ولا يدرى دخل ام لا لا يعتق لانه وقع الشك
في شرط العتق فكذا في مسئلة الكتاب لان الشرط فيها في طرف واحد وقع الشك في شرط العتق وهو
مذكور صح ولادة الغلام اولا اما اذا كان الشرط في طرفي الوجود والعدم يحتاج الى اعتبار الاحوال كما في
مسئلة الكيسانيات كذا في الشرح وفيه نظر اما اولا فلان الجواب المذكور في الكتاب انما هو فيما اذا
تصادقا على عدم العلم بالمولود الاول على ما صرح به في الكافي ولا يخفى ان ما ذكر من انه لا يحكم بالعتق
في هذا الفصل بل يحلف المولى الخ لا يتأتى في صورة التصادق وانما يتأتى في ذلك اذا ادعت الام ولادة
الغلام اولا وانكره المولى واما ثانيا فللقطع بان جواب الكتاب وهو ان يعتق نصف ونصف الجارية لا يصح

فيما اذا قال اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة وان كان جارية فهي حرة فولدتهما ولا يدرى ايهما اول
حيث يعتق في هذه الصورة جميع البنت وجواب الكتاب بانه يعتق نصف البنت فما ذكر الشارح يحتاج
الى مزيد تامل ثم فرق في مسئلة الكتاب وبين ما اذا قال ان دخلت الدار غدا فانت حرة فمضى الغد ولا
يدرى ادخلت ام لا بان الشك وقع في مسئلة الدخول في اصل الدخول ووصفه وهو كونه في اليوم
اما ههنا فالشك في وصفه وهو الاولوية دائما يصار الى التوزيع اذا وقع الشك وهو استواء الدليلين
وثمة لم يثبت الشك لرجحان دليل العدم للكلام فيما لا يدرى وانه لم يكن موجودا فكان كذلك بناء على الاصل
بخلاف ما نحن فيه الان ولادة الغلام وجدت حقيقة ووقع الشك في وصف الشرط اذ لا دليل
على السبق والتأخر فاستويا فيقع التوزيع قوله لانه لا يفتى به لان المبهم الذي وجب العتق لا بعدهما وحل
والحرمة بناء على الاحتياط فلا يفتى بحل وطئهما وان ملك وطئهما كذا في الكافي وقد يقال الايجاب المبهم ان
اورث شبهة الحرمة في كل منهما وجب ان يحرم الوطء اذ الشبهة في الحرمات كالحقيقة والا فلا مانع
من الوطء بحل كل قوله لان كل واحد يجب تنصيفها يعتق في حال وهو ولدت الغلام اول مرة
الخ قلت بل يجب ان لا يعتق شيء منهما لو قوع الشك في العتق والرق فيهما كان ثابتا بيقين فلا يزول
بالشك كما لا يعتق من الداخل شيء اذا بين المولى الايجاب الاول بالثابت لان الايجاب الثاني صحيح لو كان
لو كان اظهارا حيث يكون جامعا في الثابتين حر وعبد والنظر الى كونه صحيحا يقتضي ان يعتق من
الداخلة نصفه والى كونه باطلا يقتضي ان لا يعتق به شيء منه وعتقه لم يكن فلا يثبت الشك
اللهم الا ان يقال قد تعارضا ههنا قياسان احدهما اعتبار الاحوال عند استمرار الاشتباه كما اعتبر
النبي صلى الله عليه وسلم في قوم سجدوا واعتد عليه المسلمين عليهم فاوجب نصف الدية والثاني ما تمهد
من ان اليقين لا يزول بالشك واذا تعارض القياسان لم يسقطا بالتعارض ولكن يجب للمجتهد
ان يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه الا ان شهادة قلبهم قد وقعت على الاول وقد مرقع على الثاني
فاجاب في كل مسئلة على ما شهدت به قلوبهم ولا مناحة في شهادة القلب او نقول في
الامة لتضمنه تحريم الفرج يجب ان يحتاط فيه والشبهة فيما يحتاط فيه كاليقين فلا يتردد عتق الام و الجارية
بين الثبوت وعدمه ابتداء احتياطا بخلاف عتق الداخل اذا بين المولى الايجاب بالثابت لان المسئلة
مفروضة في ثلثة اعبد وعتق العبد لا يتضمن تحريم الفرج حتى يحتاط فيه فلا يعتبر الشبهة قوله
وان شهد رجلان على رجل انه اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة يعني گواهي داده اند بدينكار
دو بنده يكي را او آزاد كرده است لا انهما ان يشهدوا على انه قال احد كما حر كذا كان بخط شيخي
رحمه الله كذا في الشرح وفي الحاشية صورة الشهادة رجلان شهدا على رجل انه قال لعبدين
له احد كما حر وهو ينكر فالشهادة باطلة عند ابي حنيفة رضي الله عنه الا ان يكون في مرضه الذي مات فيه وقد شهدا
انه اعتق احد عبديه او قال احد كما حر في هذه الحالة تقبل استحسانا هذا كلامها وذكر في الشرح ان الشاهدين اذا شهدوا بانه قال
قال لعبديه احد كما حر فقد شهدوا بالايجاب المبهم باعتاق احدهما لان الايجاب المبهم لا يفيد عتق واحد منهما قبل البيان و

في الكتاب انهما شهدا بانه اعتق احدهما فعلم انه ليس معناه انه قال احد كما حر اذ الشهادة
بهذا القول ليس شهادة على انه اعتق احدهما وهو ظاهر وايضا اذا ادعى العبدان على مولاهما
انه قال مخاطبا لهما احد كما حر فلم يثبت ان يقبل الشهادة ويجبر على البيان لانه لا اقل من دعوى
الاقرار المجهول بان ادعى القول وشهد الشهادان بذلك ايضا يجبر على البيان كله اذا ادعى
العبدان على المولى انه قال احد كما حر وفقهه انه للعبدين ان يدعيان على المولى انه قال لهما
احد كما حر فكان الخصم معلوما ويكون الشهادة ايضا مترتبة على دعوى صحيحة بخلاف ما اذا شهدا
انه اعتق احد عبديه على معنى انه اعتق معينا منهما غير معلوم فانه شهادة على مجهول وبالدعوى
من المجهول لا يتصور فلا يترتب الشهادة على دعوى صحيحة الحاصل ان الشهادة على العتق احد عبديه
مبناه شهادة لمجهول وانه باطل والشهادة على قول المولى احد كما حر شهادة على قول معلوم وانه صحيح
ووجه ما ذكر في الحاشية لفظ الكتاب حيث قال بعد هذا او لو شهدا انه اعتق احد امتيه لا يقبل
عند ابي حنيفة رحمه الله وان لم تكن الدعوى شرط فيه لانه انما يشترط لما انه يتضمن تحريم الفرج
فشابه الطلاق والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرنا فصار كالشهادة
على عتق احد العبدين هذا كلامه ولا يخفى ان ابا حنيفة رحمه الله انما يجوز وطي الامتين فيما اذا
قال احداكما حرة لا فيما اذا اعتق احدهما معينا ثم نسي وكذا قوله ولان اليمين تنبع بالموت الخ
يدل على ان وضع المسئلة فيما شهدا انه قال احد كما حر فوز بالتامل قوله والشهادة على عتق الامة
وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاجماع لانهما تضمنت تحريم الفرج حق الله تعالى والدعوى
ليس بشرط في حقوق الله تعالى واعترض بالامة التي هي اخت المولى من الرضاع حيث تقبل الشهادة
على عتقها مع جحودها وليس فيه تحريم الفرج واجيب عنه بانه فيه اثبات معنى الزنا لان
فعل المولى قبل العتق لا يوجبه وبعده يوجبه وبضعها مملوك للمولى وان كان هو ممنوعا
عن وطئها بالمحرمية الابدية انه تزوجها وان بدل بضعها يكون له فيزول ذلك الملك باعتاقها تها
واعترض ايضا بان تحريم الفرج ان كان حق الله تعالى فلا يخفى ان القوة الحكمية التي وضع
الاعتاق لاثباتها حق العبد لانه يصير مالكا به نفسه واكسابه وكل ذلك حقه فيجب ان يكون
فيه حقان حق الله تعالى وحق العبد وما اجتمع فيه حقان فالدعوى فيه شرط كالقصاص وحد
القذف وجوابه انه لما اجتمع فيه حقان لم يشترط فيه الدعوى سعيا في اثبات التحريم الذي يحتاط فيه بحيث السعي
في اثباته بما امكن فاما القصاص وحد القذف فمبناهما على الدرء فشرطنا فيهما الدعوى درءا لهما
بالقدر الممكن قوله والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده ما ذكرنا ولقائل ان يقول الطلاق
المبهم ايضا غير نازل في المحل عند ابي حنيفة رضي الله عنه على ما صرح به في الكافي في كتاب الطلاق
فاذا كان غير نازل عنده لزم ان لا يثبت التحريم قبل البيان في الطلاق ايضا فلا يفرق
طلاق احد المنكوحتين وعتق احد الامتين الا في حصول البيان بوطئ احد المنكوحتين وعدمه

بوطئ احد الامتين ولا فرق فى عدم حصول المعينة قبل البيان بل الحرمة فيهما اغا ثبت بالبيان
غيران وطئ احديهما فى الطلاق بيان دون العتاق فيجب ان لا يفترق فى قبول الشهادة على طلاق
احديهما واعتاق احديهما اذ لا تاثير للشهادة فى ثبوت الحرمة لانها بالبيان تثبت فى الطلاق
والعتاق المبهمين وقد افترقا حيث تقبل الشهادة على طلاق احديهما ولا تقبل على اعتاق احديهما **قوله**
والخصم فى الوصية انما هو الموصى لان وجوب تنفيذ الوصية حقه ونفعه يعود اليه وانكاره مردود لانه سفه
كذا فى الكافى **وفيه نظر** اما اولا فلا نسلم انه سفه كيف والترك للورثة افضل من الوصية حتى لا ينفذ الوصية
من الصبى لما فيه من ترك الافضل واما ثانيا فلان الشهادة على عتق عبد معين مع جحوده غير مقبول عند
ابى حنيفة رحمه الله مع انكاره ايضا سفه لان العتق نفع محض فى حقه فيجب ان لا يعتبر انكاره ثم
ايضا بل اولى لان نفع العبد فى عتقه اقوى من نفع الموصى فى نفس الوصية واما ثالثا فلانه لو جعل
الخصم اى المدعى لعتق احد العبدين هو الموصى اذا شهدا اعتق احدهما فى مرض موته والوارث
او الوصى بعد موته كان الشاهدين يشهدان على الموصى والوارث او الوصى فيلزم ان يكون الشخص
الواحد مدعيا ومدعى عليه ومطالبا او مطالبا وانه باطل واما رابعا فلان الموصى او خلفه لو جعل خصما فى
اثبات عتق احد عبديه لزم ان يجعل مقرا بعتق احدهما فيجب ان يثبت ذلك بدون الشهادة ويلغو الشهادة
لانها حجة على المنكر دون المقر **وجوابه** ان الوصية لكون الحاجة اليها امس مما يثبت انتهاؤها بعد الموت
حتى يعتبر المعدوم فيه كالموجود ويجعل التسمية فى غير المثلات التى يغلب فيها معنى المبادلة
اقرارا فيها على ما يجئ ان شاء الله تعالى فكذلك جعلنا الموصى ههنا هو الخصم فى اثباتها وجعل
انكاره لكونه سفها كانه لم ينكر سعيا لاثبات الوصية بقدر الامكان وبهذا يخرج الجواب عن الاول
والثانى واما عن الثالث والرابع فلان الوصية تبرع يتضرر به مضرة فمن حيث انه متبرع يجعل مدعيا
ومن حيث انه ضرر يجعل مدعا عليه فهو منزل منزلة الشخصين مبالغة فى اثبات الوصية بحسب
الامكان **باب الحلف بالعتق قوله** عتق فان قيل ينبغى ان لا يعتق لانه ما اضاف العتق الى الملك
ولا الى سببه كما اذا قال لعبد الغير ان دخلت الدار فانت حر فاشتراه ثم دخل الدار لا يعتق لعدم
الاضافة الى الملك او الى سببه **قوله** ان لم يوجد الملك صريحا ههنا فقد وجد دلالة لان المملوك لا يكون
بدون الملك فصار كانه قال ان ملكت مملوكا فهو حر وقت دخول الدار بخلاف تلك المسئلة لانه لم
يوجد الاضافة الى الملك لا صريحا ولا دلالة كذا فى الشرح **فان قلت** لو كان التقدير ههنا ان ملكت
مملوكا فهو حر وقت دخول الدار لزم ان لا يعتق ما كان فى ملكه يوم حلف فبقى على ملكه حتى دخل
اذ لا يصدق فى ان ملكت مملوكا فهو حر وقت دخول الدار ما كان مملوكا له وقت الحلف وان بقى
فى ملكه الى وقت الدخول فالاوضح ان يقال ان الكلام فى معنى من كان مملوكا لى يوم اذ
دخلت الدار فهو حر فكان تعليقا للحرية على الملك لكن لا مطلقا بل مقيدا بوقت دخول الدار

واما

واما الشارح فانا جعل الكلام فى قوة قولنا ان ملكت مملوكا فهو حر بالنسبة الى المشترى بعد الحلف
خاصة وانما تعرض لتقديره بالنسبة الى المشترى فحسب لان المقصود انما هو دخال المشترى اولا فى
تناوله للمملوك فى الحال اما التقدير الذى يعم المشترى والمملوك وقت الحلف فما ذكرنا من قولنا من
كان مملوكا لى يوم اذ دخلت الدار فهو حر **قوله** ثم جاء بعد غد ولفظ بعد بالرفع دون النصب هكذا وجدته مقيدا
بخط شيخى رحمه الله لما ان بعد معرب وانما هو فى مواضع على الظرفية فلما كان فى موضع الفاعل ههنا
ارتفع كذا فى الشرح **وفيه نظر** لان كلمة بعد اذا ذكر ما اضيف اليه لتكون منصوبا او مجرورا
بمن على ما عرف فى كتب النحو فلا يجوز ارتفاعه بالفاعلية **قوله** او سوف فى الحاشية سوف
ههنا اسم فيكون قلت نعم سوف اسم حيث اريد به لفظه ولكنه اسم منقول واعراب الاسم وبناؤه
يكون على اعتبار المنقول عنه فيجب ههنا بناؤه سوف على الفتح لانه كان مبنيا عليه فى المنقول عنه
ولا يجوز تنوينه كما فى الحاشية محل تامل **قوله** ولهما الخ وقد يقال فى تقديره وجه المسئلة ان
هذا الايجاب من حيث انه مضاف الى ما بعد الموت وصية وايجاب الوصية وان كان متكلما فى
حقيقة فهو حكم المتكلم بعد الموت حتى يستحق فى الوصية لاولاد فلان من يولد له بعد الوصية
وبالنظر الى الحقيقة ولو تر كان فى ملكه يوم التزجيح مدبرا ومن حيث انه كالمتكلم به يوم الموت
يعتق من ملكه بعد الوصية ويبقى فى ملكه الى يوم الموت كانه بعد ما مات قال كل مملوك املكه
فهو حر وقد انزل حيا فى تنفيذ الوصية لمساس الحاجة الى تنفيذها فيمكن اعتباره قابلا وقد يقال
هذا الايجاب من حيث انه اعتاق لا يصح الا فى الملك او مضاف اليه لا يدخل فيه الا المملوك
فيه فى الحال ومن حيث انه ايصاء وايجاب الوصية معتبر بعد الموت يدخل فيه من كان مملوكا له
حينئذ وان لم يكن مملوكا له وقت الوصية وهذا اوفق بلفظ الكتاب فان قيل قد قال محمد رحمه الله
اذا قال كل مملوك املكه غدا فهو حر ولا نية له اعتق ما اجتمع فى ملكه غدا ممن هو فى ملكه فى الحال
الغد ومن يملكه غدا فقد تناول قوله املكه هذا الحال والاستقبال وليس فيه ايصاء تخلف
من ايجاب عتق ووصية قلنا قد جعل محمد رحمه الله قوله املكه غدا عبارة عما يجتمع فى ملكه
فى الغد فقال انا لا اجمع بين الحال والاستقبال لكن اعين ما يجتمع فى ملكه فى الغد فقال انا
لا اجمع بين الحال والاستقبال لكن اعين ما يجتمع فى ملكه فى الغد لاضافة الملك
الى ذلك الوقت وفى الاجتماع فى ذلك الوقت لا يتفاوت من ان املك قبله وفى ذلك الوقت
فكان هذا عملا بعموم المجاز لا جمعا بين الحقيقة والمجاز كذا فى الشرح **قوله** وكذا استعمل لذلك اى للحال
على ما هو بل الوقت الحالى من غير قرينة وهذا اخالف رواية النحو وهى انه مشترك بين الحال والاستقبال
وقد ذكرنا فى الطلاق كذا فى الشرح **قلت** بل هذا يوافق اصح رواية النحو انه للحال وقد ذكرنا فى
الطلاق **قوله** بيعه منفردا **قلت** اى لجواز بيعه منفردا الان فيه غرار الاحتمال ان يكون انتفاخا **باب
العتق على جعل قوله** لانه معاوضة المال بهذا لا يكاد يستقيم على قول ابى حنيفة رحمه الله وابى يوسف

فانهما جعلا هذه المعاوضة معاوضة مال بمال حتى قالا فيما اذا اعتق عبده على خدمة سنة فمات المولى او العبد قبل
ان يخدم شيئا عليه قيمة نفسه لا خدمة سنة وعلله بانه معاوضة مال بمال لان العبد مال في حق المولى وكذا المنافع
بايراد العقد عليها فصار كما لو اشترى باه بامة فهلكت قبل القبض او استحقت فان البايع يرجع عليه بقيمة ابيه لا بقيمة الامة و
سيأتيك في الكافي انشاء الله تعالى وجوابه ان هذه معاوضة مال بمال في حق المولى دون العبد والتقريب
بعد ذلك ظاهر ثم المؤثر عتقه لمجرد القبول هو كونه معاوضة لا كونه معاوضة مال لغيره ففي البيع
يثبت بمجرد القبول مع انه معاوضة مال بمال وكانه تعرض كذلك لاثبات الحكم بالطريق الاولى اذ
لو كانت معاوضة مال بمال العتق بالقبول وليس فيه معنى التعليق فاذا كانت معاوضة مال بغيره
وفيه معنى التعليق بالقبول اولى قوله اذ العبد لا يملك نفسه فان قلت عدم ثبوت الملك للعبد
لا يصلح دليلا على كونه معاوضة مال بغير مال لان الملك قد لا يثبت في معاوضة المال بالمال ايضا
الا يرى ان من اشترى عبدا اقر بحريته او باعتاق بايعه لا يثبت الملك له في رقبته وانه معاوضة المال
بالمال اجيب باشراء عبد اقر بحريته ان كان معاوضة مال بمال في حق البايع فهو في حق المشتري ليس
بمعاوضة بل هو فداء في حقه كان نظرا لاعتاق على مال في حق العبد على ان العبد يدخل في ملك المشتري
الذي اقر باعتاق بايعه ثم يعتق عليه حتى يكون الولاء له لا للبايع كذا رايت في بعض المواضع ولكن
في كشف البزدوي نقلا عن المبسوط ان الولاء لا يثبت لاحد ان كان في زعمه انه حر الاصل وان كان
يزعم انه حر باعتاق والولاء موقوف لان كل احد ينفيه عن نفسه فالبايع يقول ما اعتقه بل عتق
باقرار المشتري فله ولاءه والمشتري يقول بل اعتقه البايع فالولاء له فيتوقف الى ان يرجع احدهما
الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له فان الولاء لا يحتمل النقض بعد ثبوته لا يبطل بالتكذيب ايضا ولكن
يبقى موقوفا فاذا صدق ثبت منه قوله بخلاف بدل الكتابة لانه ثبت مع المنافي وهو قيام الرق اذ
لو لم لا يستوجب على عبده دينا فيكون ضروريا وقد تحققت الضرورة في حق المكاتب ليحصل له العتق
فلا يظهر في حق الكفيل وفيه نظر اذ الرق كما ينافي ثبوت الدين للمولى على العبد ينافي ثبوته على المولى ايضا
واذا ثبت للمكاتب دين على مولاه ولم يكن ذلك من جنس بدل الكتابة فكفل به رجل صح فيجب ان يصح
الكفالة بدين للمولى على العبد ايضا قوله ولو علق عتقه باداء المال صح لان الاعتاق من قبيل الاسقاط
فيصح تعليقه بالشرط فان قلت لو كان الاعتاق من الاسقاطات يصح اشتراط بدل العتق على الاجنبي اذ اشتراط
البدل على الاجنبي في الاسقاطات جائز اجيب بان في الاعتاق معنى الاثبات لما انه اثبات القوة في
العبد بها يصير اهلا للولايات ونحوها ومعنى الاسقاط وهو ازالة الملك لا الى احد فمن حيث انه اثبات
لزم ان لا يلزم المال على الاجنبي بالاشتراط ومن حيث انه اسقاط وجب ان يلزمه فلا يلزم بالشك اذا
الاصل في الذمة البراءة اما التعليق فقد صححناه باعتبار المعنى الاسقاط نصحيحا للتصرف بقدر الامكان
ولا يمكن التصحيح فيما اذا شرط البدل على الاجنبي لمعارضة اصل اخر وهو براءة الذمة قوله ومراده التجارة
دون التكدي يشكل بانه لو كان المراد التجارة وجب ان يقتصر على المجلس فيما اذا قال ان اديت الى الفا تحرر لظهور

ان التجارة ربما لا يتمكن منها العبد في المجلس بل هو الظاهر وسيأتي انه يقتصر عليه في ظاهر الرواية
قوله وجعلناه معاوضة في الانتهاء عند الاداء قلت هذا تصريح بانه انما يعتبر معاوضة عند الاداء
واما قبله فتعليق محض وانه يشكل بما اذا قال اذا اديت الي الفا فانت حر فباعه ثم اشتراه او رد بعيب
او خيار رؤية او شرط ثم ادى بالف لا يجبر على القبول لان الجبر على القبول قضية الكتابة لا قضية
التعليق والكتابة تبطل بالبيع فان المكاتب اذا بيع برضاه يطلب الكتابة في منع الجبر لانه
قضيتهما ولو قبل عتق لبقاء التعليق اذ البيع لا يبطله كذا في الكافي فلو كان اعتبار كونه معاوضة عند
الاداء لا قبله وجب ان يبطل معنى المعاوضة بالبيع قبل الاداء لانها لم يتحقق بعد بطلان الشيء يستدعي
وجوده والله اعلم قوله قالوا لا يعتق في مسئلة الكتاب وهي قول المولى لعبده انت حر بعد موتي
على الف وان قبل بعد الموت لم يعتقه الوارث او الوصي او القاضي كذا ذكر الامام التمرتاشي قوله
وهذا الصحيح اشارة الى قولهم لا يعتق ما لم يعتقه الوارث لما ذكر في الكتاب وهو ان الميت ليس باهل للاعتاق
في ذلك الوقت فان قلت اهلية المعلق ليس بشرط حال وجود الشرط لما ان اعتبار الاهلية انما كان
وقت التعليق لا وقت وجود الشرط انما يعتبر اهلية المحل لا اهلية المعلق الا يرى انه لو علق طلاق امرأته
او اعتاق عبده بدخول الدار ثم حين وجد الشرط وهو مجنون يقع الطلاق والعتاق وكذلك
يثبت العتق في مسئلة معلى حالي لمجرد الموت من غير وقف على اعتاق الوارث فعلم ان الاهلية ليس بشرط
وقت وجود الشرط قلت الفرق بين مسئلتنا هذه وتلك المسائل بوجهين ان اختلاف الاهلية في تلك
المسائل في حق المعلق لا غير وفي مسئلتنا الاختلاف في موضعه حق المعلق وفي حق المحل وهو العبد
لانه صار للوارث فلم يكن تنفيذ ما علقه الميت من الاعتاق في ملك الغير اما في مسئلة المجنون فان
ملك المعلق لم يتغير فبقي اعني صفة المعلق في وقت التعليق لان ذلك في وقت تصرفه وصفة المحل
يعتبر وقت وجود الشرط وذلك وقت اتصال الحكم فلما لم يتغير الملك فيه وقت الشرط وقع الطلاق واما
في مسئلة فلما لم يتعلق عتقه بشيء اخر بعد الموت كان تصرف الميت بالاعتاق نافذا في ثلثه بغير توقف
اذا لم يكن له مال غيره وسعى له في الثلثين واما في مسئلتنا فعلق عتقه بقبوله بعد موته فقبل ان يقبله
دخل في ملك الغير فكذلك لم يصح عتقه من غير اعتاق ذلك الغير والثاني وهو ما ذكره الامام قاضي
خان والتمرتاشي وغيرهما ان التعليق بدون اعتاق الوارث لان يعتق تأخر عن الموت الى ان يقبل والعتق
متى تأخر عنه لا يثبت الا باثبات واحد من هؤلاء من الوارث او القاضي والوصي لانه صار بمنزلة
الوصية بالاعتاق وذلك لانه لما كان لا يعتق الا بالقبول لم يكن العتق معلقا بمطلق الموت
وفي مثله لا يعتق الا بالاعتاق واحد من هؤلاء كما لو قال انت حر بعد موتي بشهر بخلاف المدبر لان عتقه
تعلق بنفس الموت فلا يشترط اعتاق احد هؤلاء كذا في الشرح قلت اما الفرق الاول فبناء على ان
العبد قبل القبول يدخل في ملك الوارث فلا يعتق الا باعتاقه ولكن لقائل ان يقول يجب ان لا يدخل
العبد في ملكه قبل القبول بل يبقى في حكم ملك الميت حتى يقبل ليعتق بمجرد القبول وذلك ان العبد

في هذه الصورة ان لم يعتق بمجرد موت مولاه فقد ثبت له حق العتق بالقبول وتعلق الحق
يمنع ثبوت ملك الوارث كالمال بالمال الذي اوصى به فانه لما تعلق به حق الموصى بان يقبل فيثبت له
الملك لا يدخل في ملك الوارث بل يبقى في حكم ملك الميت حتى يقبله الموصى له فيملكه او يرده فيملكه الوارث
وبالجملة ان توقف العتق على القبول في مسئلتنا لا يوجب ان يدخل بمجرد الموت في ملك الوارث
فان الموصى به من المال لا يدخل في ملك الموصى له قبل قبوله بعد الموت مع انه لا يدخل في ملك الوارث
حتى لا يحتاج الى تمليك الوارث فكذا ههنا ايضا لو كان التوقف على اعتاق الوارث باعتبار ان
العبد بعد موت السيد يدخل في ملكه لكان الاعتاق من قبل الوارث ولكان الولاء له واما الفرق في
الثاني اصله الحاق مسئلتنا بما اذا قال له انت حر بعد موتي بشهر ولكن لقائل ان يقول ان للعبد حق
القبول في كل وقت ومثله يمنع ثبوت الملك كما في الوصية فان الموصى به لا يدخل في ملك الوارث
قبل قبول الموصى له وان كان المعتبر فيها هو القبول او الرد بعد الموت ولا ذلك الا لثبوت حق القبول
في كل زمان واما فيما اذا قال انت حر بعد موتي بشهر فانه لما اخر العتق الى مضي شهر فقد قطع حقه
قبل مضي الشهر فلم يتعلق حقه قبله والمانع عن ثبوت ملك الوارث انما هو تعلق حق الغير ولم
يثبت حقه قبل شهر فلم يوجد المانع فيجب ان يدخل في ملك الوارث وما دخل في ملكه وجب ان لا يعتق
الا باعتاقه وجعل قول المولى كالوصية بالاعتاق كانه قال اوصيت باعتاق هذا العبد بشهر
فالاولى ان يقال اهلية المعلق وان كان معتبرا وقت التعليق فهذا ليس بتعليق بل هو اعتاق على
معاوضة وقول المولى انت حر بعد موتي بالف درهم احد شطري المعاوضة وهو الايجاب
وفي المعاوضة يجب ان يبقى اهلية الموجب الى حين القبول حتى لو قال بعت منك هذا العبد بكذا
ثم لم يقبل المشتري لم ينعقد البيع وههنا لما مات المولى قبل الايجاب لم يبق اهلا للاعتاق فيبطل
الايجاب فلا يترتب عليه القبول وجب بعد جعله معاوضة اعتبر وصية كانه اوصى الى الوارث
ان يعتقه بعد موته بالف درهم وهذا اوفق بتعليل الكتاب فانه بناه على عدم بقاء اهلية
الميت فقط لا على دخول العبد في ملك الوارث كما بناه الشيخ رحمه الله فعلم ان ذلك مبني على اشتراط
بقاء اهلية الموجب في المعاوضة الى وقت القبول فلا ينتقض بعدم اشتراط الاهلية في التعليقات
وقت وجود الشرط اذ الكلام في المعاوضة دون التعليق قوله وقال محمد رحمه الله قيمة خدمته
اربع سنين لانه معاوضة المال بما ليس بمال في حقه اذ لا يملك نفقة قصدا كما لو تزوج امراة
على عبد ولم يسلم العبد اليها حتى استحق فانها ترجع عليه بقيمة العبد لا بقيمة البضع اي بمهر المثل
ولهما انه معاوضة مال بمال لان العبد مال في حق المولى وكذا المنافع ما يراد العقد عليها فصار
كما لو اشترى اباه بامة فهلكت قبل القبض او استحقت فان البائع يرجع عليه بقيمة ابيه لا بقيمة
الامة وكما لو باع الامة بسكنى دار فقبض العبد ومات عنده ثم انهدم الدار او استحقت فانه يرجع
بقيمة العبد كذا في الكافي وفيه نظر لانه لو كان معاوضة مال بمال لزم ان لا يثبت الحيوان في الذمة اذا اعتق على

حمار او فرس لان الحيوان لا يثبت في الذمة الا في معاوضة مال بما ليس بمال كما في النكاح والطلاق
والصلح عن دم العمد قوله قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فان قلت وجب ان لا يعتق الامة
قبل القبض اذ البيع فاسد لانه بيع بما يخصها من الالف لو قسم عليها وعلى منافع بضعها وبانه
ادخل النكاح في البيع وادخل الصفقة في الصفقة مفسد للبيع والبيع الفاسد لا يفيد الملك بدون
القبض الا يرى انه لو قال اعتقها عني كان العتق عن المامور لانه اشتراه والهبة لا تفيد الملك
بدون القبض وايضا اذا كان البيع فاسدا كما ذكرنا لزم ان يجب قيمة البيع كاملة والقول بما
يخصه من الثمن يوجب البيع الصحيح كما اذا جمع بين عبده ومدبره فجوابه ان الامة يشفع هذا الاعتاق
فيصير قابضة لنفسها ادنى قبض وادنى القبض يكفي في البيع الفاسد دون الهبة
كالقبض مع الشيوع او نقول ان منافع البضع منفردة عند ابراد العقد عليها وقران ما هو متقوم
في نفسه غير مفسد للغير وان كان يجب للبيع ما يخصه من الثمن كالجمع بين عبده ومدبره في البيع ولم
يفسد بشرط النكاح ايضا لانه مندرج في الاعتاق فاخذ حكم الاعتاق فلم يبطل بالشرط الفاسد
كذا في الشرح وفيه نظر اما اولا فلان مالية الامة يتلف على ملك المولى بالاعتاق المعلق غير مقبوض
للاسر ولا للامة ولا هو محتمل له وهي ان كانت يشفع بالاعتاق فلا يمكن جعلها قابضة لماليته
نفسها لانها تلف والتلف لا يحتمل القبض واما ثانيا فلان منافع البضع ان كانت تتقوم عند ورود
عقد النكاح عليها فلا يخفى انها لا تدخل في عقد النكاح البيع دخول المدبر فيه كيف وانها غير متقوم با
النظر الى عقد البيع فاذا لم يدخل في البيع كان بيعا بالحصة ابتداء وهو باطل فقوله وقران
ما هو متقوم في نفسه غير مفسد للبيع مسلم ولكن فيما اذا دخل المتقوم المقرون به في البيع اما اذا لم
يدخل فينبغي ان يبطل اذ الفساد في صورة غير المتقوم انما هو باعتبار انه بيع بالحصة ابتداء فانكر ط
قبول العقد في غير المبيع وكل ذلك موجود في قران ما هو متقوم في نفسه اذا لم يتناوله العقد
ومنافع البضع لا يدخل في عقد البيع اذ تقومه لا يظهر الا في عقد النكاح اما بالنسبة الى عقد
البيع فهو غير متقوم وكان هذا في الحقيقة قران ما هو غير متقوم فلا يكون بين عبد ومدبر وعبده
وعبد غيره واما ثالثا فلان البيع المندرج في الاعتاق اذا لم يفسد بالشرط الفاسد لجعله الثمن
تبعا للاعتاق الذي لا يفسد به وجب ان لا يفسد ايضا فيما اذا قال اعتق عني بالف درهم وبطل
من خمر وهو الا ان يقال انما لا يعتبر من شرائط البيع اذا ثبت مقتضى الاعتاق ما يحتمل السقوط
بحال السقوط لا بحال فيعتبر وفي قوله اعتق عبدك عني بالف درهم وبطل من خمر جعل الثمن ما هو غير متقوم
فلا يصح البيع اما كون الثمن مالا معلوما فلابد اذ سقط فيما لا يحتاج فيه الى التسليم والتسليم ممن غصب
عبدا فاستهلكه ثم اشترى المغصوب منه شيئا بقيمة المغصوب يجوز وان كانت القيمة مجهولة وكذا الشرط
الذي لا يقتضيه العقد ربما يعفى في البيع كالمبيع الى اجل والبيع بشرط الخيار باب التدبير
قوله ولا خراجه عن الرق لا الى الحرية قلت اذا ضمن المولى غاصب المدبر بعد ما ابق منه يخرج

المدبر عن ملك المالك ولا يدخل في ملك الغاصب نقل عليه البزدوي فقد جعل اخذ الضمان من غاصبه
اخراجاله عن ملكه لا الى الحرية فلا يصح الحصر المذكور الا ان يراد به الانفاق عن الملك قصدا والملازم
عند تضمين غاصبه لخروج عن ملكه ضمنا لا لاجل الضمان لا قصدا اذ الضمان طرف الغاصب
وانه يستدعي الفوات ولا فوات الا بخروجه عن ملك المالك او يحمل الحصر المذكور على قول
من جعل ضمان المدبر بمقابلة اليد دون الرقبة فان المدبر على هذا الطريق لا يخرج عن ملكه
قوله ولنا قوله عم المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث رواه
جابر رضي الله عنه قلت روى عن جابر رضي الله عنه ان رجلا من الانصار دبر مملوكا ولم يكن
له مال غيره فبلغ النبي ذلك فقال من يشتريه مني فاشترى نعيم ابن النحام بثمان مائة درهم
فى ابهار رسول الله صلى الله عليه وسلم فدفعها اليه ثم قال ابدا بنفسك فتصدق عليها فان
فضل شيء هكذا او هكذا يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك قوله بان هذه حكاية فعل
ولا عموم له ويحتمل انه كان مدبرا مقيدا ويحتمل انه باع اي اجره والاجارة تسمى بيعا بلغة
اهل المدينة او كان البيع او كان البيع في السعي كان بيع الحر جائز كما روى انه عم باع رجلا
يقال رق في دينه ثم نسخ ذلك الحكم وما رويناه محكم لا يمكنه ان نحمله على محمل سوى ما قلنا كذا في
الكافي وفيه نظر للقطع بان قوله عليه السلام المدبر لا يباع الى اخره ولا يحتمل ان يكون المراد به انه
لا يباع بعد الموت بل هو الظاهر بدليل قوله وهو حر من الثلث لظهور انه انما يكون حرا
بعد موته فلا يكون محكما فيما هو المقصود ويجوز ان يحمل على انه لا يباع لا يوهب ولا يورث
بعد موت المولى توفيقا بين النقول والعقل وما روى انه اشتراه نعيم ابن النحام بثمان مائة درهم
ينافي ان يكون ذلك اجارة لان اجر العبد الواحد لا يبلغ هذا المبلغ في العادة وما قيل انه يحتمل
انه كان في وقت كان بيع الحر جائزا في ذلك الوقت فيه نظر لان بيع الحر انما يكون جائزا لحاجة نفسه
لا لحاجة غيره كما روى انه باع سرق في دينه وذلك لان بيعه ليس باولى من بيع الغير وههنا باع المدبر
لحاجة مولاه فلانه لم يكن بيعه ممتنعا لجهة التدبير ثم ذكر في المحيط انه لا يجوز بيع الحر الا انه يجوز عند اداء
مال وجب في ذمته او هو مضطر وقع في مهلكة الا يرى بقاء حيوته الا ان يبيع نفسه او في مخمصة فحل له الجيفة
فيبيع نفسه اولى من الجيفة لان الناس كانوا يبيعون انفسهم في زمان يوسف صلواته وسلامه عليه وهم
مضطرون لا جل في الذخيرة وان الحر او المعتق عما وجب في ذمتهما وهما لا يقدران على اداء ما في ذمتهما او هما
في شدة او مخمصة او ضرب او حبس فيجوز لهما ان يبيعا انفسهما كي يخرجان عن المهلكة والشدة والضرب
والحبس الى هنا كلامه فبيع الحر لشدة الحاجة جائز في هذا الزمان ايضا وبيعه بلا حاجة ماسة لم يكن
مشروعا قط فلا معنى للنسخ ثم قد يستدل على عدم جواز بيع المدبر بما روى انه خوصم الى عثمان رضي
الله عنه في اولاد مدبره فقضى بان ما ولدته قبل التدبير عبد وما ولدته بعد التدبير فهو مثلها لا يباع
ولا ينكر عليه احد من الصحابة فحل محل الاجماع قوله ولانه سبب الحرية لان الحرية تثبت

بعد

بعد الموت ولا سبب غيره فكان هو السبب وذلك ان الحرية حادثة بعد الموت ولا بد للحادث من سبب
يحال عليه ولا شيء ههنا يصلح سببا له سوى التدبير فتعين سببا له ثم جعله سببا في الحال اولى من جعله
سببا بعد وجود الشرط وهو الموت لوجوده في الحال وعدمه بعد الموت ولا يقال لو انه موجود
حكما حينئذ لان الشيء انما يعتبر موجودا حكما ان امكن وجوده وتحققه ولا امكان لوجوده منه
بعد موته لاستحالة وجود الفعل من الميت ولا يمكن تقديره حيا بعد الموت لان هذا الحكم لا يثبت
الا اذا حكم الشرع بموته ومتى حكم الشرع بموته يستحيل ان يحكم بحيوته لافضائه الى التناقض كذا
في الكافي وبهذا امتاز هذا التعليق عن ساير التعليقات لامكان ان يعرض السبب فيها موجودا
عند وجود الشرط ولكن لقائل ان يقول تقديره حيا بالضرورة تصحيح التصرف لا يظهر فيما وراءه فلا
يناقض ذلك الحكم بموته فيما وراءه الا يرى الى ما ذكر الشيخ في كتاب الشفعة من قوله من ابتاع
دارا شراء فاسدا فلا شفعة فيها فان سقط حق البائع في الفسخ بان باع المشتري من احد وجب
الشفعة وللشفيع ان ياخذ بالبيع الثاني بالثمن المذكور او ينقض البيع الثاني وياخذه بالبيع الاول بقيمته
فان قيل اذا انتقض البيع الثاني لم لا يعود حق البائع في الاسترداد ابتداء لاثبات الشفعة للشفيع قلنا
انتقاض البيع الثاني في صحة حق الشفيع مقتضى التمليك بالشفعة فلا يجوز ان يكون مبطلا
حق الشفيع لئلا يعود على موضعه بالنقض هذا كلامه فقد حكم ههنا بنقض البيع الثاني مع ان
ان ثبوت حق الشفعة مبني على تحققه فانه لو لم يكن البيع الثاني لم يثبت له حق الشفعة الا ان النقض
لما كان مقتضى التمليك في حق بطلان حق الشفعة فكذا ههنا جاز ان يعد المولى حيا بعد الكلام
موجودا بعد الموت ولا يظهر حيوته هذه في منع ترد الخراء كما في مسئلة الشفعة يعتبر البيع الثاني
منتقضا في حق التمليك بالقيمة مع كونه باقيا في حق استحقاق الشفعة قوله ولانه بعد الموت حال
بطلان اهلية المتصرف ولا يلزم اذا جن بعد التعليق بدخول الدار ووجد الدخول فانه يعتق العبد
وان لم يكن هو اهلا لان الجنون لا ينافي اهلية العتق من كل وجه ولهذا يعتق على قريبه بالارث
كذا في الكافي وفيه نظر لان عتق القريب وجب صلة كالنفقة فيدل عتق القريب على ان المجنون من اهل
الصلات لا على انه من اهل الاعتاق قوله لان المانع من السببية قائم قبل الشرط قال الشارح رحمه
الله ولان المعلق به ههنا وهو الموت قاصر في معنى الشرط لان الشرط ما هو معدوم على خطر الوجود
والموت كائن لا محالة فلا يكون التعليق به مثل التعليق بساير الشروط فلا يمنعه عن السببية في الحال فان
قلت يشكل بهذا اما اذا قال انت طالق اذا جاء غد وليس بسبب في الحال مع ان مجيء الغد كائن
لا محالة كالموت قلنا لا نسلم انه كائن لا محالة بل من الجائز ان تقوم الساعة قبل مجيء الغد ولا
يجوز ان تقوم الساعة قبل موت المولى ثم لقط قلت يشكل بهذا على فصل الاقرار فانه لو قال
اشهدوا ان لفلان على الف درهم ان مت فهو عليه عاش او مات وكذا لو قال له على الف درهم اذا
جاء راس الشهر واذا افطر الناس صح لجملة الاقرار في الفصلين ثم جعل التعليق بمجيء راس الشهر

كالتعليق بالموت ولم يجعل سببية لهو لا مخاطرة ولو كان ذكر الشارح هنا من ان التعليق بمجيء الغد تعليق
بما هو ليس بكائن لا محالة يوجب ان لا يصح الاقرار المعلق به لانه لا يحتمل التعليق بالشرط كما لا يصح تعليق
بسائر الشروط وايضا لو قال ان مت الى مائة سنة فانه يعتبر تعليقا بما هو كائن لا محالة اعتبارا
للغالب كالمتيقن حتى يكون في هذه الصورة مدبرا مطلقا لان مجيء الغد ليس بادنى حالا من
الموت الى مائة سنة في القطعية باعتبار الغالب اللهم الا ان يمنع المسئلة فقد ذكر في فتاوى قاضي
خان رجل قال لعبده ان مت الى مائتي سنة فانت حر قال ابو يوسف رحمه الله هو مدبر ومقيد
وقال حسن ابن زياد هو مدبر مطلق لان على قول الصحابة رضي الله عنهم اذا ذكر وقتا طويلا يعيش
الى تلك المدة او لا يعيش يعتبر الوقت ولا يكون ذكر هذا الوقت بمنزلة التابيد وعلى قول الحسن رضي
الله عنه اذا ذكر وقتا لا يعيش اليه يكون ذكر الوقت كالتابيد والعمر اصلهما اذا تزوج الى وقت
يكون متعة عندنا طال الوقت او قصر وعلى قول الحسن اذا ذكر وقتا لا يعيش الى اليه لا يكون متعة
ثم قال الشارح او نقول ان الكلام في الاعم والاغلب فان الاعم في سائر التعليقات ان لا يكون كائنا
لا محالة لتحقق معنى الشرطية فلا يرد الافراد مثل الغد علينا نقضا هذا كلامه ولقائل ان يقول الاغلب
في سائر التعليقات ان لا يكون الشرطية كائنا لا محالة فلا يرد الافراد مثل التعليق بالموت والتعليق بالغد
نقضا ثم قال او نخص التعليق بالموت في كونه سببا بالحديث الذي ذكرنا او نقول وهو الاصح فالجواب ان
ان التعليق بمجيء الغد ليس بسبب في الحال بخلاف التدبير الى هذا اشار في المبسوط هذا كلامه قلت
التعليق في مجيء الغد انما ورد نقضا على التعليل الذي ذكره وهو ان الموت في حرف معنى الشرط لان الشرط
ما هو معدوم على خطر الوجود والموت كائن لا محالة فلا يمنعه عن السببية وما ذكر من وجود معنى
الخلافة في التدبير دون التعليق بالغد لا يصلح مصححا للتعليق المذكور ودفعا للنقض الوارد عليه
فان كان يصلح فرقا بين التعليق بالغد والتدبير فليتامل قوله ولانه وصية حتى لو قتل المدبر مولاه
يسعى في جميع قيمته وان كان يخرج من الثلث اذ لا وصية للقاتل ولا يمكن رد العتق لانه لازم فوجب
بايجاب السعاية عليه في جميع القيمة وبهذا يسقط ما ذكر الشارح من الشبهة على قوله ولانه وصية
حيث قال لو كان وصية لكان ينبغي ان يبطل التدبير اذا قتل المدبر سيده لان الوصية لا تجوز للقاتل
سواء كان الجرح قبل الوصية او بعدها ولا يبطل التدبير بالقتل ذكره في وصايا الاسرار هذا كلامه
وذلك ان هذه الوصية ان كانت لا تبطل بالقتل صورة فهي تبطل به معنى حيث تجب عليه السعاية
في جميع قيمته واجاب الشارح عن هذه الشبهة بان التدبير وان كان وصية فهو تعلق العتق ايضا
بالموت والموت يتحقق بالقتل في وجود الشرط لا يتفاوت بين ان يكون الشرط حراما او مباحا فالقتل
بغير حق يجوز ان يكون شرط عتق وكذا سائر المعاصي لما بطلان الوصية بالقتل فهو في الوصية المحضة لان
يكون الموت شرط شيء اخر سوى الوصية الى هذا اشار في الاسرار هذا كلامه وانه يشير الى ان الوصية الحاصلة
بالتدبير لا تبطل بالقتل وليس كذلك بل الوصية تبطل غاية الامر انه لا يمكن رد العتق بعد تحققه صورة فيؤدي

معنى

معنى بايجاب السعاية في كل القيمة قوله لتحقق تلك الصفة فيه وقد يشكل بان كل شرط غير قطعي
يصير قطعيا عند تحققه مع ذلك لا يعتبر قطعيا باب الاستيلاد قوله لقوله عليه السلام
اعتقها ولدها لما ولدت مارية ابراهيم من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا تعتقها قال قد اعتقها ولدها
وقضية تنجيز الحرية ولم يثبت ذلك اجماعا فاثبت حق العتق في الحال وحقيقته في المآل اعمالا للحديث بالقدر
الممكن وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال اذا ولدت امة الرجل منه فهي معتقة عن دبر
منه وعن جابر قال بعنا امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر فلما كان عمر نهانا
عنه فانتهينا قال الخطابي يحتمل ان يكون ذلك مباحا في ابتداء الاسلام ثم نهى النبي عليه السلام
عن ذلك قبل خروجه من الدنيا ولم يعلم به ابو بكر لان ذلك لم يحدث في امامته لقصر مدتها لاشتغاله بامر
الدين ومحاربة اهل الردة واستصلاح اهل الدعوة ثم بقي الامر على ذلك في عهد عمر رضي الله عنه مدة من
الزمان ثم نهى عنه عمر حين بلغه ذلك قوله وبقاء الحرية المؤكدة باعتبار النسب فلا يرد ان الزنا يثبت
الحرمة حتى يثبت حرمة المصاهرة مع ان النسب لا يثبت من الزنا قوله لان الاستيلاد لا يتجزى لانه
فرع النسب فيعتبر باصله قد مر التصريح بان الاستيلاد يتجزى عند ابي حنيفة رحمه الله لو كانت له
مدبرة مشتركة يتبعض الاستيلاد على نصيبه فكانه اراد بقوله لا يتجزى لا يجب تكميله ما امكن او سياق
الكلام على قولهما ثم كونه فرع النسب لا يوجب عدم تجزيه الا يرى ان الملك فرع الرق والرق لا يتجزى
والملك يتجزى بالاتفاق قوله لان وطي الامة لا يقصد به قضاء الشهوة توضيحه ان شيئا من الحقوق لا
يلزم الا بالزام الشرع او التزامه وليس هذا الزام النسب من الشرع فلا بد من التزامه والوطي ليس بالتزام
صريحا وهو ظاهر ولا دلالة لان وطي الامة يقصد بها قضاء الشهوة عادة دون الولد فلا يكون دليل
الالتزام فلا بد من الالتزام صريحا بخلاف العقد حيث لا يعقد به في العادة الا للتناسل فكان دليل
الالتزام فلا يحتاج الى دليل الالتزام اذ صرح به وبهذا التقدير يسقط ما يقال ان ما ذكر من ان
الوطي يقصد به قضاء الشهوة لا يصلح جوابا عما ذكر الشافعي من الوطي افضى الى الولد من النكاح
لان انعدام القصد الى الولد في وطي الجارية لا يقدح في افضائه الى الولد ووجه السقوط على ما قررنا
ظاهر فليتامل والله اعلم بالصواب قوله فصارت كالمعقودة اي معتدة النكاح فان قلت
اذا كانت كالمعقودة في الفراش وجب ان لا يجوز نكاح اختها ما دامت في فراشه اذ جمع الاختين
في الفراش لا يجوز والامر بخلافه فان نكاح اخت ام الولد حال ابقاء فراشها جائز قلت
انما كان فراشها فراشا ضعيفا حتى يملك المولى نقلها بالتزويج فلا يعتبر ولهذا اذا قوي
فراشها في عدة المولى بالاعتاق من حيث انه لا يملك نقلها حينئذ ولا يكون نكاح اختها عند ابي حنيفة
رحمه الله وهذا من اعجب المسائل بل حيث يصح نكاح اخت ام الولد حال كون فرجها حلالا له
ولا يحل اذا حرم بالاعتاق ما دامت في العدة ولكن الوجه ما ذكر في هذا وقد بقي هنا
انا سلمنا ان فراشها ضعيف لكن هذا الفراش قد اعتبر في اثبات النسب لان مبناه على الاحتياط

فلا يعتبر في حرمة الاف اذ مبنى الحرمات على الاحتياط ولان الجمع بين الاختين انما حرم لانه يفضي الى
قطع الرحم لما بين الضرائر من المعاداة ولا شك ان ادخال الاخت في فراش الاخت وان كان الفراش
ضعيفا يفضي الى القطع فيجب ان يحرم **قوله** بعتقد ما الذي متقومة بهذا بنا فرما ذكر في باب
العاشر حيث قال ولا يصدق الحربي الا في الجواري يقول لهن امهات اولادي لان الاخذ منه
بطريق الحماية وما في يده من المال يحتاج الى الحماية بسبب ما في يده منه صحيح فلهذا امية الولد
لانه ينتفي عليه فانعدمت صفة المالية فيهن والاخذ لا يجب الامن المال بهذا كلامه ووجه
المناظرة ظاهر لان قوله فانعدمت صفة المالية فيهن تصريح بان امهات الاولاد ليست بمال
في حق الكافر على خلاف ما ذكر ههنا ثم لو كانت متقومة في حق الكافر لما نص به ههنا وجب
ان يوخذ العشر من امهات اولاد الحربي اذا مر على العاشر حيث لا يوخذ علم انهن غير متقومة
في حقه **قوله** فهي محترمة ولئن قال ينبغي ان يضمن الغاصب فيقول ضمان الغصب ضمان معاوضة
في الاخرة وام الولد لا تقبل النقل ولان الواجب فيه المماثلة بين تقوم يدفعه الغاصب
وبين ام الولد التي هي محترمة غير متقومة كذا في الشاهان قلت النكتة الاولى ينتقض بالمدبر
فانه يضمن بالغصب وهو ما يقبل النقل والثانية بالبيع الفاسد فان ام الولد يضمن به في رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكره في الشاهان مع ان ضمان البيع كضمان الغصب **قوله** وهذا
يكفي لوجود الضمان **وفيه نظر** لان الضمان يعتمد تقوم المضمون الا يرى ان ملك النكاح لا يضمن بالشهادة ده
على الطلاق وقتل المنكوحة وردتها وان كانت محترمة ولا يضمن القصاص بقتل القاتل والشهادة د ه
على العفو فيما اذا عفى احد الاولياء وجب المال بالقتل لا ضمانا للقصاص كذا في الحاشية الجواب انما
ذكرتم ان الضمان يعتمد تقوم المضمون فذلك في ضمان التعدي اما ضمان الاحتباس فلكونه فعلا محترما
يكفي لوجوبه الا يرى ان كتابة ام الولد جائزة ويوخذ بدل الكتابة باعتبار ان ملكه فيها محترم
وقد احتبس مالية عندنا بالمعنى من جهتها فيكون مضمونا عليه عند الاحتباس بالبدل وان لم يكن مالا
متقوما كالقصاص فانه ليس بمال متقوم ثم اذا احتبس بضيب احد الشريكين عند القاتل بعفو الآخر
يلزم بدله فكذلك ههنا جاز ان يوخذ منها البدل بالكتابة بمقابلة ذلك الملك المحترم
وان لم يكن متقوما واسلامها لها بنتها فظهر ان المراد بالضمان في قوله يكفي لوجوب الضمان
ضمان الاحتباس لا ضمان التعدي **قوله** لا يرد فيه ان لا يفسخ كتابتها لانها لو فسخت لاعيدت مكاتبة لقيام موجبها
قوله والجزئية انما تثبت بينهما بنسبة الولد الواحد الى كل واحد **فان قلت** حرمة المصاهرة
تثبت بالزنا لعلة الجزئية على ما مر في فصل المحرمات فلو كانت الجزئية لا تثبت الا بنسبة الولد وجب
ان لا تثبت الحرمة بالزنا للجزئية **قلت** لانه اراد ان الجزئية المؤكدة انما تثبت بنسبة الولد الى الآخر
اما نفس الجزئية الموجبة للحرمة فتثبت بلا نسب **قوله** وانما يعتق على الزاني لانه جزؤه حقيقة
فان قلت العتق وجب صلة كالنفقة والنفقة لا تجب لولد الزنا فكذا العتق **قلت** ثبوت العتق

بالنص وهو قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه اذا ملكه وعدم وجوب النفقة ايضا
بالنص اذ نص النفقة باسم الوارث بين الزاني **فان قلت** يجب ان يعتق الاخ من الزنى ايضا
لانه ذا رحم محرم فيتناوله النص **قلت** بان الذي رحم المحرم وقع في النص فينصرف الى الكمال والكمال
باحد السببين بالجزئية الحقيقية او بتاكد الجزئية بثبات النسب ولم يوجد واحد منهما في الاخ من الزنى
والله اعلم **قوله** لان النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يتعلق شيء على ملك الشريك لانه
لما علق انعلق حرا من الاصل لان النصف لا تعلق على ملكه وانه يمنع ثبوت الرق بخلاف ما لو اشتريا
جارية حاملا فادعى احدهما الولد ضمن نصف قيمة الولد لان العلوق كان الولد ملكا للغير بها فدعوته وجد
في الولد القائم فيضمن لان الملك فيه لهما وفي الكافي وليس عليه شيء من قيمة الولد لانه علق حرا الاصل
اذ النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق والضمان يجب حين العلوق فيحدث الولد على ملكه ولم يتعلق
شيء منه على ملك الشريك بهذا اللفظ والله اعلم **قوله** وهو للباقي منهما ايهما مات صارت الابوة خالصة
للباقي لزوال المزاحمة حتى لو اوصى احدهما الى رجل ثم مات وورثه بهذا الولد فولاية التصرف للاب الحي لا
للوصية كذا لو مات الولد الآخر واوصى الى رجل فوصيه اولى من وصي الاب الاول وقد يشكل بانه اذا مات
احد الابوين ثم مات الآخر بلا ايصاء ولكل واحد من الابوين اب كانت الولاية للاب الاول وللاب
الثاني جميعا فلو خلفت الابوة بالموت احدهما للباقي وجب ان يكون الولاية بعد موت الباقي لابيه فقط
قوله وما لا يقبلها يثبت في كل واحد منهما كملا كان ليس معه غيره وهذا يشكل بان احد
الابوين لا ينفرد بالتصرف في مال الولد بالبيع والشراء عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وبني ذلك في شرح
الزيادات على ان الاب عندهما احدهما لا كلاهما فالم يجتمعا لم يوجد ولاية الاب فلو كان كل احد منهما في
حق ما لا يقبل التجزي كان ليس معه غيره لكانت ولاية التصرف في ماله لكل منهما لان الولاية مما لا يقبل الجزء **كتاب
الايمان** جمع اليمين وهو في اللغة القوة واختلف عبارات المشايخ في معناه شرعا ففي الكبير اليمين تقوية احد
طرفي الخبر بالمقسم به وفسر طرفا الخبر بالصدق والكذب وكل منهما جعلا طرفي الخبر مثلا والا فمفهوم الخبر ربما
هو وقوع النسبة في الخارج ايا ما كانت او وسلبه ابا ما لم وقوعها فاحتمال عقلي لا غير ثم لا يعرف الا
احد طرفي الخبر اذ لا يتصور تقوية الكذب بالمقسم به بل لا يتقوى به الا الصدق فكان الاولى ان يقال تقوية
موجب الخبر بالمقسم به وفي النهاية اليمين عقد قوي بها عزم الحالف على الفعل او في الترك وفي الكافي وفي
الشرع عبارة من تحقيق ما قصده من البر في المستقبل نفيا واثباتا ويرد على الاول ان العقد ما ينعقد
بالايجاب والقبول اشار اليه المصنف في كتاب الهبة حيث قال تعليلا لقوله ويصح بالايجاب والقبول وفي
اما الايجاب والقبول فلانه عقد والعقد ينعقد بالايجاب والقبول فتسمية اليمين عقدا وانها تتم بقول الحالف
والله لا افعل كذا من غير قبول احد ليس كما ينبغي وعلى الثاني انه يصدق على كل جملة خبرية موكدة نحو ان
زيدا لقائم وانه يتحرى بني ان تذهبوا به مع انه ليس بيمين **قوله** اليمين الغموس وفي بعض النسخ يمين الغموس
وهو خطاء لغة وسماعا لما فيه من اضافة الموصوف الى صفته وانه ممتنع وليس قولهم يمين الغموس

خلافه عقد

كيلم الطب لان الطب ليس بصفة السلم والنوس صفة اليمين فانى يتماثلان قوله على امر في اي
متحقق فيتناول الحلف انفا نحو والله ما لهذا على دين وهو يعلم خلافه قوله يأثم صاحبها ولهذا سمي غموسا
لانها تغمس صاحبها في النار اي تدخلها قوله الا التوبة استثناء منقطع اي لكن التوبة والاستغفار ثابت
لها او هو من قبيل تاكيد الشيء بما يشبه نقيضه على نحو لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وله
غير نظير اي ~~لو كانت كفارة~~ وكونه كفارة مستحيل فلا كفارة فيها اصلا قوله فلا تناط اي الكفارة بها
اي بالكبيرة المحضة وقد يقال الحسنات مذهبة للسيئات قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
فلا يبعد ان تجعل سنة محضة سببا للعبادة ماحية للسيئات يمحوها لا التغير بها والدائر بين الاباحة
والحظر انما يكون يصير سببا للكفارة من حيث انه خطر يحتاج الى محوها لا من حيث الاباحة فلما كان التوافق
فيه جانب الحظر لم يبعد ان يوجبها المحظور المحض وبالجملة ان الكفارة كاسمها ستارة فيقتضي سببا محظورا
لستره اما كونه مباحا فلا معنى لاشتراطه لايجاب ما هو الساتر للذنب فالاولى ان يتمسك بقوله عليه
السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وذكر فيها اليمين الفاجرة الا ان يقال ما ذكر المصنف فهو تمسك بمعنى
النص المذكور ففيه اشارة الى ان انتفاء الكفارة فيهن ليس لكونها كبيرة فنعلم ان ما هو كبيرة فلا يصلح
لايجاب الكفارة والفرق لذلك معنى صحيح وذلك ان السبب يجب ان يكون مناسبا للمسبب فيجب ان يكون
السبب دائرا بين الاباحة والحظر وما قيل ان الحسنات يذهبن السيئات فيدفع لو اراد بالسيئات الصغائر
فان الحسنة لا تذهب بالكبيرة كما عرف فكونه جناية محضة لا يصلح سببا لوجوب العبادة اذ العبادات
لا تذهب بالكبائر فلا بد ان يشترط فيها جهة الاباحة لا يصلح سببا لوجوب عبادة هي ماحية للصغائر
دون الكبائر ثم يشكل بالظهار فانه كبيرة محضة لانه قول منكر وزور ومع ذلك كفارة وما قيل ان الكفارة
تجب بالعود وهو العزم على الوطي لا بمجرد الظهار والعود مباح ففيه نظر اذ العود شرط لوجوب
الكفارة لا سبب ولا قريب اذ الكفارة تضاف الى الظهار ولو كان السبب هو المجموع من
الظهار والعود لا ضيف الى ~~الجود~~ المجموع وكذا الاكل والشرب في نهار رمضان عمدا انما يجب الكفارة
من حيث انه جناية على الصوم وهو من هذا الوجه ليس الا محظورا محضا فاما من حيث الاكل او شرب
فهو وان كان مباحا لا يخفى انه من هذا الوجه لا يوجب الكفارة قوله الا انه علقه بالرجاء جواب
سؤال ذكر في المبسوط فقال وان قيل ما معنى تعليق محمد رحمه الله المؤاخذة في هذا النوع بالرجاء وعدم
المؤاخذة في يمين اللغو منصوص ما عرف بالنص فهو مقطوع به قلنا نعم ولكن صورة اللغو مختلف
فيها فانما علق بالرجاء نفي المؤاخذة في اللغو بالصورة التي ذكرناها وذلك غير معلوم بالنص كذا في الشرح
قلت المؤاخذة المنفية المثبتة في المنعقدة بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان انما هو المؤاخذة الدنيوية المفسرة بالكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين
الى اخره والمعلق بالرجاء انما هو المؤاخذة الاخروية فما هو منصوص من نفي المؤاخذة الدنيوية ليس بمعلق
بالرجاء وما هو معلق به من نفي المؤاخذة الاخروية فليس منصوص عليه فكيف يرد عليه انه علقه بالرجاء مع

كونه

كونه منصوصا بنص قطعي ان يقال المراد بالمؤاخذة المنفية والمثبتة هي الاخروية والمعنى لا يعاقبكم الله
في دار الجزاء باللغو في ايمانكم ولكن يعاقبكم بما عقدتم الايمان فكفارة هذا الذنب الدافعة للعقاب
الاخروي اطعام عشرة الى اخره ولكن هذا الوجه محتمل لا قطعي لجواز ان يراد بالمؤاخذة في هو
المؤاخذة الدنيوية ويكون قوله فكفارته تفسيرا لها فلا يكون النص قطعيا في نفي المؤاخذة الاخروية
فيكون تعليقه بالرجاء واقعا موقعه لانه انما يكون في الظنيات المجتهد فيها وهو كذلك قوله
او مكرها اراده التهديد دون الجبر حتى لو حلف لا يخرج من الدار فاخرج محمولا لا يحنث قوله
ولو كانت الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الحنث لا على حقيقة الذنب قلت ذكر
في الجنايات انه لا كفارة في قتل الصبي والمجنون لان الكفارة كاسمها ستارة لانه لا ذنب منهما تستره
لانهما مرفوع القلم عنهما وهو يشعر بان الذنب شرط لوجوب الكفارة فكان كفارة القتل من نوط
بقتل هو ذنب فاما كفارة اليمين فقد نيطت بالحنث الذي هو دليل الذنب فلا ينافي هذا ما ذكر في
الجنايات قوله ثم قيل ينصب لانتزاع الخافض وقيل بخفض ليكون الكسرة دالة على المحذوف قال الشارح رحمه
الله تعليله بانتزاع الخافض في النصب والدلالة على الكسر في الجر ليس يستقيم على ما عليه اهل النحو بل النصب
لايصال فعل احلف او اقسم به بعد حذف حرف الجر كان انتصابه على انه مفعول فاما الجر فلاضمار حرف
الجر والعامل يعمل عمله عند الاضمار بخلاف الحذف على ما ذكرنا قلت المنصوب على طريقة الايصال
يسمى منصوبا على نزع الخافض ايضا فالنصب لانتزاع الخافض لا ينافي كونه منصوبا على
المفعول به وقوله ليكون الكسرة دالة الى اخره تعليل لاختيار الجر لبيان العامل على فهم الشارح
قوله ولو قال اقسم او اقسم بالله فان قلت اليمين ما كان حاملا على فعل او تركه موجبا للبر وعند
فواته موجبا للكفارة ثم قوله اقسم لا يوجب البر بمجرده لانه لم ينعقد على شيء فكيف يكون يمينا ولان
اقسم يكون للحال والاستقبال فلو وجبت الكفارة من حيث الحال فلا تجب من حيث الاستقبال فلا
تجب بالشك خصوصا الكفارة فانها ملحقة بالحدود حتى لو اجتمعت تداخلت كالحدود قلت
الحق ان قوله اقسم بقوله على يمين وان ذلك يوجب الكفارة الا على الايجاب فكان اقرارا بوجوب اليمين
وموجبه البر ان امكن والا فالكفارة خلفا عنه ولم يمكن تحقيق البر ههنا لانه لم ينعقد يمينه على فعل
شيء او تركه فكان اقرارا عن موجب اليمين وهو الكفارة على وجه الخلافة بالاقرار يجب الحدود فكذا
الكفارة كذا في الشرح وفيه بحث اما اولا فلانه لو قال سوكند ميخورم بخداى يكون يمينا ما لم يحل
ان كان ذكر وعلله بان المقسم عليه من اركان اليمين بمنزلة القسم فلا بد منه فلا فرق بين قولنا
اقسم او اقسم بالله وقولنا سوكند ميخورم بخداى وجوابه المنع وقد ذكر في الكافي وقال سوكند ميخورم
يكون يمينا واما ثانيا فلان كفارة اليمين وغيرها سوى كفارة الفطر والظهار ليست ملحقة بالحدود
في السقوط بالشبهة والتداخل عند الاجتماع فلا يصح قوله خصوصا في حق الكفارة الى اخره وحمله على
كفارة الفطر والظهار بعيد جدا اذ الكلام فيه قوله والشهادة يمين قال الله تعالى لو اشهد انك لرسول الله

ثم قال اتخذوا ايمانهم جنة قلت قد فسر في الكشاف والمدارك ايمانهم بايمان عبد الله ابن ابى
بن سلول واصحابه فانهم حلفوا انهم ما قالوا لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله
ولو رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل فلا يصلح حجة على ان الشهادة يمين اذ لا اقل من الاحتمال
وليس ثمة لما احتمل ان يكون المراد بالايمان شهادتهم وقولهم نشهد انك لرسول الله جعلناه يمينا احتياطا بقوله
في وجوب الكفارة التي غلب فيها معنى العبادة فلم اليمين لا يثبت بالاحتمال الا يرى الى ما ذكر في الكافي
انه لو قال بوجه الله لا يكون يمينا لان الوجه يراد به الذات والثواب وعلى الاول يكون يمينا وعلى الثاني
لا يكون يمينا فلا يكون يمينا بالشك قوله فلا حنث عليه لانه ليس باهل لليمين لانها تنعقد لتعظيم
الله تعالى ومع الكفر لا يكون معظما وفيه بحث الا ان الذي اذا حلف بالله ان لا يقرب امرأته كان موليا
عند ابى حنيفة رحمه الله وعلله في الكافي بانه لا يمكنه قربانها الا بحنث يلزمه اذ الذمي من اهل اليمين
حتى يحلف في الدعاوى بالله فاذا صح يمينه يحنث فيه بالقربان الا انه لا يجب الكفارة الواقعة
لذنب الحنث لانها عبادة وهو ليس من اهلها بهذا اللفظ وبهذا التصريح بان الذمي من اهل
اليمين وانه يحنث في يمينه ولو لم يكن من اهله لا يحنث في يمينه كما ذكر ههنا وجب ان لا يصح ايلاؤه
وجوابه ان الكافر معظم لاسم الله باليمين حقيقة للتعظيم بانه يعتقد العظمة لذا ينعقد تعظيمه
باجراء اسمه على لسانه غير ان تعظيمه لاصراره على الكفر ليس معتبرا شرعا فمن حيث انه معظم حقيقة كان يمينه
منعقدا للتعظيم ومن حيث انه لم يعتبر شرعا سقط لان الشرع لا يعتقد له فعلا بانعقاده في حقوق
العباد وترتب الحنث عليه لاعتبار الجانب الحقيقة فيلحق في الدعاوى لانه لما كان قاصدا لتعظيم
الله تعالى باليمين فالظاهر انه لا يتقدم على اليمين الفاجرة وينعقد ايلاؤه ومن حيث انه لا يمكن
القربان الا بحنث يلزمه وفيه اضراره حيث يصير آثما بالهتك ومن حيث ان تعظيمه لم يعتبر تعظيما
في الشرع باعتبار اصراره على الكفر اعتبر في حق الشرع يمينه هتكا محضا لا دائرا بين التعظيم والهتك
فلا يلزمه الكفارة ولا يخالف ما ذكر في الكافي من التنصيص بتحقق الحنث والله اعلم قوله رجع عنه
اى كان يقول بتعين الوفاء بالنذر ثم رجع عنه الى القول بالتخيير بين الوفاء بالنذر وكفارة اليمين وجه
قوله الاول اطلاق قوله عليه السلام من نذر نذرا وسمى فعليه الوفاء بما سمى ووجه قوله الآخر قوله
عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين فيحمل على هذا النذر المرسل او المعلق بالشرط وما
رواه بما يريد كونه جمعا بين الآثار كذا في الشرح قلت القول الآخر انما هو التخيير بين الوفاء
بالنذر او الاكتفاء بالكفارة وقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين بعد حمله على المعلق
بالشرط لا يقتضي التخيير بينهما بل يقطع القول بكفارة اليمين فانه يصلح وجها لقول الآخر وايضا كل نذر
عندنا يمين كفارته كفارة اليمين لكن بشرط ان ينوي به اليمين وحينئذ لكان يسقط نذرا او يمينا لان
النذر ايجاب مباح وانه يتضمن تحريم المباح وهو الترك الا ان تحريم المباح انما يكون يمينا اذا كان مقصودا
ويشترط انه ليصير مقصودا فاذن الا ان يدافع بين الآثار لان كل نذر يجب الوفاء به ويمين والحلف بشرط

اليه

اليه ايضا قوله عليه السلام من نذر وسمى فعليه الوفاء ومن نذر ولم يسم فعليه كفارة يمين دليل
ظاهر على ان النذر انما يكون يمينا يجري فيه الكفارة اذا لم يسم شيئا وانه هو المحمل لقوله عليه السلام
النذر يمين وكفارته كفارة اليمين فلا وجه لحمله على النذر المعلق قوله لم يصير محرما عليه اى لعينه
والا فهو قد يصير حراما لغيره وهو يمين الا يرى الى قوله وعليه الاستباحة كيف جعلوا استباحة
والاستباحة انما تذكر عند تناول الحرام وكذا وجوب الكفارة يكون عند ارتكاب الحرام وبهذا يندفع
التنافي بين قوله لم يصير محرما بعد وقد امكن اعماله بثبوت الحرمة لغيره باثبات موجب اليمين فيجعل
الله قوله فيجعله يمينا فان قلت في تحريم الحلال لم يتحقق ماهية اليمين لانها منحصرة في نوعين
اما ان ينظم المقسم وهو عند ذكر اسم الله تعالى او نوع ما علقه وهو عند ذكر الشروط والجزاء
وليس في صورة تحريم الحلال شيء منها فلا يكون يمينا ولانه ولاية للعبد في تحريم ما احله الله فيبطل
من حيث يوجد لانه لو اعتقد حراما للحلال الذي ثبت به والدليل القطعي يكفي قلنا نعم كذلك الا
ان كل معقود بينهما عند ظهور النصوص السمعية ويضمحل كل قياس عند بروز اصل الحجج الشرعية وهو ان الله
تعالى قال قد فرض لكم تحلة ايمانكم قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم العسل على نفسه وقيل حرم مارية على نفسه
فيعمل بها وما ثبت بهذه الآية ان التحريم المضاف الى الجواري يكون يمينا بالاتفاق كذلك المضاف الى
المناجات وعند الشافعي لا يكون هذا يمينا الا في الجواري والنساء وقد ذكرنا البينونة بينهما
من حيث النص لان النص لم يفصل بين ان يكون المحرم في النساء او غيرها ولا معنى اليمين في هذا اللفظ
يتحقق بالصدق الى المنع والايجاب لان المؤمن يكون ممتنعا من تحريم المحرم لحلال واذا جعل ذلك
بيمينه علامة فعله عرفنا انه قصد منع نفسه من ذلك الفعل كما في قوله والله فان الانسان يكون ممتنعا عن فعل
حرمة اسم الله تعالى فاذا جعل فعله علامة هتك حرمة اسم الله تعالى كان يمينا الى هذا اشار في المبسوط كذا في الشرح
فان قلت قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم يحتمل ان يراد بالايمان المملوكات وكما يملك اليمين
اى قد قدر الله لكم كون الايمان المملوكة حلالا لكم فلا تحرموا بتحريمكم على انفسكم وان يراد به ما هو جميع
اليمين بمعنى القسم بالله تعالى ويراد بالتحلة الاستثناء في الايمان او الكفارة اى قد شرع الله تعالى لكم الا
ستثناء في الايمان او الكفارة ان شرع تحلة لها بالكفارة وهذا المعنى فان كان مشعرا بان التحريم
الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم واشار اليه بقوله لم تحرم ما احل الله لك يمين فلا اشعار فيه الى ذلك المعنى
الاول والمحتمل لا يصلح حجة وجوابه ان حمل الايمان بمعنى الاماء المملوكات مجاز وحمله بمعنى القسم حقيقة
والحقيقة احق بالارادة من المجاز على ان المعنى الثاني قد تعين مرادا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
اعتق رقبة في تحريم مارية فانه دليل ظاهر على ان المراد بالايمان جمع اليمين بمعنى القسم بالله وبالتحلة
الكفارة قوله ولنا ان الكفارة لستر الجناية ولا جناية فان قلت فينبغي ان لا تجب الكفارة على المجنون
لان فعله لا يوصف بالجناية الجواب بان دليل الجناية في حقه وهو الحنث اقيم مقامها وكانت الجناية متحققة
حكما نظرا الى الدليل ولم يوجد ههنا دليلها فكانت منتفية حقيقة وحكما قوله وعن ابى حنيفة

رحمه الله انه رجع عن هذا قبل موته بسبعة ايام الى اخره **فان قلت** معنى اليمين وهو المنع
تأكد الوجوب ومتحقق في كقوله ان دخلت الدار فعبدي حر او امرأته كذا ومع ذلك لم يعتبر يمينا حتى
لا تجزيه في ذلك كفارة اليمين **قلت** نعم لكن اعتبار معنى اليمين فيما اذا كان الجزاء من الاسقاطات
كالاعتاق والطلاق غير ممكن لانها لا تحتمل الفصل عن اسبابها حتى لا يتوقف طلاق الهازل والمكره و
كذا اعتاقهما على الرضاء ولو اعتبر المعنى باهدار صورة الشرط والجزاء المقتضية لنزول الجزاء عند
وجود الشرط لزم فصل الاسقاطات عن اسبابها وهي لا تحتمل الفصل اما اذا كان الجزاء الاثباتات
كالنذر بالعبادات فحينئذ يمكن اعتبار معنى اليمين واهدار معنى الشرط لتحتمل الفصل عن اسبابها
فيمكن اهدار السبب مع وجوده باعتبار معنى اليمين فلو اعتبر الصورة يلزمه الوفاء بالنذر ولو اعتبر
معنى اليمين اجزأ الكفارة يمين فخيرناه بين الجهتين ثم معنى اليمين وهو المنع على اكد الوجوه انما يتحقق
اذا كان الجزاء مما ينزل عند وجود الشرط اما اذا لم يكن كذلك كقوله ان دخلت الدار فعلي
سبعين مرة فلا يتحقق فيه ذلك لظهور ان تاكيد المنع انما يكون اذا كان الجزاء مما ينزل عند
وجود الشرط اما اذا لم يلزمه فلا وذلك ظاهر واجاب شيخ معز الدولة دارت منع الله المسلمين
بطول بقائه بان معنى اليمين هو المنع بالتزام شيء على نفسه لانه في الحاصل ايجاب الكفارة على
نفسه بعد الحنث وهذا المعنى موجود فيما اذا علق النذر بالشرط الذي لا يريد كونه كقوله ان دخلت
الدار فعلي صوم سنة بخلاف قوله ان دخلت الدار فعبدي حر فانه لا يوجب على ذمته شيئا تاكد
الطرف وهذا انما يتصور فيما اذا علق النذر بفعل نفسه كقوله ان دخلت الدار فلله علي ان اصوم
سنة فانه لما علق ما في التزامه كلفة بلغته على الدخول فقد منع نفسه عنه تاكد وجه وهو معنى
اليمين كانه قال والله لا ادخل الدار ولا يتصور هذا المنع فيما اذا علق بفعل غيره كقوله ان
بقوله ان شفى الله تعالى مريضي او رد غائبي او قدم فلان فلله علي صوم سنة لاستحالة
منع نفسه عن فعل غيره سواء كان ذلك الفعل مما يراد كونه كما ذكرنا او لا يراد كقوله ان رفع الخط
فلله علي ان اتصدق بكذا درهما فعلى هذا ينبغي ان يقال ان هذا اذا علقه بفعل نفسه بخلاف ما
اذا علقه بفعل غيره لعدم معنى اليمين فيه لان وجود معنى اليمين عدمه دائر مع كون الشرط الا فعل
غيره فعل الحالف اولا مع كونه لجواز ان يكون الشرط مما لا يراد كونه ولا يتحقق فيه معنى اليمين كقوله ان
رفع الخط فلله علي ان اتصدق بكذا درهما **قوله** وهذا بظاهره نذر لا شك ان معنى اليمين وهو منع
النفس عن ارتكاب ما جعل شرطا لازم لتعليق النذر بالصوم سنة او الحج او الصدقة او على مباشرة فعل نفسه كما
ان لم يعم المباح لازم للنذر بقوله لله علي ان اصوم رجب ثم النذر المنجز عنه نية اليمين به لا تخرج عن كونه
نذرا ويمينا حتى يلزمه القضاء بالمنذور وكفارة اليمين ايضا اذا فاته المنذور ولا يمكن منجزا يلزم
الوفاء بالنذر وكفارة اليمين وكذلك النذر المعلق بشرط لا يراد كونه يجب ان يلزمه الوفاء
بالنذر وكفارة اليمين بما نذر والتزمه عند وجود الشرط وان يلزمه الكفارة لاستلزامه في

بهذا التعليق فلا يكون ذا معنى اليمين **قوله** وهو المنع اي منع نفسه عن مباشرة الشرط

معنى

في معنى اليمين وهو منع النفس عن مباشرة الشرط يتأكد وجه وبالجملة ان اعتبار الملزوم لا
ينافي اعتبار لازمه وكذا اعتبار اللازم يمنع اعتبار ملزومه كما في النذر المنجز ولا يخالف
فيه انه ايجاب صورة ولكنه معنى فيميل لي اي الجهتين شاء والجمع بينهما كذا في النذر
المعلق توضيحه ان معنى اليمين انما جاء من ضرورة تعليق النذر بالشرط وما كان من
من ضرورات الشيء لا يمكن اعتباره الا مع اعتبار ذلك الشيء فلو لم يعتبر النذر يبطل
اعتبار اليمين الذي هو من ضروراته **قوله** لان الدار اسم للعرصة عند العرب والعجم وهذا ضعيف اي اسم الدار
لا يقع على العرصة قبل البناء ولكن اذا ثبت يسمى دارا وان انهدمت ولهذا لو حلف ان لا يدخل دارا فدخل
دارا خربة لم يحنث ولو كانت الدار اسما للعرصة لحنث والصواب ان يقال ان الدار اسم لعرصة ادير عليها الحائط طال
ولا تزول بهذا الاسم عنه بعد الانهدام عند العرب والعجم وجوابه انه اراد ان العرصة اصل في اطلاق هذا الاسم
والبناء كالوصف له عندهم والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر **قوله** غير ان الوصف
في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر **فان قيل** البناء لا يخلو اما ان يكون داخلا في المسمى وحينئذ لا يختلف
الحال بالتنكير والتعريف او لم يكن وحينئذ لا يحلف ايضا كمن حلف ان لا يتكلم رجلا لم يتقيد
حلفه برجل عالم او عاقل مع هذا لان البناء وان كان وصفا فهذا ليس بمذكور بخلاف حلفه ان لا
يكلم صبيا **قلنا** صفة البناء متعينة في الدار فجاز ان يراد بحكم العرف وفي الرجل قد تتزاحم الصفات
ويمتنع ارادة هذه الصفات بتزاحمها والرجحان للبعض فامتنعت الارادة اصلا كذا في الكافي
قلت لا نسلم ان صفة البناء متعينة في الدار كيف والدار كما يوصف بالبناء يوصف بالخلو عنه
ايضا يقال دار عامرة ودار غامرة فكانت الصفات متزاحمة في الدار ايضا كصفات الرجل فلا يتعين
البناء مرادا كما لا يتعين احدى صفات الرجل مرادة عند ذكره على وجه التنكير الا ان يقال صفة
البناء ان لم يكن متعينة فهي كالمتعينة من حيث انها مقصودة لا تحصل ما هو المقصود من الدار وهو
السكنى الا بها فكانت راجحة ما يضاده والراجحة كالمتعين واجاب ايضا بان ذكر الدار ذكر لصفة
البناء اذ الدار اسم للعرصة التي ادير عليها الحيطان فكان الحلف واقعا على العرصة الموصوفة
والصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر وهذا غير مستقيم اذ الدار وان كان اسما للعرصة ادير عليها
الحيطان لكن يعني ادارة الحيطان في الجملة وفي وقت من الاوقات لا بمعنى على ان ادارة الحيطان
نظر في الحال شرط لاطلاق اسم الدار **فان قيل** لو وكل رجل رجلا بشراء دار فاشترى دارا خربة
ينفذ على الموكل وعلى ما ذكرتم ينبغي ان لا يقع للموكل لان الصفة للمنكر معتبرة **قلنا** الصفة في
المنكرة من كل وجه معتبرة والدار في اليمين منكرة من كل وجه اذ التوكيل بشراء الدار انما يصح عند بيان
الثمن والمحلة بهذا اللفظ **وفيه نظر** لان الدار بعد بيان الثمن والمحلة يصير موصوفا بصفات
ثلثة حيث يصير التوكيل بشراء عرصة ادير عليها الحيطان وهو في المحلة الفلانية بثمنه كذا درهما
ولا يخفى ان النكرة اذا وصفت بصفات كقوله ان يقول والله لا اكلم صبيا عاقلا جاهلا من قبيلة الفلانية

لابد من اعتبار جميع الصفات لان في اعتبار البعض دون البعض ترجيحا بلا مرجح فلا جرم وان يعم
جميع صفات النار المنكرة احترازا عن الترجيح بلا مرجح وبالجملة ان المعنى بالحاضر هو المشار اليه
خلافه سواء كان معرفة او نكرة من وجه او من كل وجه حتى لو قال لا يكلم الرجل العالم الباد كان عاتبا يجب
ان يعتبر جميع ما ذكر من صفاته قوله لانه لا بد من الاتصال وعن ابن عباس رضي الله عنه انه يجوز الا
ستثناء المنفصل الى ستة اشهر كقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت اي اذا نسيت الاستثناء موصولا فا
ستثن مفصولا وروي ان محمد ابن اسحق صاحب المغازي كان عند المنصور وكان يقرا عنده المغازي
وابو حنيفة رضي الله عنه كان حاضرا فاراد ان يغري الخليفة عليه فقال ان هذا الشيخ يخالف جدك في
الاستثناء المنفصل فقال له ابلغ من قدرك ان تخالف جدي فقال ان هذا يريد ان يفسد عليك ملكك
لانه لو جاز الاستثناء المنفصل فبارك الله في عهودك اذن في الناس يعقدون ويخلفون ثم يخرجون
ويستثنون ثم يخالفونك ولا يخافون فقال نعم ما قلت وغضب على محمد بن اسحق واخرجه من عنده
وفي تصحيح الاستثناء المنفصل اخراج العقود كلها من ان يكون ملزمة ولا احتياج حينئذ الى المحلل لان
المطلق يستثني اذا ندم وقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت معناه اذا لم يذكر ان شاء الله تعالى في اول
كلامك فاذكر في آخر كلامك موصولا بكلامك كذا في الكافي فان قلت هذا المعنى لا يوافق حادثة
النزول فقد روي ان اليهود قالت لقريش سلوه عن الروح وعن اصحاب الكهف وعن ذي القرنين فسألوه
فقال ائتوني غدا اخبركم ولم يستثن اي لم يقل ان شاء الله فنزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت قلت بل هو موافق وذلك انه لما ترك النبي صلى
الله عليه وسلم الاستثناء نهي عن تركه بقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم نوفي
الشيخ فقيل اذا نسيت في اول كلامك فعليك ان تأتي في آخره وقال مالك رحمه الله يجوز الانفصال لكن
مع اضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى فان قلت قال النبي عم فلا ينفر صيدها ولا يختلى شوكها و
لا تحل ساقطتها الا لمنشدها من قتل قتيلا فهو بخير النظرين اما ان يفدى واما ان يقيد فقال ابن
عباس الا الاذخر يا رسول الله فانا نجعله في قبورنا وبيوتنا فقال الا الاذخر فقد استثنى الاذخر
منفصلا اجيب بان قوله الا الاذخر استثناء منقطع لانه ليس من جنس الكلام لانه حشيش و
الاذخر ليس بحشيش كذا في شرح المشارق لمولانا علم الدين وفيه تامل والصواب ان هذا من باب التلقين
ومعناه اعد الكلام يا رسول الله واستثن الاذخر فاعاد رسول الله كلامه غير انه حذف المستثنى منه
مع فاصله بقرينة السابق كانه قال ثانيا لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها الا الاذخر والله اعلم قوله
وينبغي ان ينتقل الى منزل آخر وان لم يمكنه النقل من ساعته بعذر الليل او منع ذي السلطان او
عدم موضع آخر فلم ينتقل اليه لم يحنث خلافا لزفر لان حالة الضرورة مستثناة وكذا لو سد عليه الباب
فلم يقدر على النقل او كان شريفا او ضعيفا لا يقدر على نقل المتاع ولم يجد احدا ينقله لم يحنث حتى يجد من
ينقله وهذا الخلاف ما لو قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرأته كذا فقيد ومنع من الخروج يحنث وكذا

قال

قال لامرأته وهي في منزل والدها ان لم تحضري الليلة منزلي فانت طالق فمنعها الوالد عن الحضور
تطلق لان شرط الحنث عدم الخروج وعدم الحضور والامر العدمي لا يتوقف تحققه على اختيار بل
يتحقق بدونه اما السكنى من حيث الوجود يكون فعلا اذا حاصله باختياره فلو اوثقوه وغلبوا
عليه او لم يتحقق منه الاختيار بعذر كان سكن لا ساكن فلا يتحقق شرط الحنث الى هذا اشار في
الفوايد الظهيرية كذا في الشرح وهو يشكل بما اذا قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز فامرأته
كذا فاهراق الماء قبل الليل لا يقع الطلاق بعلة ان الشرط عدم شرب مستحق باليمين في آخر النهار
وذلك لا يتحقق اذا اهرق الماء ولا فرق بين قولنا ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرأته كذا فلم يقدر على
الخروج بعذر وبين قولنا ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز فانت طالق فلم يقدر على الشرب لاراقة
لان شرط الحنث فيهما امر عدمي قوله ولو قال الا ان اذن لك فاذن مرة الى آخره توضيحه انه لما تعذر
اجراء الكلام على الظاهر لامتناع الاستثناء الاذن عن الخروج للتباين فاما ان يجعل المصدر بمعنى
الوقت ويقدر المستثنى منه اي ان خرجت في جميع الاوقات الا وقت الاذن او يجعل الا بمعنى
الى وعلى الاول يلزم المجاز والحذف وعلى الثاني لا يلزم الا المجاز فكان اولى تقليلا لخلاف الاصل وايضا
التاويل يوجب الحنث في المرة الثانية اذا خرجت بلا اذن والثاني يوجب ان لا يحنث فيها فلا يحنث
بالشك كما قيل فيما اذا قال بوجه الله لا افعل كذا ففعل لا يحنث اذ الوجه لا يذكر ويراد به الذات قال
الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ويذكر ويراد به الثواب قال الله تعالى الا ابتغاء وجه ربه
الاعلى اي ثوابه وعلى الاول يكون يمينا فيحنث وعلى الثاني لا يكون يمينا فلا يحنث فقلنا لا يحنث بالشك كذا
ذكره في الكافي قوله ولو اخرجه مكرها لا يحنث اي لو حمله فاخرجه بكره منه لا يحنث اما لو هدده غيره فخرج بنفسه
لوجود الفعل منه وبهذا يندفع التناقض بين قوله ولو اخرجه مكرها لا يحنث وبين ما مر من قوله
ومن فعله المحلوف عليه مكرها او ناسيا فهو سواء اذ المراد بالاكراه هنا الحمل يدل عليه ولو حمله برضاه
الى آخره وثمة التهديد والله اعلم واما عبارة الكنز بما من قوله لا يخرج اي لو حلف لا يخرج فاخرج محمولا
بامره حنث وبرضاه لا بامره او مكرها لا فمشكلة لانه ان اريد بالاكراه التهديد فذلك خلاف الرواية اذ الرواية
منصوصة بانه لو هدده وخرج بنفسه حنث لوجود الفعل منه كيف وقد مر انه لو فعل المحلوف عليه مكرها
او ناسيا فهو سواء وان اريد به الحمل كان صادقا حيث علم بقوله وبرضاه لا بامره انه لو اخرج محمولا بغير
امره لا يحنث سواء كان برضاه او بغيره لانه اذا لم يحنث حينئذ اذا احمل برضاه فلان لا يحنث اذا احمل
بغير رضاه اولى فلا ان معنى لقوله او مكرها بمعنى او محمولا لانه ان اريد به محمولا برضاه لا بامره كان تكرار
محضا لا مغايرا لما قبله كما يقتضيه العطف باو وان اريد او محمولا لا برضاه ولا بامره فذلك لان الحكم في هذه
الصورة ثابت بدلالة اما اذا احمل برضاه لا بامره لانه اذا لم يحنث في صورة عدم الامر عند وجود الرضا فلان
لا يحنث عند وجود الرضا اولى على ان الظاهر حينئذ ان يقول بلا رضاه وبامره عطفا على قوله رضاه
لا بامره ولا يمكن ان يراد بالمكره المجبور غير المختار سواء كان محمولا بل الكتف او مجرورا باخذ اليد او الرجل

لان المكره بهذا المعنى لا يقال المحمول بل المحمول دون المجبور على ان المراد بالمجبور ههنا انما هو المجبور والحكم
في غير صورة المحمول من صورة الاجبار معلوم دلالة فلا حاجة الى التعميم بقوله او مكروها بمعنى مجبور اسيما
ذكره بلفظة او التي تقتضي التقابل بين المعطوف والمعطوف عليه اذ لا يقابل بين الخاص والعام الا يرى
انه لا يقال جاءني زيد او رجل وكذا لا يصح قولنا اخرج محمولا او مجبورا **قوله** لان هجران المسلم يمنع الكلام
منهي عنه قد يقال اليمين المذكورة ما عقدت على صفة الاسلام بل على صفة الصبي والشباب فلا معنى
للتعليل المذكور كيف والحكم المذكور في هذه اليمين ليس بمقيد بما اذا كان المشار اليه الصبي المسلم او الشاب
المسلم بل الحكم في الكافر كذلك وعن هذا عدل صاحب الكافي الى ان علل اليمين المذكورة بقوله لان الشرع
امر بتحمل اخلاف الفتيان ومداراة الصبيان فلم يصح اعتبار ذلك الداعي شرعا فكان قوله هجران المسلم
من اضافة المصدر الى الفاعل وذكر المفعول متروك اي لان هجران المسلم والصبي والشاب يمنع
كلامه عنهما منهي عنه لانا امرنا بتحمل اخلاف الفتيان ومداراة الصبيان فكان تعليل المصنف
رحمه الله راجعا الى ما هو المذكور في الكافي والله اعلم **قوله** فلا يجعل الداعي داعيا يعني الى صفة
الصبي والشاب وان دعت الى اليمين بسوء الخلق لان هذا الداعي في الشرع لم يعتبر داعيا لحرمة هجران
المسلم خصوصا مع صفة الصبا المستدعي للمرحمة فصار مهجورا شرعا وهو كالمهجور عادة فتنعقدت
على هذه الذات والذات لا يتبدل بعد الشيخوخة كذا في الشاهان **وفيه بحث** لما يلزم في انعقاد اليمين
على هذه الذات بهجران المسلم في جميع الاحوال بخلاف ما اذا انعقدت بوصف الصبا والشباب فانه يكون
في حالة واحدة فكان التقييد اولى وايضا ذكر في المبسوط مصرحا ان صفة الشاب ليس بداعية الى
اليمين حيث قال لو حلف لا يكلم هذا الشاب فكلمه بعد ما شاخ يحنث لان صفة الشاب ليس بداعية
الى اليمين وذكر ههنا انها داعية اليه والجواب عن الاول ان اهدار الوصف ههنا ليس للاحتراز عن المحرم
حتى يشكل ان في اهداره يلزم ما هو اشد حرمة وهو هجران المسلم يمنع الكلام ايضا بل اهداره باعتبار
ان الوصف في الحاضر لغو الا اذا كان داعيا الى اليمين وهذا الوصف لم يعتبر داعيا شرعا فيكون
لغوا واذا الغا بقي اليمين منعقدة على هذه الذات ضرورة وعن الثاني ان وصف الشاب داعي الى
اليمين من حيث ان الهوى المانع من رعاية حقوق الشرع والعباد يكون غالبا في وقت الشباب فبالحري
ان يهجر الشباب بمنع الكلام وغير داعي اليه من حيث انه كامل العقل وافراد العلم فلو اعتبر داعيا الى اليمين فالتحج
كما ذكر في الكتاب ومن حيث انه غير داع اليه فالامر بين فلكل وجه **قوله** وكل واحد مقصود في الاكل لان كلامنا
فيما اذا اكل الكل جزءا فجزءا كذا في الحاشية وانه خلاف ما ذكر في الشرح على ما نذكره بعيد **قوله**
وصار كما حلف لا يشتري شعيرا او لا ياكله فاشترى حنطة فيها حبات شعير واكلها يحنث في الاكل
دون الشراء كما قلنا قاله الشارح وفيما قال من النظير نظر لانه لما اكلها حبة حبة كان للشعير منفردا ولو
اكل في البسر المذنب او الرطب المذنب جزءا فجزءا منفردا حنث بالاتفاق فكذا في الحنطة مع الشعير فاذا
الاختلاف بينهم بهذا الوجه وانما الخلاف في الاكل بصفة الاختلاط **قوله** مسئلة الحلف على اكل الشعير

لم يذكر في الكتاب نظير المسئلة من حلف لا ياكل رطبا فاكل مذنبا حتى يرد انه لا يصلح نظيرا اذ لو اكل حنطة
فيه حبات شعير حبة حبة يحنث بالاتفاق وكذا في المذنب ان اكلها جزءا فجزءا حنث بالاتفاق وانما
الاختلاف في صورة الاكل مع الاختلاط وفي صورة الاختلاط لا يحنث في الحنطة مع الشعير بالاتفاق
بل ذكرت نظير المسئلة تليها وهي ما اذا حلف لا يشتري رطبا فاشترى كباسة فيها رطب ولا يخفى ان
هذه المسئلة تصلح نظيرا لها حذف الفعل بالفعل لانه كما لا يحنث في هذه المسئلة لا يحنث في تلك وكما يحنث
في هذه باكل حنطة فيه حبات شعير جزءا فجزءا يحنث في تلك المسئلة بالاكل شيئا فشيئا **قوله**
وجه الاستحسان ان التسمية مجازية واعترض بانها لو كانت مجازية لصح النفي ولا يصح نفي اسم
اللحم عنه ولهذا ذكر في البزدوي انه لحم في الحقيقة لكنه ناقص فلا يتناوله مطلق الاسم وبانه لو
نوى لحم السمك يحنث باكله ايضا ولو كان مجازا لا يصح نيته مع ارادة الحقيقة لما فيه من الجمع بين
الحقيقة والمجاز الا ان يراد بقوله ان التسمية مجازية انها كالمجازية لانها مجاز حقيقة ويحتمل ان يكون
اختيار المصنف رحمه على خلاف اختيار البزدوي بالتزام صحة النفي واما حنثه باكل لحم السمك
وغيره عند النية فلان المرء مصدق في النية غير مصدق في صرف اللفظ عن ظاهره فيحنث باكل اللحم المروي
ولحم السمك جميعا لو قال عمرة طالق وله امراة معروفة بهذا الاسم وله امراة اخرى اسمها
عمرة لكنها ليست بمشهورة فقال اردت غير المشهورة تطلق غير المشهورة لانه نواها وتطلق المشهورة
ايضا لانه لا يصدق في صرف اللفظ عن الظاهر **قوله** لوجود خاصية الشحم فيه وهو الذوب بالنار
وكان شحما حقيقة فيتناول اسم الشحم في اليمين على الاكل والشرب وقد يقال ان هذا اثبات اللغة بالتعليل
ولا مدخل للراوي في اثباتها **قوله** وله كلمة من للتبعيض وفيه انه يقتضي ان يكون المشروب بعض
دجلة وهو محال الا ان يجعل دجلة عبارة عن مائها اطلاقا لاسم المحل على الحال اي لا اشرب من ماء
دجلة وفيه نظر لانه لو كان قولنا لا يشرب من دجلة في تقدير لا يشرب من ماء دجلة وجب ان
يحنث اذا شرب منها بانائها لو قال لا يشرب من ماء دجلة وان كان في تقدير قولنا لا يشرب ماء دجلة
ولكن بمعنى لا يشرب من ماء حال في دجلة لا بمعنى ماء منسوب اليها بخلاف قولنا لا يشرب من ماء دجلة
فانه بمعنى لا يشرب من ماء المنسوب الى دجلة وبعد الاعتراف يبقى منسوبا اليها ولا يبقى حالا فيها
فوضح الفرق **قوله** وصار كما اذا شرب من نهر اخذ من دجلة في الكافي لو حلف لا يشرب من الفرات فشرب
من نهر اخذ منه لم يحنث اجماعا اما عنده فلانه منصرف الى الكرع واما عندهما فلانه مثل الفرات في
امساك الماء فيقطع النسبة فخرج عن عموم المجاز ولو حلف لا يشرب من ماء الفرات فشرب من نهر اخذ منه
الفرات حنث لانه حلفه انعقد على ما هو منسوب الى فرات والنسبة لا ينقطع بالانهار الصغار هذا كلامه
فان قلت ما وجه الجمع بين قوله لانه مثل الفرات في امساك الماء فينقطع النسبة وبين قوله والنسبة
لا ينقطع بالانهار الصغار وبينهما منافاة ظاهرة **اجيب** بان المراد بقولنا من الفرات من
ماء حال فيها ومنسوب اليها بنسبة الحلول اذ لا مصحح للمجازي سوى الحلول غير ان المعتبر عند الحلول اعم من ان

يكون حقيقيًا او حكميًا والحال في او ان حال في دجلة حكما لانها لا يستقبل بالامساك واما الانهار
الصغار فانها مستقبلة بالامساك فينقطع بها النسبة الحلولية فلا يحنث به واما قولنا من ماء الفرات
فالمراد منه ماء منسوب الي الفرات اعم من النسبة الحلولية وغيرها وبالانهار الصغار وغيرها وان
كان ينقطع النسبة الحلولية حيث لا يبقي فيه حقيقة وهو ظاهر ولا حكما لانه مستقبل لها بالمحلية
والامساك فقد يبقي النسبة الاخري وهو انه ماخوذ منه فيحنث به وبالجملة انه حيث قال فينقطع النسبة
كانه ماخوذ منه فلا يخالف ولعله اراد النسبة بالحلول وحيث لا ينقطع بالانهار الصغار كانه اراد
بالنسبة هو نسبة انه ماخوذ منه فلا يخاف والله اعلم **قوله** ولهذا ان الادام يوكل تبعًا الي آخره
فان قلت لو قال ان اكلت اليوم الا رغيفا ولا بنية له فاكل رغيفا بلحم لم يحنث عند ابي يوسف رحمه
الله وعند محمد رحمه الله يحنث اما لو اكله مع الخل فكل ما هو ادام اتفاقا لا يحنث فلو كان اللحم اداما عند
محمد رحمه الله ولم يكن اداما عند ابي يوسف رحمه الله وجب ان ينعكس الاختلاف في المسئلة المذكورة
قلت قال محمد رحمه الله اليمين في هذه المسئلة تناولت كل ماكول فلا يخرج الا ما يوكل تبعا واللحم وان
كان اداما عندي ولكنه يوكل مقصودا فلا تخرج عن اليمين ولا تصير تبعًا للمستثني بالشك فيحنث
وفيما اذا يوكل تبعا وليس بادام من وجه لانه قد يوكل وحده فلا يحنث في المسئلتين بالشك
الى هذا اشير في الكافي في المسائل المتفرقات من كتاب الايمان وهو يشكل بما لو قال لفلان علي الف
الا مائة او خمسين فعند العامة المستثني خمسون فيلزمه تسعمائة وخمسون وعند محمد رحمه الله
المستثني مائة فيلزمه تسعمائة والمسئلة في الكافي في متفرقات الوصايا وعلي قياس ما قال محمد رحمه
الله في مسئلة اليمين يجب ان يكون جوابه كجواب العامة في مسئلة الاقرار للقطع بان الاقرار
تناول كل الالف كما ان صدر الكلام في مسئلة اليمين تناول كل ماكول ثم وقع الشك في خروج خمسين
فلا يخرج بالشك كما لا يخرج اللحم في مسئلة اليمين بالشك **قوله** فابو يوسف رحمه الله فرق بين المطلق والموقت
اي فيما اذا كان في الكوز ماء فاهرق قبل الليل فقال في المطلق يحنث من غير توقف الي الليل وفي الموقت يتوقف
حنثه الى اخر النهار وهما يفرقان ايضًا ويقولان ان في الموقت بطل اليمين بالاراقة فلا يحنث اصلا و
في المطلق يحنث في الحال واحتج ابو يوسف رحمه الله فيما اذا كان في الكوز ماء بان تحقق فوات البر فيحنث
كما لو كانت اليمين مطلقة عن الوقت الا ان تاثير الوقت في منع الحنث ما لم يمض الوقت فاذا مضي حنث
كما في قوله لامسن السماء اليوم وهما يقولان شرط حنث ترك فعل الشرب ولا يتصور ذلك الا ربع الماء وكالا
ينعقد اليمين بدون محلها لا يبقي بدونه بالاجماع لا يحنث قبل الليل فعرفنا ان اليمين يسقط من غير
حنث كذا في الجامع الصغير **وفيه بحث** اما اولا فلانه لو قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامراته
طالق فقيد او منع من الخروج يحنث وكذا لو قال لامراته وهي في منزل والدها ان لم تحضري الليلة فانت
طالق فمنعها الوالد بالحضور يحنث وينبغي ان لا يحنث لانه يتعذر عليه الخروج والحضور لعذر القيد
والمنع كما لا يحنث في مسئلة الكوز لتعذر الشرب بعد الاراقة وجوابه ان الشرب بعد الاراقة يخرج من

الامكان الظاهري الذي هو باعتبار صحة الالات وسلامة الاسباب لان وجود الماء في الكوز عن
الشرب باليمين متي عقد علي الامكان الظاهري لا يبقي الا علي ذلك الامكان بخلاف القيد والمنع فانه
مانع عن الخروج والحضور مع الالات والامكان الظاهري الذي هو بناء علي صحتها فكانت اليمين
ثمه باقية لبقاء الامكان الذي انعقدت عليه فيحنث وفي مسئلة الكوز لم يبق لليمين لعدم بقاء صحة
الالات فلا يحنث واما ثانيا فلانه اذا كفل رجل بنفس اخر وقال ان لم اوف به غدا فعليه المال
فمات المكفول عنه قبل مضي الغد ثم مضي ضمن المال لتحقق الشرط وهو عدم الموافاة ولا فرق
بين هذه المسئلة ومسئلة الكوز ويجاب عنه بان تصحيح الكفالة ههنا بطريق التقديم والتاخير
وهو ان يجعل كانه كفل بالمال في الحال ثم علق البراءة عنه بالموافاة بالنفس والموافاة لا توجد بعد
الموت فيبقي المال واجبًا بالكفالة ولا حاجة الى التقديم والتاخير في اليمين بالطلاق اذا قال ان لم
اشرب الماء الذي في هذا الكوز فامراته طالق لان الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وبعد الوقوع
لا يحتمل الرفع فافترقا هكذا ذكر الامام المحبوبي وهكذا في المبسوط **وفيه نظر** اذ الكفالة ايضا يحتمل التعليق
بشرط متعارف والتعليق بعدم الموافاة متعارف علي ما يجي التصريح به في الكفالة فيكون الكفالة
في قبول التعليق بالمتعارف من الشرط كالطلاق فلا حاجة الي الحمل علي التقديم والتاخير في الكفالة كما لا
حاجة اليه في اليمين بالطلاق وايضًا تصحيح الكفالة بالحمل علي التقديم والتاخير سعي في شغل الذمة والاصل
براءتها الا يري ان الكفالة بالعهدة باطلة بالاتفاق باستثنائه في هذا اللفظ وان امكن تصحيحها بالصرف
الى ما يصح الضمان به وهو الدرك ولكن لما كان فراغ الذمة اصلا لم يصح فكذا في مسئلتنا وجب ان
لا يصح بالتقديم والتاخير لما فيه من شغل الذمة فالجواب ان يقال ان الشرط في مسئلة الكوز ترك
فعل الشرب والترك لا يتصور في غير المقدور حتى لو قال ان ترك مس السماء فعبدي حر لم يحنث وفي مسئلة
الكفالة الشرط عدم الموافاة لا تركه وموت المكفول عنه تحقق عدم الموافاة وانما جعل الشرط دون
الترك كما هو الظاهر من قوله ان لم او ان لان المقصود من هذه الكفالة الوثيقة يحنث بامر الطالب من فوات
حقه والامن منه لا يحصل الا ان يجعل الشرط عدم الموافاة اذ لو جعل الشرط ترك الموافاة فربما لا يتحقق الشرط
وان لم يبق الموافاة مقدور للكفيل فلا يلزم المال فيفوت حق الطالب فلا يكون امنا عن فوات حقه وظاهر ان الطالب
انما رضي بهذه الكفالة زعما منه ان حقه يتاكد بها ويامن من الفوات ولو جعل الشرط عدم ترك الموافاة
بخلاف مسئلة الشرب فانه لا مانع ههناك من جعل الشرط وهو الموجب الاصلي فلا يعدل عنه والله اعلم
في الكفالة زيادة تحقق ان شاء الله تعالى **قوله** اما في الوقت يجب البر في الجزء الاخير لما عرف ان
اليمين اذا عقد علي فعل لا يمتد مضافا الى الوقت الممتد يعين الجزء الاخير للزوم الفعل ولا يحنث
بترك الفعل المحلوف عليه قبل ذلك لان الوقت صار ظرفا له لا معيارا فيلزمه في جزء من ذلك فيتعين
اخره كصلوة الظهر في وقت الظهر متعين آخر الوقت للزوم حتى لو مات قبل اخر الوقت لا شي عليه
فكذلك ههنا اذا مات الحالف قبل اخر الوقت لا يحنث بالاتفاق كذا في بعض الشروح **فان قلت** اذا كفل

رجل بنفس وقال ان لم اواف به غدا فعلى المال فمات الكفيل قبل انقضاء المدة يحنث ويجب المال دينا
في تركته فلا بد من الفرق بين هذه المسئلة والكوز **قوله** وعند ذلك لم يبق محلية البر لعدم التصور
فان قيل ينبغي ان يبقى اليمين لان اعادة الماء في ذلك الكوز متصور وعقد اليمين ابتداء على
تلك القدرة جائز كما لو حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا فاولى ان يبقى معقودة على تلك القدرة **قلنا**
ابتداء تلك اليمين في الكوز على الممكن في الظاهر وعند الاراقة وما بقي ذلك الامكان فاليمين على
خلاف ما انعقدت اما في مسئلة الحجر انعقدت اليمين ابتداء على تلك القدرة في الجملة الا على الامكان
الظاهر كذا في بعض الشروح واعترض عليه في حاشية مولانا حميد الدين رحمه الله ان هذا الفرق
يكون في صورة واحدة لا في كلتا الصورتين فلا يتم الجواب **قلت** الفرق بين قوله ليقلبن هذا
الحجر ذهبا والله لا اشرب الماء الذي في هذا الكوز وليس فيه ماء غير محتاج اليه لان المحلوف عليه
مسئلة الكوز هو شرب ماء كاين في الكوز وقت اليمين كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام
فاذا لم يكن فيه ماء وقت اليمين لم يكن متصورا غاية الامر ان اتحاد الماء ممكن في الكوز بعد اليمين
ولكنه ليس بمحلوف عليه فلا يصير مارا بشربه اما اتحاد به في الكوز وقت اليمين وهو ليس فيه فمحال
بخلاف مسئلة الحجر فان البر هناك متصورا في الجملة فلو صح الفرق لم يتعرض له نعم يشكل هذا الوجه
بما ذكرنا من مسئلة الكفالة وبما اذا قال لامراته ان لم تصلي اليوم ركعتين فانت طالق فحاضت
قبل ان تشرع في الصلوة او بعد ما صلت ركعة فالصحيح ان اليمين ينعقد عند الكل على كل حال مع ان
اليمين قد انعقدت على الامكان الظاهر وبعد ما حاضت لم يبق ذلك الامكان وقد بقيت تلك اليمين
منعقدة على القدرة في الجملة الا ان يجعل هذه النكتة بناء على ما حكي عن الشيخ الامام شمس الائمة
الحلواني رحمه الله انه كان يقول ان كان من وقت الحيض مقدار ما يمكنها ان تصلي ركعتين ينعقد اليمين
عند الكل وتطلق وان كان اقل من ذلك لا ينعقد اليمين عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله ولا
تطلق وعلى قول ابو يوسف رحمه الله ينعقد وتطلق على قياس مسئلة الكوز ولكن هذا مشكل اذ لا فرق
في مسئلة الكوز عندهما بين ان يوجد من وقت اليمين مقدار ما يمكنه الشرب او لم يوجد ما جاء
هذا الفرق في مسئلة الصلوة والحكم فيها ماخوذ من مسئلة الكوز بالقياس عنه **باب**
باب اليمين في الاحلام قوله فاذن له وهو لا يعلم بالاذن حتى كلمه حنث **قلت** قوله وهو لا يعلم يشير
الى ان العلم شرط البر ولكن ذكر في الايمان القدوري اذا اذن لها من حيث لا يسمع لم يكن اذنا وان
خرجت بعد ذلك طلقت في قولها وقال ابو يوسف رحمه الله هو اذن لان الاذن وحده بمنزلة
ما اذن لها وهي نائمة وقال الاذن من الاذان وهو الاعلام والاعلام لا يحصل الا بوصول الكلام الى
سمعها بخلاف ما اذا اذن لها وهي نائمة لان الكلام وصل هناك الى سمعها الا انه لم يحصل لها العلم
المانع فهو بمنزلة ما اذا اذن لها وهي غافلة كذا في الذخيرة وهي اشارة الى ان الشرط انما هو وصول
الكلام الى سمعها لا العلم نعم ذكر في النوازل قال لها ان خرجت من غير اذني فانت طالق فاذن لها بالعربية

وهي لا تعرف خرجت تطلق لان العلم شرط تحقق الاذن ولم يوجد ونظيره ما اذا اذن لها وهي نائمة
او غائبة هذا ايضا مذكور في الذخيرة وانه يشير الى اشتراط العلم كما اشار اليه المصنف رحمه الله وكان
في المسئلة روايتين والله اعلم **قوله** لا يتحقق الا بالسماع **فان قلت** اذا اذن المولى لعبده
والعبد لا يعلم يصح حتى اذا علم يصير ماذونا هذا هو اثر الصحة فعلم ان الاذن لا يحتاج الى الاعلام
قلنا الاذن بفك الحجر في حق العبد يتصرف باهلية نفسه ومالكيته فيثبت بمجرد الاذن فاما في اليمين
فلانه حرم كلام الا عند الاذن فيكون الاذن مثبتا لاباحة الكلام عند الحالف فلا بد من الاعلام
لذلك كذا في الشرح **قلت** ذكر المصنف رحمه الله في مسئلة تعليم الكلب ما يزيف المذكور
في الشرح حيث قال ان ما اصطاده الكلب ثالثا يحل عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يحل لانه
يصير معلما بعد تمام الثلث وقبل التعليم غير معلم وكان الثالث صيد كلب جاهل وصار كالتصرف
في سكوت المولى وله انه تعليمه فكان هذا صيد جارحة معلمة بخلاف تلك المسئلة لان الاذن اعلام
فلا يتحقق دون علم العبد وذلك بعد المباشرة هذا كلامه وهو تصريح بان الاذن في التصرف للعبد
لا يثبت الا بعلمه كما انه لا يثبت في مسئلة اليمين بالكلام لا بالعلم كما ظن الشارح فلا اشكال اصلا
وكما يصح اذن العبد قبل العلم حتى اذا علم يصير ماذونا يصح الاذن ايضا في مسئلة اليمين قبل العلم حتى
اذا علمت به ثم خرجت لا تطلق فلا فرق **قوله** ولنا انه في الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا قال عليه
السلام ان صلوتنا هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس قيل التمسك بالحديث مشكل لانه يقتضي
ان لا يكون قراءة القران من كلام الناس ولا يلزم منه ان لا يكون من الكلام مطلقا والكلام فيما
اذا حلف لا يتكلم وفيما لا يتكلم من كلام الناس وعن هذا تمسك صاحب الكافي بحديث اخر وهو ما روي
عنه عليه السلام ان الله يحدث من امره ما يشاء وان مما احدث ان لا يتكلم في الصلوة **قوله**
والكلام لا يمتد اعتبر المضاف اليه هنا والعامل في مسئلة الامر تاكيد حيث قال اذا قال امرك بيدك
يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم يعلم بقدومه حتى جن الليل فلا خيار لها لان الامر باليد مما يمتد فيحمل اليوم
المقرون بها على بياض النهار هذا كلامه وكان المعتبر عنده هو العامل غير انه تساهل فيما لا يختلف
الجواب بان كل من الفعلين ممتدا او غير ممتد فاعتبر المضاف اليه والله اعلم **قوله** ولم يبق
بعد الموت متصور الوجود فسقطت اليمين هذا يشكل بما اذا كفل بنفس فلان وقال ان لم اواف به
غدا فعلى المال فمات المكفول عنه ولم يبق البر متصور الوجود ولزمه المال بعد مضي الغد وعلى ما ذكر هناك
ان تصور البر شرط يجب ان لا يلزمه المال وسياتيك هذا البحث ان شاء الله تعالى في الكفالة فعليك به
قوله فينصرف الى ما اقصى يذكر بلفظ الجمع وذلك عشرة فانك تقول ثلثة ايام الى عشرة
ايام ثم احد عشر يوما **فان قيل** هذا هكذا عند اقتران العدد لا عند تجرده عنه **قلنا**
اسم الجمع للعشرة وما دونها الى الثلثة حقيقة في حالة الابهام والتعيين ويقع على ما وراء العشرة في
الابهام دون التعيين وكان العرف الى ما هو جمع في الحالتين اولى لانه اثبت وتعيين العشرة لما فيها من الزيادة معنى

معنى الجمع كذا في الكافي **قلت** كما تعين العشرة في المعرف باعتبار زيادة معنى الجمع فهذا تعينت في المنكر
بهذا الاعتبار وايضا زيادة معنى الجمع في العشرة ان كان يوجب تعينها فالتيقن في الادنى وهو الثلثة
يوجب ان ينصرف اليها فاعتبار معنى الزيادة دون التيقن مما لا وجه اليه **اجيب** بان الحاجة في المعرف
قدمت الى تعين فرد من افراد الجماعات التي هي جماعات في حالة الابهام والتعيين تحقيقا للعهد
الذي هو الاصل في المعرف باللام والعشرة الكل من بين افراد الجماعات فتعينه احق ثم تعين العشرة
اعتبار لمعنى زيادة معنى الجمع فيها احوط من تعيين الثلثة لتيقنه بخلاف المنكر فانه يتناول جماعة غير
معينة فلا حاجة بنا الى صرفه بعينه حتى يطلب الترجيح بين افراد الجماعات ومن ضرورة تناوله جماعة
غير معينة انتهاء اليمين بمضي الثلثة لانها جماعة من الجماعات كانتهائها في لا اكلمن رجالا بكلام
زيد مثلا وقد يشكل الفرق على هذا التعليل بينه وبين لا اتزوج النساء لانه ايضا جمع معرف مع انه
لا ينصرف الى اقصى ما يذكر بلفظ الجمع من الاعداد ويجب ان ينصرف اليه فلا يحنث الا بتزوج عشرة
من النساء بالدفعات المختلفة كما في مسئلة الايام او ينصرف اليمين في مسئلة الايام الى الواحد
كما في مسئلة النساء الا ان يقال تزوج عشرة نسوة غير متعارف فلا يمكن صرفه اليه فيتناول
الادنى الذي هو متعارف على الاطلاق نعم يشكل بان هجران المسلم بمنع الكلام فوق ثلثة ايام محظور
شرعا فوجب ان ينصرف الى الثلثة في المعرف كما ينصرف اليه في المنكر كما ظن الشارح والله اعلم

باب اليمين في العتق والطلاق

قوله فيتقيد بوصف الحيوة **فان قيل** لو قال ان اشتريت عبدا
فهو حر فاشترى عبدا لغيره ثم اشترى لنفسه لا يعتق الثاني لانحلال اليمين بالاول ولم يتقيد بالشراء لنفسه
ضرورة وصفه اياه بالحرية **قلنا** الذي اشترى لغيره محل للاعتاق فانحلت اليمين بالاول ولم يتقيد
اما الولد الميت ليس بمحل للاعتاق لانه بصفة الحيوة يصير محلا للحرية كذا في الكافي **وفيه نظر**
لما عرف ان اليمين بالعتق انما يصح في الملك او مضافا اليه او الى سببه فلا بد ان يتقيد بالشراء
لنفسه لتحقق الاضافة الى سبب الملك اذ الشراء لغيره ليس يثبت الملك للحالف فالحاصل انه
لو لم يتقيد بالشراء لنفسه وجب ان لا ينحل اليمين اذا اشترى لغيره وان لم يتقيد به وجب ان لا
يصح التعليق لان مطلق الشراء ليس سببا لملك الحالف وانما قلنا ان الاضافة لا تصح الا ان يكون الحالف
مالكا او يضيفه الى ملك لان الجزاء لا بد ان يكون محذورا لتحقق معنى اليمين وهو القوة وذا انما يكون
ان لو كان متيقن الوجود عند وجود الشرط بان اضيف الى ملك او غالب الوجود عنده بان كان
في الملك والاضافة الى سبب الملك كالاضافة الى الملك كذا في الكافي باب التعليق من كتاب الطلاق
فوجب ان يتقيد قوله ان اشتريت عبدا فهو حر بالشراء لنفسه ليتحقق باليمين وجوابه ان لا يشترط
في التعليق بسبب الملك ان يثبت الملك للحالف عند وجود ذلك السبب قطعا الا يرى انه لو قال ان
ولدت ولدا فهو حر جاز مع انه لا يلزم ان يثبت الملك للحالف عند الولادة لاحتمال ان تخرج الامة من ملكه
قبل الولادة ولكن الشرط ان يكون ذلك السبب موجبا لملك الحالف ظاهرا ولا يخفى ان الشراء يوجب الملك

للحالف ظاهرا اذ الظاهر ان الانسان يشتري لنفسه لا لغيره فلا حاجة الى تقييد الشراء بكونه لنفسه نعم
يشكل بما ذكر في حيل الذخيرة حيث قال اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فبدا له ان يشتريه
لنفسه تسعة وتسعين سهما من مائة سهم ثم اشترى السهم الباقي لابنه الصغير ولا يخفى ان هذه
الحيلة انما يفيد لو تقيد بالشراء لنفسه بقرينة ترتيب الحرية عليه وما ذكر هنا انه لو قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فاشترى عبدا لغيره ثم اشترى عبدا لنفسه لا يعتق الثاني لانحلال اليمين بشراء
الاول اذ العبد المشترى لغيره محل الاعتاق فلا يتقيد الشرط بالشراء لنفسه يقتضي ان لا يتقيد
الشراء في قوله ان اشتريت هذا العبد فهو حر بالشراء لنفسه واذا لم يتقيد لم يصح هذه الحيلة
لانه لو لم يتقيد به انحل اليمين بشراء العبد على الكيفية المذكورة بان يشتري اولا تسعة وتسعين
سهما من مائة سهم من العبد ثم يشتري الباقي لابنه الصغير ويجب ان يعتق من العبد ما هو في ملكه
من السهام عند وجود الشرط وهو شراء العبد نعم اشتراه متفرقا ولكن قد عرفت ان الاجتماع ليس
بشرط في الشراء وان كان شرطا في الملك حتى لو قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشترى نصفه فباعه
ثم اشترى الباقي عتق الثاني وان قال ان ملكت هذا العبد فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى نصفه
الباقي لا يعتق وبالجملة ان الشراء في ان اشتريت هذا العبد او عبدا فهو حر ان تقيد بالشراء لنفسه وجب
ان يعتق العبد الثاني فيما اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى عبدا لغيره ثم اشترى عبدا لنفسه
وان لم يتقيد لا يتم الحيلة المذكورة فليتامل **قوله** لان الاخر فرد لاحق ولا سابق له فلا يكون
لاحقا وقد يشكل بانه كما لا يتحقق اللاحق لا يتحقق السابق الا بتحقق اللاحق ولو قال اول عبد اشتريه
فهو حر فاشترى عبدا عتق ولا يتوقف على شراء اخر فالفرق من اول عبد اشتريه واخر عبد
اشتريه من حيث ان الاول لا يتوقف على اللاحق مع انه اسم للفرد السابق والاخر يقتضي
تحقق السابق مع ان كلا منهما من الاضافيات مشكل **قوله** وانما اتصافه بالآخرية من وقت الشراء
فان قلت يشكل بما لو قال لامرأتيه اطولكما حيوة طالق الساعة حيث يقع الطلاق بموت احدهما
مقتصرا لا مستندا الى وقت التكلم عند علمائنا الثلاثة مع انه يظهر لموت احدهما ان الاخرى
كانت اطولهما حيوة من وقت اليمين **اجيب** بان المراد طول الحيوة في المستقبل بمعنى ان من كانت
منكما باقية بعد موت الاخرى فهي طالق الساعة وهذا المعنى يثبت بموت احدهما لا انه كان ثابتا
قبل الموت وظهر بموت احدهما فافترقا قال ان حريتها مستحقة بالاستيلاد فيختل الاضافة الى الايجاب
المعلق والاختلال يمنع نية الكفارة بخلاف شراء القريب حيث لا اختلال في اضافة العتق الى
شرائه اذ لا شيء يوجب عتقه سواه حتى يختل على الاضافة اليه فيمنع نية الكفارة بشراء القريب
كان محررا للعبد الاجنبي من حيث ان العتق مضاف الى كل واحد منهما من غير اختلال بخلاف الايجاب
المعلق لام الولد فان اضافة العتق اليه ممتد لاستحقاقها الحرية بسبب اخر وهو الاستيلاد
واما شراء القريب فلا سبب للحرية سواه فيكون الاضافة اليه غير مختلفة فيصح نية الكفارة

فان قلت بل في اضافة العتق الى الشرآء نوع اختلال من حيث ان العلة لعتق القريب هي القرابة
تبع الملك فكان العتق مضافا الى القرابة والملك جميعا لا الى الشرآء فقط فيكون الاضافة
الى الشرآء مختلة اجيب بان العلة وان كانت هي المجموع يكن الحكم مضافا الى اقوبهما وجودا وآخر
هنا هو الملك الذي يوجبه الشرآء فيضاف اليه من غير اختلال والله اعلم قوله فانه بقول الشرآء
لا يصح في الملك وكان ذكر ما ذكر الملك وقد يقال لو كان ذكر الشرآء ذكر الملك لصار تقدير الكلام ان
ملكت جارية وتسريتها فهي حرة فيجب ان لا يعتق جارية مملوكة له وقت الحلف وجوابه ان قوله ان تسريت
جارية فهي حرة بعمومه يتناول المملوكة وغيرها الا انه في حق المملوكة تعليق على نفس التسري من غير
اعتبار الملك المستفاد منه لقيام الملك فهي في حقها كالتعليق على دخول الدار واما في حق المشتراة
بعد الحلف فتعليق على التسري باعتبار الملك المستفاد منه لحاجتنا الى اعتبار الملك
فصار في حقها تعليقا على الملك ثم التسري بعده وبالجملة ان اعتبار الملك في هذا التعليق بالنسبة
الى المشتراة فيخص بها نعم يشكل بان تقدير الملك لتصحيح التسري تقديري بطريق الاقتضاء وزفر رحمه الله
لا يقول بالاقتضاء كما صرح به المصنف رحمه الله في كتاب العرف الآن يقال انه كلام الزامي كان الزم
الخصم كان على زعمه او يقال ان الملك داخل في مفهوم التسري لانه عبارة عن تحصين الجارية المملوكة
للوطي والتقدير ان حصنت جارية في ملكي فكذا فيدخل فيه المشتراة ايضا بخلاف الاعتاق فان الملك
ليس بداخل في مفهوم حتى لو اعتق جارية غيره انعقد ويوقف نفاذه على اذنه اما التسري فلا يتصور
الا في المملوكة وكان الملك داخلا في مفهومه لا شرطا لصحة نفاذه حتى يكون ثابتا بالاقتضاء وما ذكر
في بعض الحواشي ان المشتراة تدخل عنده دلالة فلا يظهر وجه صحته يعرف بالتامل الآن يرد الى ما
ذكرنا ويرد بالدلالة اللغوية باب اليمين في البيع والشرآء الاصل ان كل فعل يرجع حقه الى
المباشرة لا يحنث الحالف بمباشرة المامور لوجوده منه حقيقة او حكما ولا يحنث ويصير العاقد سفيرا
والامر فاعلا فما يحنث بالمباشرة لا بامر البيع والشرآء والاجارة والاستيجار والصلح عن مال والقسمة
والخصومة وضرب الولد وما يحنث بالمباشرة والامر النكاح والطلاق والخلع والعتق والكتابة والخلع
والصلح عن دم العمد والهبة والقرض والاستقراض وضرب العبد والذبح والبنآء والخياطة والايداع
والاستيداع والاعارة والاستعارة وقضآء الدين وقبضه والكسوة والحمل كذا في الكافي وفيه نظر
اما اولا فلان الحقوق في التوكيل بقبض الدين يرجع الى الوكيل على ما يجي التصريح به حيث قال في مسئلة
الوكيل بقبض الدين وكيل بالخصومة عند ابي حنيفة رحمه الله ولابي حنيفة رضي الله عنه انه وكله بالتملك لان الديون
تقتضي بامثالها اذ قبض الدين نفسه لا يتصور الا انه جعل استيفآء لعين حقه من وجه فاشبه الوكيل بالخذ
الشفعة والوكيل بالشرآء والتسمية الى وقال هذا لان المبادلة تقتضي حقوقا وهو اصيل فيها فيكون خصما
فيها كذا في باب الوكالة بالخصومة والقبض مع انه لو حلف صاحب الدين وقال ان لم اقبض مالي عليك
فعبدي حر فوكل وكيلا بالقبض فقبض وكيله حنث واما ثانيا فلما يجي في الوكالة ان الامر بالاستقراض

والاستعارة والاستيداع صحيح كالتوكيل بالتكدي فاذا كان الوكيل بهذه الاشيا باطلا كان المامور
في ذلك كله عاملا لنفسه لا للآمر فكيف يحنث للآمر ههنا بفعل الوكيل الا يرى ان الامر لبصر الحرلما
كان باطلا لا الحنث فيه بالامر بل يحنث بالمباشرة المراد ههنا الرسالة بالاستقراض وقبول الوديعة
والاعارة فان قلت في الرسالة لا يختلف الحكم بين البيع والاستقراض فجعل البيع مما لا يحنث
الامر بفعل الامر والاستقراض مما يحنث تحكم قلنا والامر بذلك مثل التكلم به فصار كانه قال لها
اطلق بنفسي ولا امر غيري بالطلاق كذا في الشرح قوله لانه لو كان كذلك وجب ان يحنث بنفس
الامر قبل ان يفعل المامور وليس كذلك قوله واللفظ ينتظمها مشكل لما قد وقع التصريح في غير موضع
ان الطلاق موضوع لازالة قيد النكاح ولا يخفى ان الامر بالازالة ليس بازالة حقيقة انما هو سبب
له فكان طلاقا مجازا فلا ينتظمها اللفظ الواحد لبطلان الاجتماع بين الحقيقة والمجاز فلا يكون من
باب التخصيص في شي وايضا اجمعوا ان الطلاق من التصرفات الانشائية والامر به ليس من انشائيته في
شي فلا يكون طلاقا الا مجازا من حيث انه سبب الانشائية فكانه اراد ان الطلاق لها بقول الحالف
لا اطلق هو التكلم بكلام يفضي الى وقوع الطلاق بطريق عموم المجاز وبدلالة حالة اذ المقصود ارضاها
واظهار المحبة معها وذا لا يحصل الا بمنع نفسه عما يفضي الى زوال النكاح معها وخروجها عن فواشه
فيتناول الامر بالطلاق ايضا بخلاف الذبح فانه قد يقصد به الاحتراز عن مناسبة لما فيه من
الهيبة وقساوة القلب فاذا اراد به المباشرة بنفسه صدق قضآء وديانة وانما لا يحنث بنفس
الامر فيما اذا لم ينو شيأ لان الامر انما يصير مفضيا الى الطلاق اذا فعل المامور اما اذا لم يفعل لم
يصير مفضيا اليه فلم يعتبر والله اعلم بالصواب قوله فدس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباع
ولم يعلم به التقييد بالدس وقد علم المحلوف عليه بذلك اتفاقي لان البيع لاجل المحلوف عليه
انما يتحقق اذا باعه بامره وجاز ان يعلم بثوبه ولا يبيعه بامره فلا يحنث ايضا كذا في بعض الشروح
قلت اذا علم بثوبه كان بيعه لاجله لانه يكون فضوليا والفضولي يبيع لاجل مالكه لانه ماذون
فيه دلالة على ما يجي ولما كان ماذونا بايعا لاجله فيجب ان يحنث باب اليمين في الحج والصلوة
والصوم قوله وان شآء ركب واهراق دما وفي الكافي ثم اذا الزمه حج او عمرة ان شاء حلقة
اعتمر او حج ماشيا لانه التزم القربة بصفة الكمال لقوله عليه السلام من حج ماشيا فله بكل خطوة حسنة
من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال واحدة بسبع مائة وان شاء ركب وذبح لركوبه
شاة لقوله عليه السلام مرها فلتركب ولترق دما وقد نذرت ان تحج ماشية بهذا اللفظ وفيه بحث
اما اولا فلان التزام الحج او العمرة ماشيا متى كان التزاما للقربة بصفة الكمال باعتبار ان هذه القربة
ماشيا افضل منها راكبا وجب ان لا يخرج عن العهدة لو اتى بها راكبا اذ الكامل لا يتادى بالناقص
كما لو نذر بالصلوة قائما والنذر بالحج ماشيا واما ثانيا فلان وجوب الذبح عند الركوب مشعر
بوجوب المشي اذ الجبر بالدم في الحج انما هو واجبة ومتى كان واجبا لم يكن مخيرا بين المشي والركوب بل

يجب عليه المشي ولا يتركه من عذر وعبارة الشيخ تشعر بالتخيير بين المشي والركوب ولا وجه للتخيير فيها
مع وجوب المشي **قوله** لهما انها قامت على النفي الى اخره يشكل على قول ابي يوسف رحمه الله ان
الشهادة على الافلاس مقبولة عنده وانها شهادة على نفي المال في الحقيقة **قوله** غاية الامر انه جواب
عما يقال الشهادة بالنفي انما لم يقبل لوقوعها بغير علم فاذا وقع العلم بذلك وجب القبول وهنا يذكر التحرز
بالكوفة وقع العلم بالنفي فوجب القبول بخلاف شهادتهما انه لم يحج لانا لا ندري هل علم ام بنا على
ظاهر العدم فلذا لا يقبل ولهذا لو شهد على رجل ان سمعنا يقول المسيح ابن الله ولم يقل النصارى وهو
يقول وصلت به قول النصارى قبل هذه الشهادة على النفي لاحاطة علم الشاهد به كذا هنا فاجاب
بان البينات شرعت للاثبات لا للنفي فكانت الشهادة على النفي مردودة ولا تمييز بين نفي ونفي تيسيرا
ودفعا للحرج واما في تلك المسئلة فان ذا عبارة عن السكوت فانه عبارة ثابت معاين ثم هنا بحث
لما وقع التصريح به في اصول الامام فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمه الله ان النفي اذا كان مما يحيط به
علم الشاهد فهو مثل الاثبات واوردوا مسئلة الشهادة على ان سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم يقل النصارى
تمثيلا له فكان مسئلة الشهادة على انه لم يحج مشكلة على ما في اصولها اللهم الا ان يحمل المذكور في الاصول
على رواية الاخبار دون الشهادات وجاز ان يكون النفي مثل الاثبات اذا كان العلم مما يحيط به في رواية
الاخبار دون الشهادات لان باب الشهادة اضيق من باب الرواية واما التمثيل بالمسئلة المذكورة فيبنى
على قول محمد رحمه الله وهو يعتبر للنفي المحيط به علم الشاهد بالاثبات في الاخبار بالشهادة والشهادات مطلقا
وفي الكافي فان قيل الشهادة على النفي انما لا يقبل اذا لم تكن مقرونة بالاثبات اما اذا قرنت يقبل كشهود
الارث اذا قالوا ان هذا وارث فلان لا يعلم له وارثا اخر غيره فالقاضي يقبل قولهم لا نعلم له وارثا
غيره حتى يدفع المال الى المشهود له فلا تلوم والمشهود به هنا امر ثبوتي والنفي يثبت ضمنا فاولى ان يقبل
قولنا الارث مما يدخل تحت القضاء فيكون معتبرا ويثبت النفي في ضمنه واما النحو وان كان ثبوتيا
لكنه لا يدخل تحت القضاء ولم يكن معتبرا فبقي النفي مقصودا فان قيل ذكر في المبسوط الزم الشهادة على النفي
يسمع في الشرط ولهذا لو قال لعبده ان لم يدخل الدار فانت حر فشهدوا انه لم يدخل الدار اليوم يقبل ويقضى
بعتقه وما نحن بصدده من قبيل الشرط قلنا هو عبارة عن امر ثابت معاين وهو كونه خارج
الدار هذا كلامه **قلت** قولهم لا نعلم له وارثا غيره بعد قولهم هذا وارث فلان ليس بشهادة بل هو
اخبار يسقط عن القاضي التلوم ويقوم مقامه اذ الشهادة هي الاخبار بدعيه المدعي وعدم علمهم
بوارث اخر ليس مما يدعيه الوارث حتى يكون بذلك الاخبار شهادة فقوله لا نعلم له وارثا اخر عطف
على قوله اشهد ان هذا وارث فلان وليس بداخل في حيز الشهادة والا كان التقدير واشهد اني لا نعلم
ان له وارثا آخر ولا معنى لشهادة المرء على زعمه وجودا او عدما والشهادة قد تتم بقولهم هذا وارث
فلان الا ان على القاضي ان يتلوم حتى يظهر له انه لا وارث له سواه وقولهم لا نعلم له وارثا اخر يورث
الظن للقاضي بعدم وارث اخر فينوب مناب التلوم فيدفع المال اليه في الحال ولم يقولوا لم يكن

الدفع

الدفع قبل التلوم ثم قوله قلنا هو عبارة عن امر ثابت معاين وهو كونه خارج الدار يوجب ان تصح
الشهادة على النفي الذي هو في معنى الاثبات سواء كان شرطا كالشهادة على قوله لم يدخل في المسئلة
المذكورة لانه في المعنى انه كان خارج الدار او غيره كالشهادة على انه قال المسيح ابن الله ولم يقل النصارى لانه
في المعنى شهادة على السكوت على قول النصارى فلم يكن لتخصيص الشرط بذلك وجه وكذا لم يكن لذكر الشرط
مطلقا معنى لان الشرط لا يلزم ان يكون في معنى الاثبات بل ذلك في بعض الشروط على وجه الندرة
فلو كان صحة الشهادة على انه لم يدخل الدار باعتبار انه شهادة في المعنى على امر وجودي لاختص ذلك
ببعض الشروط والتعليل الذي ذكر وقبول الشهادة على الشرط من انه في المعنى شهادة على ثبوت الجزاء
فكان شهادة على امر وجودي معنى يقتضي ان تصح الشهادة في كل شرط هو نفس اركان الجزاء امرا ثبوتيا كان
الشيخ رحمه الله خالف في صحة الشهادة على النفي في الشروط واجاب عن تمسك صاحب المبسوط بمسئلة انه لم
يدخل الدار بانه في معنى الاثبات فكانه يقول لا نسلم ان الشهادة على النفي في الشرط مقبولة واما مسئلة انه لم
يدخل الدار فلا تمسك فيه لجواز ان يكون قبول الشهادة فيه باعتبار انه شهادة على امر وجودي وهو كونه
خارج الدار وليس ما ذكر الشيخ جوابا بعد تسليم القول لصحة الشهادة على النفي في الشروط حتى يشكل عليه
بما ذكر انه لا معنى ح لتخصيص الشرط لجواز الشهادة على كل نفي هو في المعنى اثبات ولا الاطلاق الجواب في
الشرط اذ لا يلزم في الشرط ان يكون الاثبات ولا للتعليل بان الشهادة على الشرط شهادة على الجزاء معنى وبالجملة
انهم لما حكموا بقبول الشهادة على انه لم يدخل الدار زعم البعض انه في الشرط جائز لانه في المعنى شهادة على
الاثبات وهو الجزاء وزعم الشيخ رحمه الله انه انما يقبل لانه انما يقبل شهادة على امر وجودي كالشهادة على انه
لم يقل قول النصارى اذا ادعت المراة ان زوجها قال المسيح ابن الله ولم يقل قول النصارى وهذا اصح لانه
لو كان القبول باعتبار انه شرط لقبلت البينة على انه ضحى العام بالكوفة فيما اذا قال ان لم احج العام فكذا او
ليس فليس والله اعلم بالحقيقة والصواب **قوله** لان مثل الشي لا يكون تبعا له يشكل بما عرف ان القبضين اذا
تجانسا ناب احدهما على الاخر **قوله** وان سجد مع ذلك ثم قطع حنث وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف
رحمه الله اذا قال لعبده اذا صليت ركعة فانت حر فصلى ركعة بسجودها ثم تكلم لا يعتق لانها ليست
بصلوة وان صلى ركعتين وقعد قدر التشهد عتق لتمام الركعة هذا ذكر القدوري في شرحه فابو يوسف
رحمه الله لم يجعل الركعة بانفرادها صلوة وتبين ان المذكورة في الجامع الصغير قول محمد رحمه الله **قوله**
فلما لم يات بجميعها لم يسم صلوة فالاتيان بجميعها لا يتحقق الا بالسجود **فان قلت** من جملة تلك الاركان
القعود ولا قعود في الركعة الاولى **قلنا** بل فيه قعدة فانه بعد ما رفع راسه من السجدة الاخيرة يقعد
لا محالة الا ان هذه القعدة لا تجري على فعل الصلوة لكن النفي باليمين الاتيان بفعل يجري عن الصلوة
فان قيل هذا ليس بصحيح لان بنفس السجود لا يقع الحنث لم يرفع راسه **قلنا** لا رواية فيه وقد
اختلفوا فقيل بل الحنث من رفع الراس ليصير اتيانا بالقعود وقيل لا يشترط رفعه لان الساجد
قاعد لكن بصفة اخرى فقد اتفقوا على اشتراط القعدة وان اختلفوا في كيفية كذا في الذخيرة وانه

مشكل لان افعال الصلوة عبارة عما يفترض فيها والمفروض من القعدة مقدار بقدر التشهد وبنفس السجود
وبنفس الرفع لا يتحقق القعدة مقدار التشهد حتى يكون به فاعلا جميع فرايض الصلوة واقعا لها فلا يتم الصلوة
به فالظاهر ان يقال القعدة ليست من اركان الصلوة بل هي شرط الخروج منها حتى يكتفي في الرباعي
عن النفل بقعدة واحدة في اخرها وان كان كل شفع منها صلوة على حدة وذلك ان الصلوة عبارة عن
تعظيم الرب بجميع اجزاء البدن ولا تعظيم في القعدة غير ان الخروج من حرمة الصلوة فرض ليتمكن من صلوة
اخرى والخروج منها لا يمكن الا في حال من احوال المصلي من القيام او الاضطجاع او القعود لكن الشرع
عين القعود لذلك بالنص على خلاف القياس وشرط قدر التشهد ايضا فامر عندي **باب اليمين في
تقاضي الدراهم قوله** وان قال الى بعيد فهو اكثر من شهر فان قلت الحكم بالشهر كذلك يدل عليه اراد
تعليل المصنف رحمه الله بقوله لان ما دونه بعد قريبا والشهر وما زاد عليه بعد بعيدا قلت كانه اراد
بقوله اكثر من شهر ما لم يكن دون شهر فيتناول الشهر ايضا والقرينة عليه هو التعليل **قوله** وان
وهبها له يعني الدين لم يبر في يمينه لعدم المقاصة لان القضاء فعله والعلة اسقاط من صاحب الدين
هذا ظاهر فيما اذا كان اليمين مطلق بان قال ليقضين دينه واما الموقتة باليوم وهو المذكور في الكتاب
فمشكل لان الدين ان سقط قبل مضي اليوم لم يتصور القضاء فيبطل اليمين عند ابي حنيفة رحمه الله كما
في مسئلة الكوز كذا في الحاشية وهذا الاشكال وهو من التعرض لان الحالف ان كان لا يحنث ببطلان
قبل انقضاء المدة فلا خفاء انه لا يبر او عدم البر لا يستاخر الحنث والمصنف رحمه الله قال لم يبر ولا
كما قال ولم يقل يحنث حتى يرد الاشكال وذكر في الفوايد انه في هذه المسئلة ان لم يبر فلم يحنث ايضا
لفوات المحلوف وهو الدين وفوات المحلوف عندهما حية في بطلان اليمين على ما عرف في مسئلة
الكوز وذكر الامام التمرتاشي اذا قال الزوج لامراته ان لم تهبي لي صداقك اليوم فانت طالق وقال
ابوها ان وهبت له صداقك فامك طالق فالحيلة في ان لا يحنثا ها ان يصالح اباها عن مهرها بثوب
ملفوف فان امضى اليوم لم يحنث الزوج لانها عجزت عن الهبة عند الغروب لان الصداق
سقط عن الزوج بالصلح كذا ذكر الشارح في مسئلة الكوز وفيه بحث لما صرح به المصنف رحمه
الله في اخر كتاب الرهن ان الصلح عن الدين على عين استيفاء وان الدين عين لا يسقط بالاستيفاء
بل يتقرر الا انه يتعذر المطالبة لعدم الفايدة لانه يعقب من المطالبة مثله وبنى عليه انه لو صالح
المرتهن عن الدين على عين ثم هلك الرهن في يده هلك مضمونا لان الرهن باق ببقاء الدين اذ الصلح
استيفاء لا يسقط الدين فاذا كان الدين باقيا مع الصلح عنه وجب ان يحنث في هذه
المسئلة لتحقق الشرط وبقاء المحل وذلك ان الصلح استيفاء والدين بعد الاستيفاء يبقى صالحا
للابراء والهبة حتى لو وهبت الطالب دينه بعد ما استوفاه عن المديون اداه منه يصح ويجب عليه
رد ما استوفاه فالحيلة التي ذكر التمرتاشي مشكل اللهم الا ان يكون في سقوط الدين بالاستيفاء روايتان
فقد ذكر الامام فخر الاسلام ان تسليم الدين من قبل الاداء المحض وفسر الاداء بتسليم عين الواجب فظاهر

انه

انه لا يتصور بقاء الشيء بعد تسليم عينه فيكون ذلك رواية في ان الدين يسقط بالاداء ولكن يشكل
عليه مسئلة الرهن فان الرهن يبقى بعد اداء الدين حتى لو هلك المرهون بعد الاداء في يد المرتهن
يهلك بالدين فلو سقط الدين بالاداء وجب ان يبطل كما يبطل بابراء الدين وهبته وكذا يصح الابراء بعد
الاداء والله اعلم بالصواب **قوله** ولنا انه عقد تبرع فيتم بالمتبرع والقبول شرط ثبوت الملك و
الملك حكم الهبة وشرط الحنث ولهذا يقال وهب ولم يقبل **فان قلت** قد ذكر المصنف رحمه الله في كتاب
الهبة ويشترط الحنث ولهذا يقال له هب ان الهبة تصح بالايجاب والقبول والقبض اما
الايجاب والقبول فلانه عقد ينعقد بالايجاب والقبول والقبض لا بد منه لثبوت الملك وهذا
لفظه وهو يشعر بان الهبة لا يتم بالايجاب فقط بل لا بد من القبول لانعقاده وذكر هنا انه
يتم بالمتبرع **قلت** كانه اراد بقوله يصح بالايجاب اي في حق الواهب والموهوب
بالايجاب والقبول اما صحته في حق الواهب فلا يحتاج الى القبول بل يتم بالايجاب
لانه عقد تبرع فيتم بالمتبرع **قوله** ولان المقصود اظهار السماحة وذلك يتم به
فان قلت قد صرح المصنف رحمه الله في باب الرجوع في الهبة لان المقصود بعقد الهبة
هو التعويض عادة حيث قال في تعليل صحة الرجوع في الهبة ولان المقصود بالعقد هو
التعويض عادة فيثبت ولاية الفسخ عند فواته اذ العقد يقبله وذكر ههنا ان المقصود اظهار
السماحة وايضا لو كان المقصود اظهار السماحة لما صح الرجوع فيها بحال لان هذا المقصود يحصل
بمجرد الهبة كالثواب في الصدقة والصلة في هبة ذي رحم محرم وحصول المقصود يمنع من الرجوع
قلت المقصود بالهبة هو اظهار السماحة حالا والتعويض مالا اذا ثبت هذا فالتقريب بعد ذلك
ظاهر ثم يشكل بما اذا ساوم ثوبا بعشرة فابى البايع ان ينقص من اثني عشر وقال ان بعته بعشرة فعبده
حر فباعه بتسعة لم يحنث مع انا نعلم ان غرضه ان لا يزيل ملكه بعشرة وما دونها وما كان الاعتبار
للعرض يحنث هذا اخر شرح الايمان والله اعلم بالصواب ثم لنذكر في اخره بحثا وهو ان ذكر في
الكافي في فصل المتفرقات انه لو قال كل امراة لي وكل امراة انكحها الا سنة فهي طالق ان دخلت
الدار وله امراة ونكح اخرى وطلقها قبل الوطي ثم نكحها في السنة فدخل الدار طلقت القديمة ثنتين بالدخول
والجديدة واحدة بالدخول لانعقاد اليمينين في حق القديمة احدهما في ملكه والاخرى مضافة الى
الملك وقد وجد شرطهما وفي حق الاخرى انعقدت يمين واحدة فاذا دخل طلقت الاولى ثنتين
باليمين سوى ما نجز لان الشرط لتاخير الجزاء لا لتعليق اليمين والثانية طلقت واحدة بالتعليق
واخرى بالتنجيز وان دخل الدار بعد ما طلقها ثم نكحها طلقت القديمة واحدة بدخول الدار ولا تطلق
الجديدة لان المنعقد عليها يمين التزوج فسقط وقد انحلت لا الى جزاء ولا يمين الملك تنحل في حق القديمة
لا الى جزاء ولم ينعقد في حق الجديدة يمين اخرى وفي حق القديمة انعقدت يمين التزوج وانها لم تنحل
بعد فاذا تزوجها بعد دخول الدار طلقت ولو قال كل امراة لي وكلما نكحت امراة الى سنة فهي طالق

الاداء حتى يجب عليه ان يرد ما استوفى ولو سقط بالاداء وجب ان لا يصح الابراء كما لا يصح بعد ...

ان دخلت الدار وطلقتها ثم تزوجها ثم دخل الدار طلقت كل واحدة ثنتين عند دخول الدار فطلقتا ثلاثا
ثلثا لان اليمين معقودة بكلما فيصير عند كل تزوج كانه عقد اليمين فانعقدت على القديمة طلاقا فان اخر
بكل امراة لي والثانية باليمين المضافة الي التزوج وانعقدت على الثانية طلاق بالتزوج الاول
وطلاق بالتزوج الثاني فلما دخلت الدار حنث بالكل وقد وقع بالاتباع طلاق اخر على كل واحدة وان دخل
الدار قبل التزوج ثم تزوجها في المدة طلقت كل واحدة بدخول الدار لانه لما دخل الدار وجد شرط الحنث وقد
انعقدت قبله على الاولي طلاق بكل امراة لي وعلى الثانية بالتزوج فاغلا لاحنث فلما تزوجها انعقدت
بطلاق اخر على كل واحدة وقد تقدم شرط الحنث وهو الدخول فيحنث فيهما لما مران تقديم الشرط وتاخيره هما
سوآء وذكر في الكافي في باب اليمين بالطلاق انه لو قال كل امراة انكحها فهي طالق ان كلمت فلانا فنكح وكلم
حنث وبعكسه لا يحنث لان الجزاء تخلل بين الشرطين بجعل الشرط الاول لانعقاد اليمين والثاني لانحلال
فصار الثاني كالغاية كما لو قال ان تزوجت امراة فهي طالق ان كلمت فلانا طالق المزوجة قبل الكلام بعقد
اليمين ولا تطلق الزوجة بعده لارتفاع اليمين لان المعنى ينتهي بالغاية ولو قدم الكلام يطلق من نكح بعد
الكلام لا غيرلان الكلام شرط لانعقاده وبين المسئلتين تنافر ظاهر **كتاب الحدود** قوله
والطهرة ليست باصلية فيه اي الطهرة عن الذنب ليست بحكم اصلي لاقامة الحد لانها تحصل
بالتوبة لا لاقامة الحد اذ الحد يقام بكره منه فلا يكون محصلا للثواب فلا يحصل به الطهرة فان
تاب كان الحد طهرة بل خزيا ونكالا قال الله تعالي في حد قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا فقد وعد المغفرة للتايب ولهذا يقام الحد على الكافر والطهرة
له فدل ان الحكم الاصلي زجره خاصا وزجر غيره عاما عن مباشرة مثله كذا في الكافي وفي الزاهدي
في تفسير قوله ولهم في الاخرة عذاب عظيم وهذا دليل علي ان بمجرد اقامة الحد عليه لا يصير مغفورا حتي
يتوب فان تاب غفر له وطهر عن الذنوب والا فلا بهذا اللفظ ويويده ماروي عن ابي رمثة المخزومي
ان النبي عليه السلام اتي بلص قد اعترف اعترافا ولم يوجد معه متاع فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ما اخالك سرقت قال بلي فاعاد عليه مرتين او ثلثا فامر به فقطع وجي به فقال استغفر
الله وتب اليه فقال استغفر الله واتوب اليه قال اللهم تب عليه ثلاثا كذا في المصابيح قلت ولكن روي
عن خزيمة بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصاب ذنبا اقيم عليه حد ذلك الذنب
فهو كفارته وعن علي رضي الله عنه النبي صلى الله عليه وسلم من اصاب حدا فعجل عقوبته في الدنيا فالله
اعدل من ان يثني على عبده العقوبة في الآخرة ومن اصاب حدا فستر الله عليه وعفا الله عنه في الدنيا
والله اكرم من ان يعود في شي قد عفا عنه كذا في المصابيح وفي التمهيد لابي شكور السالمي قال اهل السنة
والجماعة الحدود والكفارات مطهرة لعله وكفارة لعله وكذلك كل ما يصيب العبد من المحن والالآم
واشباه ذلك فانه يكون كفارة ذنب او اكرام مثوبة وانكرت المعتزلة والروافض هذا وقالوا
بان الحدود والكفارات شرعت رايحة له عن القبايح والشيات والالآم فانه ليس من الله تعالي وذلك

لان الدنيا

لان الدنيا ليست بدار الجزآء والمثوبة وسبب وجوب الثواب هو الطاعة والثواب يكون في الآخرة وكذلك التكفير
انما يكون في الآخرة والحدود والكفارات شرع زجرا له ومانعا وماسواه من المحن فانها ليست من الله
تعالى وقال اهل السنة والجماعة بان الكل من الله تعالى ويكون كفارة لذنوبه وجزاء لعمله واكرام خوفه
والله اعلم مثوبة ويوجب البدل في الاخرة ويكون ذلك عدلا من الله تعالى فاما الحدود والكفارات يكون
جزآء لعملها ومطهرة لذنوبه بدليل قوله تعالي والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزآء بما كسبا نكالا من
الله اخبران ذلك جزاء لعملها وروى ان امراة جاءت الي النبي عليه السلام وقالت يا رسول الله زنيت فطهرني
فلما كررت الاقرار امر بالرجم ولم ينكر عليها فدل ان الحد طهر للذنوب وقال النبي عليه السلام السيف
محاء للذنوب وقال عليه السلام كل ما اصاب المومن يكون كفارة لكل مسلم دل ان ذلك يوجب التكفير
والجزاء بهذا اللفظ فهذا يدل على ان الطهرة يحصل باقامة الحد ولا يتوقف ذلك على التوبة واما جزآء قطاع الطريق
فذلك هو المجموع من خزي الدنيا وبالتوبة قبل الاخذ يرتفع المجموع على ما سياتي ان شاء الله تعالى فما
اقيم عليه قطاع في الدنيا فذلك بعض الجزآء فلا جرم لا يحصل الطهرة به بخلاف ما اقيم علي الزاني والسارق
وغيرهما فان كل الجزاء فلا بد وان يحتمل الطهر على ما نطق به الاحاديث ورواية التمهيد ثم ههنا بحث
وذلك ان قولهم والطهرة ليست باصل فيه يدل على ان الطهر يحصل بالحد ولكنها ليست الحيلة فيه
ولو كانت موقوفة علي التوبة لم يكن حكما له اصلا لا اصلية ولا زايدة الا ان يقال الموقوف علي التوبة
انما هو الحكم بالطهارة من الخروج ليس الفسق حتي يصير مقبول الشهادة واما بالاشارة اليه من انتهاء
حكم عن اصلي للحد فمعناه والله اعلم ان الله تعالى ربما يجعله سببا للعفو الذي هو الطهرة كساير الالآم والمحن
والجملة ان الحد لم وضع للطهر حتي يحكم بعدالته وقبول شهادته باقامته عليه بل هو موضوع للانزجار
واجلا العلم عن الفساد مع رجاء ان لا يعذبه الله تعالي بذلك الفعل في الاخرة فمن حيث انه لم يوضع للطهرة
لم يكن حكما اصليا ومن حيث ان الطهرة موجودة كانت حكما زايدا وبهذا ظهران ما يدل على ان الحد كفارة
من الاحاديث التي ذكرنا فهو محمول على الرجال دون الحتم وبهذا يحصل التوفيق من ما ذكرنا في التمهيد وما ذكر
في الكتاب في الكافي والزاهدي يعرف بالتامل والله اعلم قوله قال الزنا يثبت بالبينة والاقرار كانه احتراز
ما ذهب اليه مالك رحمه الله انها تثبت اذا احبلت المراة التي لا زوج لها فان المراة اذا احبلت ولا زوج لها
حدت عند مالك رحمه الله ولو ادعت من نكاح لا يقبل لان الظاهرانه من الزنا عندنا لا يحد لاحتمال انه من
نكاح فاسد او صحيح خصوصا اذا ادعت انه من نكاح وروي ان رجلا تزوج امراة فولدت لستة اشهر
فهم عثمان رضي الله عنه برجمها فقال ابن ماجه اما انها لو خاصمتكم لخصمتكم قال الله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا وفصاله في عامين فاذا ذهب للفصال عامان لم يبق للحمل الا ستة
اشهر قدرعثمان رضي الله عنه الحد عنها واثبت النسب من الزوج وهو مذهب مالك
رحمه الله وكذا قال عمر رضي الله عنه ان الله تعالى بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان
مما انزل الله اية الرجم رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده والرجم في كتاب الله

تعالى حق على من زنا اذا احصنت من الرجال والنساء اذا قامت البينة او كان الحبل او
الاعتراف ولكنا نقول قالت عايشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه
ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم وقد استطعنا الدرء عند الحبل بالحمل على النكاح
الصحيح والفاسد فيجب علينا ذلك وهذا الحديث مما تلقته الامة بالقبول **قوله** والوصول
الى العلم القطعي متعذر فيكتفى بالظاهر فعلم القاضي بحجة في الحدود باجماع الصحابة رضي الله
عنهم وان كان القياس يقتضي اعتباره لان علمه فوق البينة والاقرار **قوله** والبينة ان تشهد
اربعة من الشهود اي في المجلس واحد لان اتحاد المجلس شرط عندنا لصحة الشهادة بالزنا خلافا للشافعي
رحمه الله حتى لو جاؤا متفرقين لا تقبل عندنا ويحدون حد القذف خلافا له ان النص شرط الاربع مطلقا
فلا يتقيد باتحاد المجلس كساير الشهادات ولنا قول عمر رضي الله عنه مثل ربيعة ومضر فرادى لجلدتهم ولان
قول غيره وقع قذفا وكذا الثاني والثالث فلا ينقلب شهادة ولو جاؤا جملة وشهد واحد بعد واحد
متفرقين فقيل لانه لا يمكن اداء الشهادة جملة وان كان الزوج احدهم يقبل عندنا خلافا للشافعي
رحمه الله ان فيه تهمة لنا ان له ضررا في هذه الشهادة لانه يغير بزنا امراته وكانت ابعد عن التهمة
كشهادة الوالد على ولده **قوله** يحبسه حتى يسال عن الشهود **فان قيل** الحبس ينافي الاحتيال للدرء
فينبغي ان لا يشرع كاخذ الكفيل **قلنا** حبسه ليس بطريق الاحتياط بل بطريق التعزير لانه صار متهما
بارتكاب الفاحشة فيحبسه تعزيرا كذا في الكافي ويشكل بان الحبس تعزيرا مفوضا الى راي القاضي يحبسه
بقدر ما يرى وقد وجب الحبس ههنا الى ان يسال عن الشهود فلو كان بطريق التعزير لكان مفوضا الى
القاضي غير مقدر بمدة تزكية الشهود وايضا لو كان الحبس بطريق التعزير لاختص بالاوساط الناس
واخسه لما عرف ان تعزير الاشراف بالاعلام والجرّ الى باب القاضي وتعزير اشراف الاشراف الاعلام فقط بان
بان يقول بلغني انك تفعل كذا فلا تفعل واطلاق المسئلة دليل على ان الحبس في باب الزنا ليس يختص بالاوساط
والخسه ولو كان بطريق العد لاختص والله اعلم **قوله** فلو ظهر لما اخرها فان الحجة اذا قامت لا يحل للامام
التاخير لقوله عليه السلام لا ينبغي لوالي يثبت عنده حد من حدود الله تعالى الا ان يقيمه ولانه قال في بعض
الروايات ان الرابعة فانها موجبة فدل انه لا يوجب قبلها والمراد بقوله عليه السلام فان اعترفت فارجمها
في حديث انيس اعتراف المعهود وهو اربع مرات والصحيح من حديث العامرية انها اقرت اربع مرات
واعتبار هذا الحق بساير الحقوق باطل فقد ظهر فيه من التغليظ ما لم يظهر في غيره وشرط في احدى الحجتين
ما لم يشترط في غيره تعظيما لامر الزنا وتحقيقا للستر واختيار الالدار كذا في الكافي **قلت** حديث انيس هو
ما ذكر في المصابيح عن ابي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال احدهما اقض بيننا بكتاب الله وقال الاخر اجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتاب الله
تعالى وائذن لي ان اتكلم قال تكلم فقال ان ابني كان عسيفا على هذا فزنى بامراته فاخبروني ان على ابني الرجم
قال فافتديت منه بماية شاة وبجارية لي ثم اني سالت اهل العلم فاخبروني ان على ابني جلد ماية وتغريب

عام وانما الرجم على امراته فقال رسول الله عليه السلام اما والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب
الله تعالى اما غنمك وجاريتك فرد عليك واما ابنك فعليه جلد ماية وتغريب عام واما انت يا انيس
فاغد على امراة هذا فان اعترفت فارجمها فاعترفت ورجمها فهذا الحديث لما كان مما يتمسك به
على عدم اشتراط العدد من حيث ان قوله فان اعترفت فارجمها يدل على ان الاعتراف مطلقا يكفي
للاقامة احتاج بان المراد به الاعتراف المعهود وهو اربع مرات والدليل على انه كان معهودا فيما
بينهم ما روي عن ابي بريدة رضي الله عنه انه قال كنا نتحدث في اصحاب رسول الله عليه السلام ان ماعزا لو قعد في
بيته بعد المرة الثالثة ولم يقر لم يرجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي ان ابا بكر رضي الله عنه قال
لماعز لما اقر ثلث ان اقررت الرابعة رجمك فثبت ان هذا العدد كان ظاهرا عندهم وقوله والصحيح من
حديث العامرية جواب عما يقال ان العدد غير مذكور في حديث العامرية حيث ذكر في المصابيح جاءته عليه
السلام امراة من غامد من الازد فقالت يا رسول الله طهرني فقال عليه السلام ويحك ارجعي واستغفري الله
وتوبي اليه فقالت تريد ان ترددني كما رددت ماعز بن مالك قال فقالت انها حبلى من الزنا فقال زنيت فقالت
نعم قال لها حتى تضعين ما في بطنك قال فكفلها رجل من الانصار حتى وضعت العامرية فقال اذن لا
ترجمها وندع ولدها صغيرا ليس له من يرضعه فقام رجل من الانصار فقال الي رضاعه يا نبي الله فقال
فارجمها وروي انه قال لها اذهبي حتى تلدي فلما ولدت قال اذهبي فارضعيه حتى تفطميه فلما فطمته اتته بالصبي
في يده كسرة خبز فقالت يا نبي الله قد فطمته وقد اكل الطعام فدفع الصبي الى رجل من الانصار ثم امر بها
فحفر لها الى صدرها وامر الناس فرجموها فاجاب عنه بان الصحيح من حديثها انها اقرت اربع مرات ثم
اعلم ان الروايات في قصة ماعز قد اضطربت فذكر في بعضها العدد وذكر في بعضها ما يدل على انه لم يقر بالزنا
صريحا الا مرة فعن بريدة قال جاء ماعز بن مالك الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله طهرني فقال
ويحك ارجع واستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال النبي عليه
السلام مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة قال له رسول الله مم اطهرك قال من الزنا فسال رسول الله عليه
السلام ابه جنون فاخبر انه ليس بمجنون فقال اشرب خمرا فقام رجل فاستنكهه فلم يجد فيه ريح خمر
فقال ازنيت قال نعم فامر به فرجم فلبثوا يومين او ثلاثة ايام ثم جاء رسول الله فقال استغفروا لماعز بن
مالك فقد تاب توبة لو قسمت بين امتي لوسعتهم فهذا يدل على انه لم يكن اقرار اربع مرات صريحا بالزنا وانما اقر
مرة واحدة وعن ابن عباس رضي الله عنه قال لما اتى ماعز بن مالك النبي عليه السلام فقال يا رسول
الله زنيت فطهرني فقال لعلك قبلت او غمزت او نظرت فقال لا يا رسول الله قال انكتها لا تكني قال نعم
قال فعند ذلك امر برجمه وهذا ايضا يدل على انه قد اقر بصريح الزنا مرة لا غير وعن ابن عباس ان النبي عليه
السلام قال لماعز قال بلغني انك وقعت على جارية لفلان قال نعم فشهد اربع شهادات فامر به فرجم وعن
يزيد بن نعيم عن ابيه ان ماعزا اتى النبي فاقر عنده اربع مرات فامر برجمه هذه الاحاديث كلها من
المصابيح وفيه ايضا عن ابي هريرة رضي الله عنه قال اتى النبي عليه السلام رجل في المسجد فناداه يا رسول

الله اني زنيت فاعرض عنه فتنحى لشق وجهه الذي اعرض قبله فقال زنيت فاعرض عنه فلما شهد اربع شهادات دعاه النبي عليه السلام قال ابك جنون قال لا قال احصنت قال نعم يا رسول الله قال اذهبوا به فارجموه كذا في المصابيح فقد اخر النبي عليه السلام الحد مع انه اقر بصريح الزنا فلو كان الاقرار مرة واحدة موجبه لما صح التاخير فالشافعي رحمه الله لما راى الاحاديث مضطربة مال الى القياس والله اعلم قوله وقيل لو ساله جاز وفي الكافي قيل لا يسال عن الزمان هنا لان التقادم يمنع الشهادة دون الاقرار والاصح انه يسال لجواز انه زنى في صباه بهذا اللفظ قوله كما اذا وجب بالشهادة فانه لا يبطل بل يكون المشهود عليه فكذا لا يبطل بامكان المقر قلنا انكار المشهود عليه شرط صحة البينة فلا يكون مبطلا له الا يرى انه لو اقر مرة بعد ما قيم اربع شهادات رفع عنه الحد لانه لما اقر لم يبق البينة حجة في حقه اذ البينة لا تكون حجة الا على خصم وبالاقرار خرج كونه خصما لم يبق البينة حجة والاقرار مرة فلم يوجد له اصلا فامتنع اقامة الحد قوله وان ترك لا يضره لانه عليه لم يضره لانه عليه السلام لم يامر بذلك اي بالحفر فان قلت بل قد امر به في حديث العامرية على ما ذكر في المصابيح حيث قال فامر بها فحفر الى صدرها وامر الناس فرجموها قلت اراد بقوله لم يامره بذلك انه لم يامر به في حديث انيس فانه لم يامر بالحفر لما بعث انيسا ليرجم تلك المراة قوله ولنا قوله عليه السلام اربعة الى الولاة الحدود والصدقات والجمعات والفي وقد يقال حد الرقيق مخصوص منه لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سمعت النبي عليه السلام يقول اذا زنت امة احدكم فتبين زناها فليبعها ولو بحبل من شعر وعن علي رضي الله عنه قال يا ايها الناس اقيموا على ارقائكم الحد من احصن منهم ومن لم يحصن فان امة لرسول الله عليه السلام زنت فامرني ان اجلدها فاذا هي حديث عهد بنفاس فخشيت ان اجلدها ان اقتلها فذكرت ذلك للنبي عليه السلام قال احسنت في رواية قال دعها حتى ينقطع دمها ثم اقيم عليها الحد واقيموا الحدود على ما ملكت ايمانكم وجوابه ان هذه الاحاديث متروكة الظاهر لاجماعهم على المولى اذا لم يكن ممن يملك اقامة الحد بولاية الامام كالمكاتب والمراة والذمي فليس له اقامة الحد على مملوكه فلا بد ان يراد به بعض الموالي وهم الذين يملكون اقامة الحد اذا صار اماما او يراد به التسبب للمرافعة الى الحكام فقد يضاف الشيء الى المباشر تارة والى المسبب اخرى ولكن تعين ارادة التسبيب بقوله عليه السلام اربعة الى الولاة الحديث قوله بخلاف التعزير لانه حق العبد ولهذا يعذر الصبي وحق الشرع موضوع عنه ولو كان حق الشرع لوضع عن الصبي لا يقال التعزير قد يجب حق الله تعالى كما في ترك الصلوة وما يشبهه من المعاصي لانا نقول لا نسلم ان مثل هذا التعزير يجوز بغير الامام كذا في الحاشية وفيه نظر لما ذكر الامام التمرتاشي رحمه الله في باب الوطي الذي يوجب الحد ان التعزير الذي يجب حقا لله تعالى بل اقامته كل احد بعلة النيابة من الله تعالى وسئل الهندواني رحمه الله عن رجل وجد رجلا مع امراته ايحل له قتله قال ان كان يعلم انه ينزجر عن الزنا بالصياح والضرب بما دون السلاح لا وان علم انه لا ينزجر الا بالقتل حل له القتل وان طاوعته المراة حل له قتلها ثم قال قلت وهذا تنصيص منه على ان الضرب تعزيرا يملكه الانسان وان لم يكن محتسبا لم وجدت

مسئلة في المنتقى عن ابي يوسف رحمه الله وايضا تعزير الزوج زوجته لترك الصلوة جائز في رواية وتعزير الاب ابنه لتركها جائز بالاجماع فعلم ان التعزير الواجب حقا لله لم يجوز اقامته لغير الامام ايضا فقوله لا نسلم ان مثل هذا التعزير يجوز لغير الامام غير مسلم قوله اذ هو في العفو امضاها وقد يقال كونه امضاها لا ينافي ان يجمع مع غيره الا يرى ان القتل والصلب معنى العقوبة لقاطع الطريق مع انه ربما يجمع بينه وبين قطع اليد والرجل من خلاف وذلك لم يخذ
وقيل النفي والنه لاخفاء لم زجر غيره بالجلد ثم الرجم او ومنه بالاقتصار على الرجم اذ العقوبة كلما كانت اشد كان الزجر بها ابلغ قوله لانعدام الاستحياء من العشيرة لعدم النفي اذ العقوبة توجب انقطاع اسباب المعاشرة فقطع اسباب المعاشرة ربما يفضي الى اتخاذ الزنا مكسبة قوله لان النفاس نوع مرض والاصل ما روي عن علي انه قال ان امة لرسول الله زنت فامرني ان اجلدها فاذا هي حديث عهد بنفاس فخشيت ان انا جلدتها ان اقتلها فذكرت ذلك للنبي عليه السلام فقال احسنت وفي رواية دعها حتى ينقطع دمها ثم اقم عليها الحد وهذا بخلاف الرجم لان التاخير لاجل الولد وقد انفصل وتوجيه قوله الى ان يستغني ولدها عنها قلت كان المراد من الاستغناء هو ان يفطم لما روي انه عليه السلام قال للعامرية اذهبي حتى تلدي فلما ولدت قال اذهبي فارضعيه حتى تفطميه فلما فطمته اتت بالصبي وفي يده كسرة خبز فقالت هذا يا نبي الله قد فطمته وقد اكل الطعام فدفع الصبي الى رجل من المسلمين ثم امر بها فحفر لها الى صدرها وامر الناس فرجموها فعلم ان المراد بالاستغناء هو استغناؤه عن الرضاع لو لا الاستغناء بمعنى ان ياكل وحده ويلبس وحده كما هو المعتبر في باب الحضانة والله اعلم قوله بخلاف الاقرار لان الرجوع عنه عامل فلا يفيد الحبس فان قلت كما ان الرجوع بعد الاقرار يسقط الحد كذلك الاقرار مرة بعد البينة يسقط ايضا فلا يفيد الحبس بعد اقامة البينة ايضا لتمكنه من اسقاطه بالاقرار كما يتمكن منه بعد الاقرار بالرجوع قلت نعم ولكن معرفة ان الاقرار مرة بعد اقامة البينة يسقط الحد تختص بالعلماء الجابر لا علم للعوام بذلك حتى يحتال به لاسقاط الحد بخلاف الرجوع بعد الاقرار
باب الوطي الذي يوجب الحد وطي الرجل المراة في القبل في غير الملك وشبهته فان قلت فعل المراة زنا حتى يجب عليها حد الزنا ويجب على قاذفها حد القذف وفعلها غير داخل في الحد قلت ذلك داخل باعتبار التبعية بسبب التمكين طوعا والدليل على دخوله بالتبعية ان في كل موضع يجب فيه الحد على الرجل في الزنا يجب على المراة وفيما لا يجب على الرجل لا يجب على المراة ولم كانت هي من اهل الوجوب بخلاف العكس فانه اذا لم يجب الحد على المراة بان جامع مجنونا او صبية يجب الحد على الرجل وانها اذا مكنت العاقلة البالغة من مجنون لا يجب عليها عندنا ولما كان كذلك كان ذكرها في هذا كمن ذكر البيع لدخول البيع بدونه كذا في الشرح قلت فعل المراة ليس زنا في الحقيقة على اختيار الشيخ رحمه الله وانما سميت زانية في قوله تعالى الزانية والزاني مجازا لكونها مسببة بالتمكين فلا حاجة الى التعريف على وجه يدخل فيه فعلها ايضا او وجوب حد القذف على قاذفها بالزنا فلنسبتها الى تعاطي

عليه السلام

ويستوجب به الحد لا باعتبار انها زانية حقيقة ثم اذا ذكر السند رحمه الله من التعميم في قوله وكذلك هو مشتمل
لا يجب على الرجل لا يجب على المرأة منقوض بالحربي المستأمن اذا زنى بذمية فانه يجب الحد
على الذمية فلا يجب على الحربي عند ابي حنيفة رحمه الله ثم الاصل ان الحد متى لا يجب على المرأة اصلا
وبعقد استيفاء لم يؤثر في حق الرجل اجماعا لانه اذا لم ينعقد فعل الرجل موجبا لم يجب عليها ولكنه
لا تبع فيها وان كان فعله موجبا ولكن بطل الحد لمعنى لا يمنع وجوب الحد عليها عند ابي حنيفة رحمه الله
وعند محمد يمنع لان فعل الرجل اصل وفعل المرأة تبع والامتناع الحد في حق الاصل يوجب امتناعه
في حق التبع دون العكس وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه ان المرأة تابعة في نفس الفعل دون حكم الفعل
الا يرى ان الرجل اذا لم يكن محصنا والمرأة محصنة يجلد الرجل وترجم المرأة فلا يصير ذلك شبهة في حقها
بخلاف الصبي والمجنون لانهما لا يخاطبان فلم يكن فعلهما زنا مكرم بمطاوعته حدث عنده وعند محمد رحمه الله
لا يجب فعلى هذا ما ذكره في الشرح من التعميم مستقيم على قول محمد رحمه الله لا على قول ابي حنيفة رحمه الله عليه
وسيأتيك بيانه في انشاء الله تعالى والله اعلم قوله والمرهونة في حق المرتهن في رواية الحدود
فيه به لانه ذكر الجارية المرهونة في شبهة المحل في كتاب الرهن ووجهه انه وطئ من انعقد له فيها سبب الملك
فلا يجب الحد اشتبه عليه او لم يشتبه قياسا على البائع وطئ بعد اشتراها على ان البائع بالخيار ولنا انا قلنا
انعقد له سبب الملك لانه بالهلاك يصير مستوفيا حقه من وقت الرهن واذا كان كذلك فقد انعقد له
سبب الملك في الحال وتأخذ حقيقة الملك وقت الهلاك كذا في الشرح نقلا عن الجزء وشروح الجامع وفيه نظر
لما سيأتي لان العين المرهونة امانة في يد المرتهن والاستيفاء لا يقع بمحال الا يرى انه لو تبرع العبد المرهون
كان الكفن على الراهن فلا ينعقد الرهن سببا لملك العين اصلا والوطئ يصادف العين وهي امانة ووطئ الموعة
يوجب الحد فكذا وطئ المرهونة نعم ان المرتهن يصير مستوفيا حقه عند الهلاك عالية الرهن ولكن الاستيفاء
انما يكون من حيث المالية لا من حيث الملك كما سنذكر منقولا عن بعض الشروح لان المالية لا تقبل ملكا للمرتهن لانها لا تحتمل
التمليك بانفرادها وجوابه ان ملك العين ان كان لا يثبت للمرتهن فملك اليد يتقرر بالهلاك لانه يصير مستوفيا
دينه به وملك اليد يكفي لثبوت شبهة المحل الا يرى ان البائع اذا وطئ الجارية المبيعة قبل التسليم لا يجب
لتحقق اليد له ولانه دليل الملك قوله والشبهة في المحل في ستة مواضع في هذا الحصر نظر لان الشبهة
فيما اذا زفت اليه غير امرأته وقالت النساء ووجه كونها شبهة المحل لان الاخبار دليل الحل ولو سلم انها
من قبيل الشبهة في الفعل لم يستقم حصر شبهة الفعل في ثمانية مواضع فاذن الحصر غير مستقيم وكذا عند الحا
من قبيل المحل عند ابي حنيفة رحمه الله وانها خارجة عن هذه الستة وجوابه ان هذا الحصر باعتبار العلة التي يتحقق
فيه شبهة الفعل ما هو في الاغلب ثمانية وكذا ما يتحقق فيه شبهة المحل في الاغلب هو هذه الستة فان
غير منكوحة ثم اخبار النساء بانها زوجتك من النوادر وكذا عند الحادم في عام العدة ثم في الظاهر انها غير
منكوحة واخبارهن بانها منكوحة من قبيل شبهة العقد لان اخبارهن لها بصفة شبهة اذا وقع بها الحمل
اذا لم يوجد فيها الحل لا يصير شبهة في حقه ولو كان من قبيل شبهة المحل لم يشترط فيه الظن فلما اختيارهن بدليل الظن

كالسوطة

كالسوطة في جانب الزوجة لا دليل الملك وشبهة المحل ليست هي دليل الملك ولكنه يشكل بان النسب لا
وطئها بالشبهة اذ وقت البيع وامرأتها منكوحة ولو كان هذه شبهة العقد لم يثبت بها النسب وان
ادعاه لا لان يقال الاخبار دليل انها منكوحة لانه لا نعلم فيما اذا كانت غائبة لا يعرفها الزوج
بوجهها الا بالاجازة ولكن لا مطلقا بل اذا وقع في قلبه صدقهن فيشترط الظن بصدقهن في اخبارهن
بالضرورة فيستحق الدليل في حقه والله اعلم قوله والمطلقة ثلاثا بالكنايات لاختلاف العلماء
في كونها رواجع وقد يقال اختلافهم في كون الكنايات رواجع انما يورث شبهة المحل اذا كان القائل بكونها
رواجع قائلا ببقاء النكاح وعدم ثبوت الحرمة وانه غير مسلم فان الشافعي رحمه الله وان قال بكون
الكنايات رواجع لكنه ذهب الى ان الطلاق الرجعي يزيل النكاح ويحرم الوطئ حتى قال بان الرجعة انشاء
للنكاح لا استدامة له وان الرجعة لا يحل الا بالقول لثبوت حرمة الفعل قوله لثبوت الحرمة بالاجماع
وقيام بعض الاثار فان قال ظننت انها علي حرام يجب الحد عليه لثبوت الحرمة بالاجماع ولو قال ظننت انها حلال لا يجب الحد عليه لقيام
بعض اثار النكاح قوله فذهب عمر انها تطليقة رجعية وفي الحد شبهة فلا يحرم الوطئ قوله كونها رجعية
لا يوجب بقاء المحل لجواز ان يكون رجعية عنده مع ذلك يحرم وطئها كما هو قول الشافعي رحمه الله فان الرجعي
عنده يزيل النكاح ويحرم الوطئ ولا فرق بينهما وبين البائنة الا في استبداد الزوج باعادة النكاح في الرجعية
دون البائنة فقول عمر رضي الله عنه انما يورث الشبهة اذا كان مذهبه في الرجعي كمذهب ابي حنيفة رحمه الله
قوله والاب قائمة في حق الجد يشير الى ان الاب كالجد في سقوط الحد وثبوت النسب وهكذا ذكر في جامع الفقه
لابي الليث رحمه الله قال اذا زنى بجارية نافلة والاب في الاحياء وقال ظننت انها حرام علي لا يجب الحد
ويثبت النسب وكذا في الكافي ان الجد كالاب لان الشبهة تسار الى الاب وهي قائمة ولكن لا يثبت النسب
عند قيام الاب وفيه بحث لان شبهة المحل في جارية النافلة ان كانت قائمة في حق الجد والاب
حي وجب ان يثبت النسب عند دعوته لان هذه الشبهة كافية لثبوته وان لم تكن ثابتة وجب ان لا يسقط
الحد ايضا فسقوط الحد لشبهة المحل دون ثبوت النسب مما يتناقض فيه نعم ليس للجد مع قيام الاب حق
التملك ولكن ثبوت النسب لا يحتاج اليه بل يكفيه شبهة الملك قائمة في حق الجد عند حياة الاب ايضا لقيام
الابوة حتى لا يحد قوله لان بين هؤلاء اي الولد والوالدين والزوج والزوجة والمولى والعبد ذكره في الحاشية
ان الجواب في العبد اذا وطئ جارية مولاه محمول على ما اذا كانت الجارية من كسب العبد فان للناس خلافا
في ان للعبد ان يتسرى جارية من كسب نفسه ام لا فاذا كانت من كسب مولاه فلا شبهة للعبد في ذلك فلا يسقط
الحد عنه ولئن قال ظننت انها لي هذا كلامه قلت تعليل المصنف رحمه الله بقوله لان بين هؤلاء انبساطا
يعني اختلاطا ينتفع احدهما بمال الاخر عادة يشير الى انه لا فرق بين المكسوبة للعبد وللمولى والله اعلم
قوله والحد لم يدع في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمة الله عليهما ان الجارية اذا ادعت الحل
ولم تدع الرجل حدا لان المرأة تابعة في فعل الزنا فالشبهة المتمكنة في جانب التابع لا يعتبر في جانب الاصل
بخلاف ما اذا ادعى الرجل الظن لانه اصل في الفعل وفيه نظر كذا في الحاشية ووجه النظر ان الحسن رحمه الله

لا يجعلها تابعة حتى لو زنى الحربي المستامن بذمية يجب الحد عليها ولا يجب عليه عندهما اذا امكنت
العاقلة البالغة من صبي او مجنون فانما لا يجب الحد عليها باعتبار ان فعل الصبي والمجنون ليس بزنا فلم
يوجد في حقها ما يوجب الحد وهو التمكين من فعل الزنا لا باعتبار انها تابعة في هذا الفعل وفيما لو اقر
رجل اربع مرات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني لا يحد لان دعوى النكاح يحتمل
الصدق فاورث شبهة فهنا يسقط الحد عن الرجل بشبهة جاءت من قبل المتبوع وكذا فيما نحن فيه فعلم
ان الشبهة في جانب المتبوع معتبرة في جانب حق الاصل ايضا قوله لان الفعل واحد يشكل بما لو زنى الحربي
المستامن بذمية والذمي بحربية اذ الفعل واحد مع انه يوجب الحد على من هو اهل الذمة دون غيره وجوابه
ان الشبهة اذا تحققت في كون الفعل موجبا في احد الجانبين فورث شبهة في الجانب الاخر ايضا بحكم
الاتحاد وفي زنى الحربي بالذمية ولم يتحقق الشبهة في جانبه بل تعذر الاستيفاء في جانب الحربي
لنقص الولاية مع كون الفعل موجبا بلا شبهة ولا تعذر في جانب الذمية والفعل موجب من غير شبهة
فيستوفى الحد منها وتعذر الاستيفاء من احد الجانبين لا يسقط الحد عن الجانب الاخر كما لو مات احد الجانبين يستوفى
الحد من الجانب الاخر ولو تعذر الاستيفاء من الميت نعم يشكل بما اذا زنى البالغ بالصبية والمجنونة
يجب الحد عليه لما تقرر من الاصل ان الحد متى لا يجب على المراة اصلا او تعذر استيفاؤه لم يجب في حق الرجل
اجماعا بفعل واحد مع ان عدم انعقاده موجبا للحد في حق المراة لا يورث الشبهة في حق الرجل وجوابه انا
لا نسلم ان الفعل واحد حتى لزم من عدم انعقاده موجبا للحد في حق المراة لا تورث الشبهة في حق الرجل
وجوابه لانا لا نسلم ان الفعل واحد بل فعله هنا زنا وفعلها ليس بزنا لا حقيقة ولا مجازا لانها لا توصف بالزنا
مجازا باعتبار كونها جانية في التمكين من الزنا ولم يوجد هذا المعنى في تمكين الصبية والمجنونة فلا يكون
فعلها زنا لانه يرى ان فعل الفعل المحرم لا يوصف بالزنا اذا كان صبيا او مجنونا وان فعل يحتمل الانصاف بحقيقة
ولان لا يوصف به فعلها اذا كانت صبية او مجنونة مع انها لا توصف به حقيقة اصلا ولما فاتها دخول الاول لان الفعل
واحد لانه واحد ذاتا واسما فيورث الشبهة في احد الجانبين شبهة في الاخر بخلاف زنا البالغ بالصبية فانه
فيهما فعلان لا يتحدان اسما حيث يسمى فعله بالزنا دون فعلها فلا يكون فعلها متحدا اسما لا من حيث الحقيقة
ولا من حيث المجاز لان فعله فعل غير فعلها حقيقة لان فعلها التمكين وفعله الايلاج لان المراة تابعة في هذا
الفعل فكان واحدا حكما لكن هذا الاتحاد الحكمي عند اختلاف الاسم بمنزلة الى ما هو به والاتحاد الحكمي
يورث الشبهة فادونه يورث شبهة الشبهة وهي غير معتبرة قوله الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله فقد روي
عنه يسقط احصانه لان هذا الوطي حلال في الظاهر والحكم مبني على الظاهر وقالا لما تبين الامر بخلاف
الظاهر يعني الظاهر معتبر في اثبات الشبهة وبالشبهة يسقط الحد ولا يجب قوله ولابي حنيفة رحمه الله ان العقد
صادف محله الى اخره قلت فيه بحث تامل لما عرف ان التحريم المضاف الى العين يخرج المحل من ان يكون قابلا
للفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله على ما عرف تمامه في البزدوي فالتحريم المضاف الى المحارم في اية التحريم
ينتفي على هذا التحقيق على ان يكون المحارم محلا بالنكاح فتسميتها محلا له مشكل قوله فيورث الشبهة قلت

الى جهة

لا شك ان هذا النكاح باطل وسيجيء المفروض في جنايات المملوك بان الباطل لا يورث الشبهة وجوابه
ها هنا ان الشبهتين يخرج بتوجيه المتن على ما ذكره في الكافي حيث قال ثمه وشبهة ان هذا وطي حصل عقيب عقد
انعقد من وجه فلا يحد لثبوت شبهة الحل كما لو قال ظننت انها تحل لي وهذا لان محل العقد ما يكون قابلا
للمقصود الاصلي وكل انثى قابلة للتوالد وهو المقصود بهذا العقد فاذا كانت قابلة لهذا المقصود كانت قابلة
لحكمه اذ الحكم يراد في العقود ذريعة الى المقصود فكان عقدا مضافا الى محله فينبغي ان ينعقد في حق جميع الاحكام
الا انه تقاعد عن افادة حقيقة الحل لان العقد لم يصادف المحل من وجه اذ الشارع اخرج المحارم من محلية
عقد النكاح لانه لافادة الحل وبين الحل والحرمة تناف فيورث الشبهة كمن اشترى امة بخمر فان الخمر
ليس بمال عندنا ولكنها لما كانت مالا عند اهل الذمة جعل ذلك معتبرا في حق انعقاد العقد وهذه
محل في حق غيره من المسلمين فلان يعتبر ذلك مورثا شبهة اولى وهذا لان العقد لو اضيف الى غير محله
من كل وجه لم ينعقد ولم يثبت بها شبهة العقد ولو اضيف الى محله من كل وجه يثبت حقيقة العقد فاذا
اضيف الى محله من وجه دون وجه ثبت شبهة للعقد اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت الا ترى
ان من وطي امته التي هي اخته من الرضاعة لا يحد والنكاح في كونه مشروعا للحل اقوى من ملك اليمين
ثم ملك اليمين في محله لا يوجب الحد بحال فيصير شبهة مقطعة للحد فالنكاح احق هذا كلامه نعم يشكل
بما اشار اليه في المحيط في بيان مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان الشبهة انما تثبت في محل يثبت فيه الحقيقة حيث
قال اذا سرق من ذي رحم قال ابو حنيفة رحمه الله يقطع وقال ابو يوسف رحمه الله لا يقطع وقول محمد رحمه الله
مضطرب لابي يوسف ان السرقة حصلت من حرز له فيه شبهة الملك لان ملكه قائم في رقبة الدار و
بعد الاجارة ولانه سبب الملك المنفعة لحقيقة الملك ان لم يثبت بسبب الاجارة يثبت شبهة الملك
كما لو تزوج امة من انسان ثم وطيها فانه لا يحد لان ملك الرقبة باق بعد التزويج ولانه سبب لشبهة ملك منفعة
البضع فان لم يثبت حقيقة البضع في منافع بضعها المانع وهو النكاح ولو ورث شبهة الملك وابو حنيفة رحمه الله
يقول ان الشبهة لم تمكن في المال لانه ليس للاجر في المال المستاجر ملك ولا في الحرز لان الحرز عبارة عن التحصين
وانه من منافع الدار ومنافع الدار بعد الاجارة فلا يبقى له حقيقة الملك في منافع الدار ولا تبقى شبهة
الملك بسبب ملكه في الرقبة لان الشبهة انما يثبت في محل يثبت فيه الحقيقة وحقيقة الملك في منفعة
الدار مع قيام الاجارة لا يثبت للاجر بسبب من اسباب الملك مع قيام الاجارة فكذا بسبب ملك الرقبة هذا
كلامه وابو حنيفة رحمه الله لم يعتبر شبهة الملك في منافع الدار المستاجرة مع قيام سببه وهو ملك الرقبة
من حيث ان حقيقة الملك في منافع تلك الدار لا توجد بنفسه والشبهة انما يتحقق في محل يثبت فيه الحقيقة وهذا
يقتضي ان لا يعتبر شبهة النكاح في المحارم لانها ليست بمحل للحقيقة وايضا يبطل اليمين بتنجيز الثلث عنده وعلى
ان للمعلق شبهة الايجاب وشبهة الشيء انما يتحقق في محل الحقيقة وبتنجيز الثلث يبطل المحلية فيبطل الايجاب
ايضا فلو كانت المحلية باقية من وجه وجب ان يتحقق فيه شبهة ايجاب الطلاق ايضا فلا يبطل التعليق
كما هي يتحقق فيه شبهة النكاح حتى يسقط الحد عن الناكح قوله ومن وطي امراة اجنبية اذا فعل هذا بامته من جهة

بنكاح صحيح او فاسد لا يحد اجماعا وذكر في الروضة ان الخلاف في الغلام اما لو وطئ امراة في دبرها
حد بلا خلاف فعلى هذا لا يصح ان الكل على الخلاف بل نص عليه في الايضاح قوله ولو عمل عمل قوم لوط اي بغلام غيره
اما لو عمل هذا العمل بغلامه فلا حد اجماعا قوله وهذا لانه ليس بزنا فان قلت سماه النبي عليه السلام
زنا حيث قال اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان قلت سماه زنا مجازا في حق الاثم بدليل انه ينفي عنهما
هذا الاثم بقاله لا واه زنا وكذا اهل اللغة فصلوا بينهما واتفقت الصحابة رضي الله عنهم على انها ليست
بزنا لانهم عرفوا نص الزنا واختلفوا في موجبها فعن الصديق رضي الله عنه يحرقان بالنار وعن علي رضي
الله عنه يهدم عليهما الجدار ويرجمان وعن ابن عباس رضي الله عنهما ينكسان من اعلى موضع ويتبعان بالحجارة وعن
الزبير رضي الله عنه يحبسان في انتن المواضع حتى يموتا نتنا وعن بعضهم يهدم عليهما جدار
ولم يظن بهم الاجتهاد في موضع النص فكان اتفاقا منهم على انها ليست بزنا ولا يمكن ايجاب حد الزنا
بغير الزنا قوله وما رواه الشافعي رحمه الله محمول على السياسة فانه قال اقتلوا الفاعل والمفعول به وذكر وعند
من اعتقاده ذلك يقتل سياسة او محمول على المستحل فانه يصير مرتدا فيقتل لذلك وهو تاويل قوله عليه السلام
من اتى امراة حائضا او امراة في دبرها فقد كفر بما انزل على محمد قوله ومن اتى بهيمة فلا حد عليه
لان قوله عليه السلام من اتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه محمول على الضرب الشديد بطريق التعزير وعلى
التشديد من غير ان يقصد به ايقاع الفعل قوله ومن زنى في دار الحرب اي الكافر الذي اسلم في دار الحرب اذا زنى
في دار الحرب ثم خرج الينا كذا في الحاشية قلت هذا مما لا يحتاج اليه لان الحكم في المسلم الذي دخل
دار الحرب مستامنا وزنى فيها كذلك كما في المبسوط قوله ولنا قوله عليه السلام لا تقام
الحدود في دار الحرب فان قيل هذا معارض بقوله تعالى فاجلدوا قلنا خص مواضع الشبهة
من ذلك فيجوز تخصيصه بخبر الواحد كذا في الشرح وفيه ان العام المخصوص منه ظني فكيف يصح
ايجاب الحد به الا يرى ان الحدود لا تثبت بخبر الواحد فكيف بالعام المخصوص عنه البعض ولانه منه
ادنى من خبر الواحد حتى يعارضه القياس ولا يعارض خبر الواحد وفيه ان العام المخصوص منه البعض
قطعي في اصل الحكم فيصلح موجبا للحد على انه يجوز اثبات العقوبات بخبر الواحد على اختيار الجصاص
لانه يفيد من العلم ما يصلح للعمل به في اقامة الحدود كما في البينة فعلى قياسه يصح اثبات الحدود بالعام
المخصوص ايضا لانه يفيد من العلم ما يصلح للعمل في اقامتها وجه التمسك بالحديث انه عليه السلام
نفى عن الاقامة في دار الحرب ولانه يستدعي القدرة عليه وهو شرط ولا قدرة لنا على اقامة الحدود
في دار الحرب لانقطاع الولاية عنه فيحمل على انه لا يقام بمباشرة اسبابها في دار الحرب ليكون ناشئا
سببا من اسباب الحدود ثم اذا خرج الينا لا يقام عليه الحد قوله ولان المقصود هو الانزجار اي المقصد
الذي يحصل به الانزجار هو الوجوب نفسه ولانه متعذر في دار الحرب لانقطاع الولاية فلا فائدة في ايجاب
الحد بدون الوجوب عن الغايب والشرع لا يرد بما لا فائدة فيه وبهذا التاويل يسقط ما يرد ان قوله
وولاية الامام منقطعة لا يترتب على قوله المقصود هو الانزجار لان انقطاع الولاية لا ينافي الانزجار بعد اقامة

الحد بل ينافي الاقامة

الاقامة التي بها يحصل الانزجار الذي هو المقصد الاصلي قوله لانها لم ينعقد موجبة فلا ينقلب موجبة
مشكل بان اليمين بالله لا ينعقد موجبة الكفارة حتى لو كفر قبل الحنث لا يصح ثم اذا حنث ينقلب
موجبة لها نص عليه علماؤنا رحمهم الله في غير موضع وكذا المعلق لا ينعقد سببا قبل وجود الشرط ثم
ينعقد سببا قبل وجود الشرط ثم ينقلب سببا بعد وجود الشرط عند وجوده بل انعقاد الشيء سببا يستدعي
الوجود والزنا حين وجدت في دار الحرب لم ينعقد سببا لوجوب الحد لانقطاع الولاية وخلف الوجوب
عن الغايب والزنا لا يبقى بعد تحققها حتى تنقلب موجبة لا حقيقة فانها عرض لا يبقى زمانين
ولا حكما فلان البقاء الحكمي ببقاء الاثر ولا اثر لهذا الزنا حتى يعتبر باقية ببقائه فيوجب
حكمها عند وجود شرطها اما اليمين وان كانت تنعدم كما وجدت لكونها عرضا لا يبقى في الثاني من الزمان
فقد يبقى حكما ببقاء اثرها وهو وجوب البر فجاز ان ينقلب موجبة الكفارة عند وجود شرطها
وهو الحنث نعم يشكل بما اذا زوج المولى امته الصغيرة ثم عتقت لا يكون لها خيار العتق للحال
لانها صغيرة ثم اذا بلغت كان لها خيار العتق لان ثبوت الملك من زمان العتق من حيث وجد لم ينعقد
موجبا للخيار وينعقد موجبا اذا بلغ ويجوز ان يقال انما يخرج مما ذكرنا لان العتق بان كان شيئا
لم يوجد باثر الملك فجاز ان ينقلب موجبا كاليمين قوله يقيم الحد على من زنى في معسكره قيد بقوله
في معسكره لانه لو دخل دار الحرب ونحوها بغير العسكر لا يحد كالمستامن في دار الحرب قوله ولانه
لا من غيره لا يد لهم الا اذا كان المبتلى به يستغيث بالسلطان او بجماعة المسلمين او يدفعه
بنفسه بالسلاح ولا حكم للنادر فلا يسقط به الحد فان قلت ان خاف الجنب او المحدث ان اغتسل
او توضا ان يقتله البرد تيمم عند ابي حنيفة رحمه الله وان كان في المصر وهذه الحالة في المصر نادرة
فقد جعل للنادر حكما اجيب بان النادر انما لا يكون له حكم اذا لم يتناوله النص واما اذا تناوله
فلا يبطل اعتباره لامتناع عدم اعتباره بالراي على مخالفة النص والنص ناطق بجواز التيمم للعاجز عن استعمال
الماء والخايف من البرد عاجز عنه فجاز له ان يتيمم بخلاف ما نحن فيه فان النص انما [illegible] حيث
لا يدل النص على عدم وجوب الحد على المكره قوله معناه قتلها بفعل الزنا انما قال هكذا احترازا عما اذا
جنى عليها بعد الزنا فانه لا يتاتى فيه خلاف ابي يوسف رحمه الله كذا في الحاشية وفيه ان ما ذكره
ابو يوسف رحمه الله في تعليل مسئلة الشهود ان اعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه
يدل على ان خلاف ابي يوسف يتاتى في المسئلة المذكورة ايضا لما عرف ان ضمان قتل المملوك عند ضمان
المالية فيوجب ملك المضمون فكان حز الرقبة كالشراء والشراء خلافه فكذا في صورة الحز فكانه اراد بما
ذكره في الحاشية انه لا يتاتى فيه خلاف اذا كان حز الرقبة عمدا فان قتل العمد يوجب القصاص لا القيمة
حتى يملك محله او اراد انه لا يتاتى فيه خلاف على التعليل الذي ذكره في مسئلة ما اذا قتلها بفعل الزنا
قوله واعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع هذا يشعر بان
القطع يسقط بملك المسروق قبل القطع عند ابي يوسف رحمه الله وعن ابي يوسف رحمه الله ان القطع لا يسقط به

وقوله هنا وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يحد يشعر بان فيه روايتين عنه ايضا فكان اعتراض بسبب الملك
قبل قامه الحد عليه عنه في رواية مسقط له في اخرى **قوله** ولو كان يوجبه هذا جواب على تقدير
تسليم ما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله ان ضمان قتل المملوك ضمان المالية دون الآدمية **قوله**
فلا يظهر في حق المستوفي لكونها معدومة **قلت** المستوفى بالوطء في حكم العين الا يرى انه لو
تزوجت بغير اذن مولاها فدخل بها ثم اعتقت ونفذ النكاح كان المهر للمولى لانه استوفى منفعة
مملوكة له فوجب البدل له فتظهر الاستناد نفاذ العتق الى وقت التزوج في حق المستوفى وذكر فخر الاسلام
رحمه الله في هذه المسئلة ان المستوفى له حكم الاعيان فيظهر الاستناد في حقه الا ان يجاب بالالتزام
ان المنافع انما يعطى لها حكم العين اذا استوفيت بالعقد او بشبهة العقد اما اذا استوفيت بالزنا المحض فلا
قوله اذا زنى بها فاذهب عينها اي بفعل ضربها كذا في الحاشية وفيه انه اذهابها اذا كانت بفعل
استند الملك فيها عند اداء الضمان الى ذلك الفعل وهو الزنا فيكون تخلل ذلك الفعل كتخلل الزنا واذا زنا
بامة ثم اشتراها لا يسقط الحد عنه فكذا يجب ح ان لا يسقط هنا ايضا وله لا مرجاوفه ثم قوله فاذهب
عينها من قبيل شيمته فا وبيده اي بفعل السقي وفي الحديث الا ان يجد مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بالشراء
والله اعلم **قوله** لحكمه حكم سائر الحدود التي هي حق الله تعالى **فان قلت** يقام على الحربي المستامن حد القذف
فلو كان حكمه حكم سائر الحدود التي هي حق الله تعالى وجب عليه ان لا يقام لانه غير ماخوذ بحقوق الله تعالى
اجيب والله اعلم بالصواب

باب الشهادة على الزنا

قوله ولنا ان الشهادة الى اخره
فان قيل هذا التعليل يبطر بقولنا اذا شهدا فهرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد تقادم
الزمان حيث لا يقام عليه الحد لبطلان الشهادة بالتقادم مع ان الشاهد هنا كغيرهم لان
التاخير بعذر هربه اجيب بان التقادم لما كان يمنع قبول الشهادة ابتداء فالحكم ادبر على كون الحد
حقا لله تعالى على ما يجيء في الكتاب وفيه نظر لانه لو اعتبر ادارة الحكم على كونه حقا لله تعالى مع قيام التهمة
لزم ان لا يقبل الشهادة مع بعد بعض الامام ايضا ولا يصير فاسقا ايضا لان اداء الشهادة واجب
وتاخير الواجب فسق ولهذا قلنا في حقوق العباد اذا طلب المدعي من الشاهد اداء الشهادة فاخر بلا
عذر لا يقبل شهادته لتركه الواجب مع القدرة فيتقنا بالمانع من القبول فلا يقبل وفيه نظر لما عرف ان اجتماع
الشهود في المجلس الواحد شرط لقبول الشهادة في الزنا حتى لو جاءوا متفرقين جلد واحد حد القذف لانهم
حدوا للشهادة باعتبار انه يحمل كل واحد منهم الشهادة بانفراده وكل منهم غير عامل بحمل غيره من الشهداء
حتى يجتمع معهم لادائها في المجلس الواحد فاقرانه نقلا لم شرطه وهو الاجتماع وكيف لا يوجر وانه لو
شهد بانفراده حد للقذف فمع هذا الاحتمال لا يتعين التاخير فسقا بل الظاهر انهم اخروا لانتظام
شرطه حملا لحال المسلم على الصلاح فكان التاخير عذرا محضا لا فسقا فالشرطية اعني ولما كان التاخير
لا للستر يصير فاسقا انما ممنوع فكذا قوله تيقنا بالمانع اذ لا يعتق بالعتق لما ذكر والله اعلم **قوله** وانما شرط
ذلك فكان الاشتراط عدم فيما يجيء الحد ولهذا لو شهد شاهدان على السرقة يقبل شهادتهما في مجلس

السارق

السارق الى ان يجيء المسروق منه وانما لا يقطع لاحتمال ان يكون المسروق ملكه فيتوقف على حضور
المالك وان لم يشهد في الحال صار وليا متهيبا وفي حد القذف لا يقبل في حق القذف لان فيه حق العبد
وفي حقوق العباد لا يبطل حق الحبس كما في حق الحبس كما في القصاص كذا في الكافي **قوله** ولان الحكم يدار
على كون الحد حقا لله تعالى وقد يقال لا دليل على ادارة الحكم عليه فللخصم ان يمنعه وغاية الامر ان يقال التقادم
في حق الشرع لما كان مشتملا على التهمة المسقطة للحد غالبا اعتبر مشتملا عليها في جميع الاحوال تنزيلا للغالب منزلة
الكل احتياطا للدرء **قوله** ولان السرقة على الاستسرار على غرة من المالك فيجب على الشاهد اعلامه فبالكتمان يصير
اثما فاسقا وقد يقال فعلى هذا لو اخبر المالك بالسرقة لكن شهد عند القاضي بعد تقادم العهد وجب
ان تقبل الشهادة **قوله** لان الامضاء من القضاء في الحدود بدليل الشهود وردتهم وقيام الشهادة شرط
حالة القضاء اجماعا وحالة الامضاء حالة القضاء ولم يبق الشهادة بالتقادم عند محمد رحمه الله يقام الحد
اذا اخذ بعد ما هرب لان التاخير بعذر هربه فلا يمنع كما لو كان التاخير بعذر بعد المسافة الا ان يعتبر
تقدم الهرب اما الفعل فليس بنادر **قوله** ولكن لما نح بعدهم عن الامام فلا يتحقق التهمة ويشكل
بما اذا هرب المشهود عليه بعد ما اقيم عليه بعض الحد ثم اخذ بعد التقادم فانه لا يقام الحد عليه للتقادم
مع ان المانع موجود وهو هربه بل الهرب امنع من بعد المسافة وجوابه امر **قوله** ويخص بتوهم دعوى
الشبهة ولا معتبر بالموهوم وفي الكافي **فان** قيل ينبغي ان لا يحد لانها لو حضرت ربما تدعي النكاح فتصير
شبهة قلنا ان الثابت عند الغيبة الاحتمال الدعوى وبحقيقة الدعوى يثبت الشبهة لان دعوى ما يحتمل
الصدق والكذب فبالاحتمال تثبت شبهة الشبهة وهي غير معتبرة اذ اعتبارها يؤدي الى سد باب الحد
وهو منتف ح ولان اعتبار الشبهة بالحديث ولا حديث في شبهة الشبهة **فان قيل** العفو اذا كان يسر
شهر يكفي لو احد منها غايته لا يتمكن الحاكم من استيفائه لاحتمال العفو من الغائب **قلنا** للعفو حقيقة مسقط
فاحتماله يكون شبهة مسقط لا شبهة الشبهة هذا كلامه **قوله** لاحتمال انها امراته او امته فوق سج
فاذا زال هذا الاحتمال باقرار المشهود بانه قال التي رأوها معي ليست لي بامرأة ولا خادمة وجب
ان يحد وليس كذلك **قوله** ولا يحد الشهود خلافا لزفر رحمه الله لشبهة الاتحاد نظرا الى اتحاد الصورة
والمراة يشكل بما لو شهدوا متفرقين بان شهد كل واحد منهم في مجلس احد الشهود مع ان الشبهة
ثبوت الزنا في هذه الصورة اظهر من ثبوتها فيما شهد بيانا بانه زنى بها بالكوفة واخر انه زنى بها
بالبصرة **قوله** وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن فان قيل التوفيق في الحد ودعه غير مشروع لا يجاب
الحد لانه احتيال للاقامة وقد امرنا بالاحتيال للدرء قيل التوفيق في الحدود غير مشروع صيانة للبينات
عن التعطيل فانه لو شهد اثنان انه زنى بامرأة بيضاء واثنان انه زنى بامرأة سمراء او شهدوا
انه زنى بها وعليها ثوب احمر واثنان انه زنى بها وعليها ثوب اصفر او اسود كذا اذا اختلفوا في الطول
والقصر او في السمن والهزال كيف لا يشكل على قول ابي حنيفة رضي الله عنه في مسئلة الاكراه والطواعية
لا كان هذا التوفيق بان يكون ابتداء الفعل بالاكراه وانتهاؤه بالطوع ويمكن ان يجاب عنه بان ابتداء الفعل

اذا كان عن اكراه لا يوجب الحد فبالنظر الى الابتداء لا يجب و بالنظر الى الانتهاء يجب فلا يجب بالشك
وهنا بالنظر الى ... يجب فافترقا كذا في الكافي قوله وشهادتهم حجة في اسقاط الحد وليست بحجة
في ايجاب ... الا اذا ثبت الولادة بشهادة القابلة ثم نفاه الزوج فلانه يلاعن فقد جعل الزوج
قاذفا بشهادة القابلة حتى يترتب عليه اللعان القايم مقام حد القذف في حقه وحد الزنا في حقها ولم
يثبت القذف بشهادتها وحدها ليجب في مسئلة الولادة ايضا قوله والعبد ليس باهل التحمل فان قلت
ذكر في المحيط ان العبد والكافر والصبي من اهل تحمل الشهادة لان مبناها على السماع والمعاينة وهم اهل لذلك
اجيب بان المراد بما في المحيط انهم اهل التحمل ثم يشهدون بشهادة عند البلوغ والاسلام والاعتاق ومن ذكر ان
العبد ليس باهل للتحمل فالمراد انه ليس باهل للتحمل الذي هو شهادة وهي المعاينة مع ولاية لا مجرد المعاينة
قوله وقد دعت زوجه برد شهادة الفروع فان قيل القاضي اذا رد الشهادة الفروع في الحال لفسقهم
ثم قدم الاصول وشهدوا تقبل شهادتهم قلنا القاضي اذا رد الفروع حقيقة لانهم هم الذين شهدوا
لا انه عكس شبهة الرد فشهادة الاصول لنقلهم شهادة الاصول فصار الثابت في حق الاصول شبهة الرد
والشبهة يمنع القضاء بالحدود قوله فيجعل الحال قذفا للميت كمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق عند
دخولك الدار يصير ذلك الكلام طلاقا لا انه تبين انه كان طلاقا لان صيرورته طلاقا باعتبار وصوله الى المحل
ووصوله الى المحل مقصود الى الحال واذا ثبت انه يصير كلامه في الحال قذفا والمقذوف في الحال ميت ومن قذف
ميتا يلزمه الحد كذا في الشرح فان قلت الشهادة اذا لم تكن قذفا وقت وجودها ثم يصير قذفا عند الرجوع
كالتعليق في انت طالق كان هذا قذفا معلقا والقذف المعلق لا يوجب الحد الا يرى انه لو قال
لها ليس حملك مني فلا لعان عند ابي حنيفة رحمه الله عليه وزفر رحمه الله لانه ليس بقذف في الحال بل انما يصير
قذفا عند ظهور الحمل فكان قذفا معلقا ولا يصح تعليقه بالشرط فلا يجب اللعان قلت نسبته الى الزنا
هنا ثابت في الحال وهو غير متوقف على شيء انما الموقوف صيرورته قذفا موجبا للحد والذي لا يحتمل التعليق
بالشرط هو نسبته الى الزنا اذا لم يكن ثابتا لا يثبت بوجود الشرط اما ايجاب حد القذف فلا يمنع من
تعلقه بالشرط بوضعه ان النسبة الى الزنا يوجب الحد فانما لا يوجبه هنا لمعنى الشهادة والحجة فاذا زال
معنى الشهادة في الموضع لا يجاب به صار موجبا للحد كالمعلق انما لا يوجب الحكم الا بعد الشروع فاذا زال المانع يثبت
به الحكم مقتصرا على زمان وجود الشرط كذا هنا وفيما اذا قال ليس حملك مني المعلق على ظهور الحمل هو
نسبته الى الزنا وهو لا يحتمله فافترقا ثم هنا بحث وذلك لانه انما نوع من الايجاب في نحو انت طالق يرد ليس
مقتصرا على زمان وجود الشرط فيكون الايجاب وصيرورته تطليقا مقتصرا ايضا الا انه نوع من ايجاب هنا
وهو معنى الشهادة غير ... مستندا لانه يظهر بالرجوع انه لم يكن شهادة بل قذفا محضا فيثبت معنى
القذف مستندا لانه يظهر بالرجوع انه لم يكن شهادة بل قذفا محضا فيثبت معنى القذف مستندا الى وقت
الاداء فيكون قذفا للحي من وجه بحكم الاستناد وقذف لا يوجب بعد موته فينبغي ان لا يجب الحد على الراجع بعد
الشبهة قوله فينبغي ... عليه ... فلا يورث الشبهة ... كما في ... فان قيل هو الحال ...

بحكم

بحكم القاضي حتى لو قذف قاذف لا يحد هذا الراجع قلت هو رجم بحكم القاضي بشهادتهم ولكن
لما رجع فسخ شهادته فانفسخ الحكم في حقه لان زعمه معتبر في حقه فلا يصلح شبهة ثم كلامه وهذا
مشكل لان القضاء وان كان ينفسخ في حقه فهو باق في حق غيره وبقاؤه في حق غيره يصلح شبهة في حقه
الا يرى ان نكاح المحارم يصلح شبهة دارئة للحد وان لم يكن حلالا في حق الناكح لانها لما كانت حلالا في حق غيره
من المسلمين اورثت في حقه شبهة الانعقاد صرح بهذا في الكافي وقد ذكر ان من قال لرجل يا زاني فقال له رجل
صدقت انه زنى ببغدادية فقال كان زنى ولا اعرفها او قرنه بالزنا ... فلان وقال فلان زنيت بها
ولا اعرفها لا يحد القاذف عند ابي حنيفة لان انتفاء الزنا في حق المنكر فان كان انتفاء الزنا في حق المنكر شبهة
في حق المنكر كان بقاء القضاء حيث لا يحد الراجع حد القذف مع ان القضاء لم يتصل بشهادتهم فلو كان كلامهم
قذفا بدون الاتصال بالقضاء فحد القذف يسقط بشبهة ثبوت الزنا لشبهة ثبوت زنا بينة في شهادة
الفساق لما لم يكن شهادتهم حجة حتى ينفذ القضاء بشهادتهم عندنا ولا شبهة فيما نحن فيه وهو قذف
فيحد قوله فيحدون وقد يقال لو حدوا لامتنع الناس عن الشهادة مخافة ان يرجع واحد منهم فيحدون جميعا
فيفضي الى انسداد باب الحدود بالبينة قوله فان رجع احد حد هذا مشكل على قول محمد رحمه الله فان من
لو شهد اربعة على رجل بالزنا بفلانة وشهد اربعة اخرى بالزنا بامرأة اخرى ثم رجع الفريقان لا يحدون
عند محمد رحمه الله لان رجوع كل فريق يعتبر في حقهم لا في حق غيرهم فصار في حق كل فريق كان الفريق
الاخر ثابت على الشهادة فعلى هذا ينبغي ان لا يعتبر عند رجوع كل شاهد في حق الاخر كما لا يعتبر رجوع
كل فريق في حق الاخر في المسئلة المذكورة واجيب بان كل واحد من الشاهدين في الزنا بامرأة واحدة
بالرجوع يصدق الراجع الاخر فيظهر رجوعه في حقه ايضا لا رجوع كل من الفريقين في المسئلة المذكورة
فليس بتصديق للفريق الاخر في الرجوع فلا يظهر رجوع كل في حق الاخر باب في الشرب قوله
والاصل فيه قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه واعترض بانه خص منه
شرب الخمر اضطرارا واكراها فتمكنت فيه الشبهة فلا يصح ايجاب الحد به وفيه ان العام المخصوص
منه البعض قطعي في اصل الحكم فيجوز اثبات الحد به نعم يشكل بانه خبر واحد ولا يجوز اثبات العقوبات
به واجيب بانه مؤيد بالاجماع على ان اثبات العقوبات بخبر الواحد جائز على قول الجصاص قوله لقول
ابن مسعود رضي الله عنه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه وان عمر رضي الله عنه انه اتى برجل قد شرب
بعد ما ذهب رائحته فاعترف فعزره ولم يحد فان قيل هذا استدلال بنفي الحكم عند عدم الشرط
وهو فاسد عندنا قلنا لا بل استدلال بعدم الاجماع لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم
ولا اجماع الا برأي عمر وابن مسعود رضي الله عنهما ولا اتفاق حد الشرب الا بقيام الرائحة فعند عدمها
لا اجماع فلا يحد فان قيل ان لم يوجد الاجماع فقد وجد النص وهو قوله عليه السلام من شرب الخمر
فاجلدوه قلنا خص من الشرب اضطرارا واكراها فتمكنت فيه الشبهة فلا يصح ايجاب الحد به كذا
في الكافي وفيه بحث اما اولا فلما روي عن السايب بن يزيد قال كان يؤتى بالشارب على عهد رسول

بهم

وثبوت زناه في حق غير الراجع
شبهة في حق الراجع ايضا قوله
فاذا لم يتصل به بقي قذفا بنفسه
عما اذا ظهر الشهود فساقا قبل
القضاء

الخمر

رسول الله صلى الله عليه وسلم و امارة ابي بكر و صدرا من خلافة عمر رضي الله عنه فنقوم عليه بايدينا
ونعالنا واردينا حتى كان آخر امرة عمر فجلد اربعين حتى اذا عتوا و فسقوا جلد ثمانين فعلم انه لم يكن
في شرب الخمر الى آخر عهد عمر رضي الله عنه سوى التعزير وانما انعقد الاجماع على تقديره بالثمانين بعد ذلك
فلا يكون امتناع عمر عن اقامة الحد وهو الثمانون بعد ذهاب الرائحة دليلا على اشتراط قيام الرائحة
بجواز انه كان ذلك حين لم يكن فيه تقدير معين واما ثانيا فلان نص الزنا والسرقة خص عنهما موضع الشبهة
وقد اثبت به الحد فعلم ان العام المخصوص منه البعض يصلح لاثبات العقوبة وهذا لانه قطعي في اصل الحكم
فجاز ان يثبت به الحدود واما ثالثا فلان المصنف رحمه الله قد تمسك لاقامة الحد في شارب الخمر بالحديث المذكور فلو كان
تخصيص الشرب اضطرارا واكراها يمنع الاحتجاج به لاقامة الحد لم يجعله المصنف رحمه الله اصلا في هذا الباب
وجوابه ما ذكر من ان العام المخصوص منه البعض قطعي في اصل الحكم وان كان ظنيا في حق كل فرد بالخصوص
فجاز التمسك به لاثبات اصل الحكم واما رابعا فلان الشيخ رحمه الله قد تمسك في باب خيار الرؤية على عدم الحكم
عند عدم الشرط حيث قال لان الخيار معلق ثبوته بالرؤية بالسنة وهو قوله عليه السلام من اشترى شيئا لم يره
فله الخيار اذا رآه فكان عدما قبل الرؤية والله اعلم قوله وقد شرط قيام الرائحة اشارة الى ان
التعليق بحرف الشرط يوجب الاشتراط وتوقف الحكم على ما علق به كما هو المنصوص في المبرد ويجب حين الشرط
حيث قال في قط لا ينفك صيغته عن معناه ويجعل حمل الامر وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا على الاباحة
حملا لكلام الله عز وجل هو منزه عنه وهو الالغاء وعلى ما عرف تحقيقه والله اعلم قوله لان الرائحة محتملة
فان قلت فدفنا انها محتملة في حق الحاكم المستدل فالتمييز بين الروائح ممكن له قلت للمستدل
وان استقصى في الاستدلال لا يحصل له اليقين بل لا يخلو عن نوع احتمال يمكن الاحتراز عنه والشبهة
ولئن كان له يحصل العلم اليقيني فلا يقدر على ان يبين في كل فيحتمل تلك الشبهة بالكفر ونحو والله اعلم
وفي القنية وجد سكران ولو وجد منه الرائحة لا يحد ولكن يعزر بأقل من اربعين سوطا وفيه ايضا لو وجد
رائحة الخمر من السكر يعزر ولا يؤخر التعزير حتى يزول السكر ولو وجد يحمل ابنته فيها خمر يعزر والحاصل ان باب التعزير
مبني على الغالب والغالب مثل هؤلاء المجانة والفسق فيعزرون بناء على الظاهر قوله ولا يحد السكران
حتى يزول عنه السكر تحصيلا لمقصود الانزجار وقد يحتاج الى الفرق بين الحد والتعزير فانه لو وجد
رائحة الخمر من السكر يعزر ولا يؤخر التعزير حتى يزول السكر كما ذكرنا من القنية مع ان المقصود من التعزير
ايضا هو الانزجار ولا يحصل ذلك بالتعزير حالة السكر قوله وحد الخمر والسكر في الحر ثمانون سوطا لاجماع
الصحابة رضي الله عنهم ذهب كثير من العلماء الى ان حد الخمر في زمن الرسول لم يكن فيه عدد معلوم لما روي عن
عبد الرحمن بن الازهر قال كأني انظر الى رسول الله عليه السلام اذ اتى برجل قد شرب الخمر فقال للناس اضربوه
فمنهم من ضربه بالنعال ومنهم من ضربه بالعصا ومنهم من ضربه بالمتيخة ثم اخذ رسول الله عليه السلام ترابا
من الارض فرمى به وجهه وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال ان رسول الله عليه السلام اتى برجل قد شرب
فقال اضربوه فمنا الضارب بيده والضارب بثوبه والضارب بنعله وقوله لاجماع الصحابة رضي الله

عليهم

عنهم اشارة الى ان هذا التقدير لم يثبت بالنص وقال الشافعي رحمه الله حده اربعون سوطا لانه عليه السلام
جلد اربعين وعن ابي بكر رضي الله عنه كذلك قوله لم يجد به نص واعترض بان النص قد ورد في الحديث
الذي جعله المصنف اصلا في هذا الباب وهو قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه
واجيب بان لم يرد نص قطعي والخبر المذكور ظني لكونه من الآحاد فان قلت قد وجد فيه اجماع الصحابة
وانه قطعي قلت انما يكون قطعيا اذا كان بتنصيص الكل وذكر غير مرة ويحتمل انه بتنصيص البعض وسكوت
البعض قيل وقد اجيب في الحاشية بان الاجماع وان كان قطعيا فمستندهم ظني لانه نقل عنهم اذا سكر هذى
واذا هذى افترى فحده حد المفترين وفيه نظر لان ظنية المستند لا يقدح في قطعية الاجماع بدليل
التنصيص من البعض بان فائدة الاجماع عند وجود المستند هو ثبوت القطعية اذا كان المستند دليلا ظنيا
كالقياس وخبر الواحد والعام المخصوص منه البعض باب حد القذف قوله ويشترط مطالبة المقذوف
فان قيل ينبغي ان لا يشترط مطالبته لان الغالب فيه حق الله تعالى وفيه لا يشترط مطالبة احد قلت حد العبد
وان كان مغلوبا يصح ان يشترط مطالبته احتيالا للدرء كذا في الشرح وفيه نظر اذ الحربي المستأمن يقام
عليه حد القذف اعتبارا لحق العباد مع انه لا يوجد تحقق الشرع فلما اعتبر المغلوب لاشتراط
درء الحد كان يعتبر للغالب في قذف الحربي تحصنا لدرء الحد اولى قوله لان النسب انما ينفى عن الزاني
لا عن غيره اذ المرأة وان وطئت بشبهة يثبت النسب من الواطئ وانما لم يثبت اذا كان الوطء خاليا عن الملك
والشبهة وذلك الا الزاني وقد يقال يشكل هذا بما اذا كان للولد اب معروف وله في فراشه فقال
له رجل لست لابيك فان معناه لست بمخلوق من ماء رجل تنسب اليه وعدم كونه مخلوقا من مائه لا يستلزم
ان كان مخلوقا من ماء الزاني لاحتمال ان يكون مخلوقا بالوطء بشبهة فلا يلزم نسبتها الى الزنا قطعا او نقول
ليس بمنسوب الى رجل خلقت من مائه وبهذا المعنى ايضا لا يستلزم نسبتها الى الزنا لجواز ان لا يكون
منسوبا الى الذي خلق من مائه ولا تكون زانية بان كانت موطوءة بشبهة وهي في فراش رجل فنسب
الولد في هذه الصورة لا يثبت من الواطئ بل ممن ولد هو ولد في فراشه وليست امه بزانية فعلى
هذا قوله لان النسب انما ينفى عن الزاني ممنوع فيه لجواز ان ينفى النسب من غير الزاني بان يكون وطئ
بالشبهة امرأة هي في فراش غيره فولدت منه فان النسب يثبت من صاحب الفراش لا من الواطئ فقد
انتفى النسب عنه وهو غير زاني فكان المعنى لست لابيك الذي انت خلقت من مائه بل ممن ولدت في فراشه
وبهذا المعنى لا يلزم نسبتها الى الزنا نعم لو كان معنى قوله لست لابيك بثابت النسب لكان فيه نسبتها
نسبتها الى الزنا لان الولد لا يكون غير ثابت النسب الا اذا ولدت من الزنا ولكن هذا لا يفيد لانا
سلمنا ان معناه هكذا ولكن ما ذكرنا من المعنى ولا يحتمل هذا اللفظ ايضا واحد منهما لاحتمال والله اعلم
وفي الكافي ومن نفى نسب غيره وقال لست لابيك حد لانه قذف امه حقيقة لانه متى لم يكن من ابيه
يكون من غير ابيه ضرورة فلا نكاح لغير ابيه فكان في نفي نسبه نسبة امه الى الزنى ضرورة فان قيل جاز ان لا
ثابت النسب من ابيه ولا يكون زانية بان كان موطوءة بشبهة قلنا ان وطئ بشبهة كان الولد

ثابت النسب من انسان وانما لا يكون الولد ثابت النسب من الاب اذا كانت الام زانية فدل انه
قذف امه بهذا اللفظ هذا كلامه **قلت** هذا يدل على ان معنى قوله لست بثابت النسب
وفي نفي نسبه عن الاب نسبة امه الى الزنا البتة فكان هذا معنى عرفي والا فما ذكرناه من الحنين محتمل
ايضا والاسلم ههنا التمسك بما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لا حد الا في قذف محصنة او نفي
رجل من ابيه والله اعلم **قوله** ويثبت الولد البتة كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد رحمه الله له انه منسوب الى ابيه
لا الى امه فيلحقه الشين بزنا ام ام الولد ولنا ان النسب يثبت من الجانبين ويعير الولد بهم كريم الطرفين
فكان القذف بينا ولده **قوله** ويثبت لولد الولد حال قيام الولد خلافا لزفر رحمه الله له ان الشين
الذي يلحقه الولد فوق ما يلحق ولد الولد فصار ولد الولد مع بقاء ولده كولد المقذوف مع بقائه ونعتبر
هذه بطلب الكفارة فانه لا خصومة فيه للابعد مع بقاء الاقرب ولنا ان حق الخصومة باعتبار لحوق
العار وذا موجود في حق ولد الولد والحق ليس بطريق الارث حتى يعتبر الاقرب بخلاف المقذوف فان حق
الخصومة له باعتبار هتك العار في عرضه وذا لا يوجد في حق ولده ولهذا مساهلة يوهم تقديمه
لانه اعلم بما جرى عليه من ولده وبخلاف الكفارة لانه لا ولاية للابعد مع وجود الاقرب وذا حق الولي
كذا في الكافي ويشكل بانهم يتولون حق الفسخ عند عدم كون الزوج كفوا لها على انهم يعيرون بان يثبت
اليهم بالمصاهرة من لا يكافئهم فكان لهم حق الاعتراض دفعا للضرر والعار ويتولون حق الطلب بموجب القذف فيما
اذ نسبها الى الزنا وهي ميتة ايضا على ان الولد وولد الولد يعير بزنا امه فيكون له حق الطلب دفعا لهذا
العار عن نفسه ثم يتولون الطلب بموجب قذف الام لولد الولد مع وجود الولد ولا يجوز ان ينفسخ النكاح ولد الولد
مع وجود الولد **قوله** لان العبد لا يحق بتولاه مولاه فيصير حق العبد مرعيا ولا الشرع لا يصير مرعيا باعتبار
حق العبد اذ لا ولاية له في استيفاء حق الشرع الا نيابة عنه قد يقال هذا يشكل بالقصاص فانه
اجتمع فيه حقان حق العبد وحق الله تعالى وحق العبد فيه غالب فهذا الذي ذكر من لزوم للعبد
بتولاه مولاه بلا عكس يقتضي ان يكون الغالب في القصاص حق الله تعالى ايضا الا ان يقال بان القياس
يقتضي ان يكون القصاص كحد القذف لكنا انا جعلنا الغالب فيه حق العبد بالشرع على خلاف القياس
وذلك ان الشرع جعل للولي ولاية العفو والاعتياض وذلك دليل على ان الغالب فيه حق العبد وله
استيفاء الحد للخصم ان يقول الغالب فيه حق العبد لكنه مفوض الى الامام وهو نائب عن الله تعالى وعن
العبد فيستوفي حد القذف نيابة عن الله تعالى وعن العبد وفيه استيفاء للحقين جميعا لكنا نقول
التفويض الى الامام دليل على ان الغالب فيه حق الله تعالى ولو كان التفويض الى المقذوف كالقصاص فان
ان الغلب لو كان حق العبد لكان التفويض اليه كما في القصاص وفي التفويض اليه ابطال له اذ ما
للعبد بتولاه مولاه فيصير حق الشرع مرعيا ولو الشرع لا بتولاه العبد فيتعطل حقه وحيث تعذر التفويض
الى العبد جعلنا الغلب فيه حق الله تعالى **قوله** منها الارث اذ الارث يجري في حقوق العباد لا في
حقوق الشرع وقد يشكل بان الغالب في القصاص حق العبد بالاتفاق مع ان الارث لا يجري فيه عنده منه

رحمه

قال ومن قتل وله ابنان حاضر او غائب ح

رحمه الله على ما يجيء التصريح به في الجنايات حيث قال ومن قتل وله ابنان حاضر او غائبا فاقام الحاضر البينة ثم قدم
الغائب فانه يعيد البينة عند ابي حنيفة رحمه الله الى ان قال ولان القصاص طريقه طريق الخلافة دون
الوراثة الا يرى انه يثبت بعد الموت والميت ليس من اهله واذا كان طريقه الاثبات ابتداء لا ينتصب احدهم
خصما عن الباقين فيعيد البينة بعد حضوره هذا كلامه فعلم ان غلبة حق العبد لا يوجب الوراثة لانه لا
يجاب ان غلبة حق العبد انما يوجب الوراثة اذا امكن القول بها كما في حد القذف لانه حق يثبت للمقذوف في
حال حيوته فجاز ان ينتقل عنه الى وارثه والوراثة هو انتقال الحق من المورث الى الوارث اما القصاص
فهو وان كان الغالب فيه حق العبد لكن لا يمكننا القول بثبوته بطريق الوراثة لانه لا يثبت للميت لانه
ليس باهل له لانه لا يثبت له من الحقوق الا ما يتعلق به حاجته والقصاص لا يصلح لقضاء حاجته حتى
اذا صار مالا يتعلق به حقه ثم ينتقل عنه الى وارثه **قوله** ومنها انه لا يجوز الاعتياض عنه ذكر هذا
من الفروع المختلف فيها مشكل للاجماع بيننا وبين الشافعي رحمه الله على عدم جواز الاعتياض اما عندنا فلانه
حق الشرع واما عنده فلانه مجرد حق فلا يصح الاعتياض عنه كما لا يصح في حق الشفعة وحق خيار الشرط
الا ان يقال ذكره في فروع المختلف فيها نظرا الى الاختلاف في تخريجها فكان المعنى ومنها انه لا يجوز الاعتياض عنه
بناء على غلبة حق الشرع فيه ولا يخفى ان عدم الجواز بناء على هذا الوجه مختلف فيما بيننا **وفيه نظر** ويحتمل
انها ان ادعت الزنا قبل النكاح فيجب الحد دون اللعان اي يجب حد الزنا على المراة لانها اقرت على نفسها
بالزنا كذا في الشرح وفيه نظر لما عرف ان الاقرار مرة لا يوجب الحد ما لم تقر اربع مرات وهي لم تقر الا مرة فلم
يجب حد الزنا عليها والمصنف رحمه الله علله بقوله لتصديقها اياه وانه دون مرة ولا يخفى ان عدم
التصديق من الزوج لا يؤثر في وجوب حد الزنا عليها لانه يجب بالاقرار صدقه الزوج او كذبه وانما
يؤثر عدمه في وجوب حد القذف عليها فالحق ان يراد بالحد في قوله فيجب الحد قوله فيجب حد القذف
عليها ووقع التصريح به في الكافي والله اعلم **قوله** لقيام امارة الزنا منها وهو ولد لا اب له **قلت** اللعان
يصح بدون قطع النسب كما اذا اقر بالنسب ثم نفاه فلا يكون ولد لا اب له من لوازم الملاعنة بولد فلا يتم هذا
التعليل لنفي الحد عن قاذف الملاعنة بولد مطلق كما هو المدعى اللهم الا ان يكون المسند ممنوعا اذ كان
اللعان على وجه بنفي نسب الولد هذا عن نفع **قوله** لا لانعدام امارة الزنا **فان قيل** اللعان في جانبها قائم
مقام حد الزنا فكانت محدودة في الزنا فوجب ان لا يحد قاذفها قلنا اللعان في جانبها قائم مقام
الحد بالنسبة الى الزوج لا بالنسبة الى غيره الا يرى ان اللعان قائم مقام حد القذف في حقه بالنسبة اليهما
لا بالنسبة الى غيرها حتى قبلنا شهادته كذا في الكافي وفي الشاهان او نقول اللعان
من جانبها ليس بقائم مقام حد الزنا بل تحبس حتى تقر او تلاعن ولو قيم مقامه ليصير
اليه عند الامتناع كما في الرجل لما اقيم مقام حد القذف يحد حد القذف اذا امتنع
من اللعان ثم كلامه قلت هذا يخالف ما ذكره المصنف رحمه الله في اللعان حيث صرح بان اللعان قائم مقام
حد الزنا حيث قال ثم فرع الكرخي في جانبها باللعن لو كان كاذبا وهو قائم مقام حد القذف وفي جانبها

بالقذف هو قائم مقام حد الزنا وصرح ايضا بان الرجل اذا امتنع من اللعان حبس حتى يلاعن او يكذب
نفسه حيث قال فان امتنع منه حبسه الحاكم فعلم ان الرجل اذا امتنع من اللعان لا يحد حد القذف
بل يحبس حتى يقر او يكذب نفسه كالمرأة فانه لا فرق بينهما **قوله** ولو قذف رجلا وطئ امرأته وهي
من الرضاع لا يحد اي القاذف لان الحرمة مؤبدة ولمن قال وجب ان يحد لانه كاذب لان الزنى هو
الوطي في قبل المرأة العاري عن احد الملكين وشبهته والملك موجود في الاخت من الرضاع فلا يكون فعله
زنا فيحد قاذفه لان قذف عوضو من الزنا كذا في الحاشية **قلنا** التعرية عن احد الملكين وشبهته انما يشترط
الزنى الموجب للحد الزنى المسقط للاحصان فيتحقق بدون ذلك كوطي المنكوحة نكاحا فاسدا ووطي
الاب جارية ابنه ووطي احد الشريكين الجارية المشتركة فانه زنى يسقط الاحصان وان كان لا يجب فيه
الحد **قوله** فلا يكون رد الشهادة صفة له وفي الحاشية ان كان المراد من قوله صفة له صيرورته
حالا من احواله بمنزلة السواد والبياض فممنوع وان كان المراد به ان يصير كانه تتم به الحد عند وجوده ثم
لان الاسلام بعد اقامة بعض الحد لا يمنع اقامة ما بقي من الحد ثم لفظها وجوابه لئن المراد من قوله صفة له
انه تابع للحد مكمل له لان اصل الحد هو الجلد لحصول الانزجار به ورد الشهادة تكميل المقصود
الانزجار فكان تابعا ولا معتبر بالتابع بدون الاصل فلو اقيم على الذمي بعض الحد سقطت الشهادة
التي كانت له على اهل الذمة فاذا اسلم بعده اقيم عليه بعض الحد حدث له شهادة لم يكن فان ردت
هذه الشهادة فاما ان ترد اصالة او تبعا لوجوب الحد لا وجه للاول لان الرد مشروع على وجه التتميم دون
الاصالة ولا للثاني لان الحد غير واجب عليه لان الواجب بعض الحد وبعض الحد ليس بحد فلا يتبعه رد الشهادة
نعم يشكل شهادة العبد اذا اعتق بعد اقامة الحد عليه من حيث لم ترد اذا لم يثبت مع بقاء بعض الحد فكان لا يثبت
اذا لم يبق عليه الحد اصلا اولى الا ان يجاب بان للعبد عدالة الاسلام ولهذا كان مقبول الخبر في الديانات
وقد صارت تلك العدالة مجروحة باقامة الحد عليه ولم يستفد بالحرية عدالة اخرى فاما الذمي
فلم يكن له عدالة الاسلام ولهذا لا يقبل خبره في الديانات فعند الاسلام استفاد عدالة حادثة
لم تصر مجروحة باقامة الحد عليه حال وجودها فلهذا كان مقبول الشهادة ولكن هذا الجواب لا يوافق تخريج
المصنف في مسئلة العبد حيث قال بخلاف العبد اذا حد ثم اعتق لا يقبل شهادته لانه لا شهادة له اصلا
في حال الرق فكان رد شهادته بعد العتق من تمام حده هذا كلامه او نقول نحن امرنا بالجلد ونهينا
عن قبول الشهادة ان كانت قائمة بتعيين هي المرد ورد منها بكمال الحد فلا يرد الشهادة الحادثة بعد الحد
سواء حدثت بعد اقامة كل الجلد او بعضه لانها لو ردت فلا وجه لردها على وجه الاصالة ولا الى
ردها على وجه التكميل لعدم الشهادة التي كانت له وقت ابتداء الحد بخلاف العبد فانه لا شهادة له فيتوقف
تكميل الحد على رد شهادته بعد العتق **فان قيل** هذا انما يستقيم لو سقطت شهادة القاذف بالسوط
الواحد وهو لا يسقط به حيث ذكر في المبسوط انه لا يسقط شهادة القاذف ما لم يضرب تمام الحد لان اقامة الحد يسقط
الشهادة والحد لا يتجزى فما دون لا يكون حدا بل يكون تعزيرا والتعزير لا يسقط الشهادة **قلت** في هذه المسئلة ثلث روايات عن

ابي حنيفة

ابي حنيفة رحمه الله احدها هذه وهو انه لا يسقط الشهادة ما لم يضرب تمام الحد وثانيها اذا اقيم عليه اكثر
الحد سقطت شهادته اقامة للاكثر مقام الكل والاكثر والثالث اذا ضرب سوطا سقطت شهادته
لان من ضرورة اقامة ذلك القدر من الحد الحكم بكذبه وفي شهادة الذمي اذا اسلم ايضا ثلث روايات عن ابي حنيفة رحمه الله
احدها انه اذا ضرب الذمي سوطا في قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقي جازت شهادته على اهل الاسلام
واهل الذمة والثانية انه اذا ضرب سوطا الاخير بعد الاسلام لا يقبل شهادته لانه جزاء الاخير كما يترتب
عليه الرد فيثبت به الرد لان الحكم يضاف الى الجزء الاخير وعنه اذا ضرب الاكثر بعد الاسلام لم يقبل شهادته
وان كان دون ذلك يقبل لان للاكثر حكم الكل فهذه الروايات الثلثة مبنية على الثلثة الاول هذا
ولكن هذا الوجه ايضا لا يوافق تخريج المصنف رحمه الله في مسئلة الذمي حيث قال وللمقام بعد الاسلام
بعض الحد فلا يكون رد الشهادة صفة له ولكن هذا الوجه يأبى محمد في الكتاب على الرواية التي
جاءت ان الشهادة ترد باقامة بعض الحد لانه نص بان بعض الحد لا يوجب رد الشهادة والمقام قبل
الاسلام بعض الحد فيجب ان لا يسقط به الشهادة كانت قبل الاسلام كما لا يسقط باقامة بعض الحد بعد الاسلام
الشهادة اي حدثت بعد الاسلام فالفرق بين مسئلة الذمي ومسئلة العبد على وجه تخريج المصنف رحمه الله الجواب
في المفصلين مشكل اللهم الا ان يقال والله اعلم **فصل في التعزير قوله** لانه جناية قذف فيتمسك بالقياس
لا بما عرفت فانهم اجمعوا على ان كل جناية ليس فيها عقوبة مقدرة شرعا ففيه التعزير لاحد للعالم عن العامة
قوله في الحدود لا في اثباتها لان الحد عقوبة مقدرة والرأي لا يهتدي الى تقدير العقوبة بعدد معلوم
واذا امتنع الحد وجب التعزير لما ذكرنا من الاجماع **قوله** من بلغ حدا بالتخفيف ومعناه من كمل سببه حدا رحمه الله
غير حد ولو شدد كان المعنى هو من اوصل حدا غير حد الى غير حد وهذا ليس بمقصود فتامل
كتاب السرقة وهي اخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة محرزة بلا شبهة كذا في الكافي
قلت ان كان تعريفا لنفس السرقة اعم من ان يكون موجبة للقطع او لا لم يصح ذكر المكلف ولا قدر
عشرة دراهم ولا قوله بلا شبهة لان اخذ الصبي وما دون عشرة دراهم ايضا سرقة لغة وشرعا
حتى لو اشترى صبيا فسرق عنده وهو صبي وقد كان سرق عند البائع فله ان يرده لتحقق السرقة
التي هي عيب شرعا وان كان تعريفا للسرقة الموجبة للقطع فلا بد من تقييد الحرز بان يقول اخذ المكلف
مال الغير على سبيل الخفية ليس له حق الاخذ من الحرز وهو نصاب معصوم حقا للعبد محرز للتمول ولا
يتسارع اليه الفساد من غير تاويل الشبهة فقوله اخذ المكلف احتراز عن اخذ الصبي والمجنون لان
فعلهما لا يوجب القطع وقوله مال الغير احتراز عن اخذ مال نفسه من يد الغير كاخذ الراهن الرهن من
يد المرتهن وقوله على سبيل الخفية احتراز عن الاخذ مجاهرة فانه يسمى غصبا لا سرقة وقوله ليس له
حق الاخذ احتراز عن اخذ الدائن مال المديون اذا كان من جنس حقه فانه لا يوجب القطع لان له
ان ياخذ دينه اذا ظفر بجنس حقه من مال مديونه وقوله من الحرز احتراز عن اخذ ما ليس بحرز
او فيه شبهة عدم الحرز كالمسجد والحمام وبيت الضيف وقوله وهو نصاب احتراز عما اذا لم يكن

نصابا بان كان هو دون عشرة دراهم وقوله معصوم احترازا عن سرقة حربي المسلم وتوجها للعبد المرتد
عن سرقة مال المسروق من السارق بعدما قطعت يمينه فانه لم يبق معصوما حقا للعبد وقت السرقة
الثانية وقوله محرز للتمول احترازا عن سرقة المصحف وكتب العلم فانها محرزة لما فيها لا للتمول
وقوله ولا يتسارع اليه الفساد احترازا عن سرقة الطعام المهيا للاكل والثمر الرطب وقوله من غير
تاويل احترازا عن سرقة المعازف لان له فيها تاويلا بان يقول اخذتها لكسرها نهيا عن المنكر وقوله
ولا شبهة احترازا عن سرقة ما في بيت المال وحرز شبهة وله غير نظير سياتيك ان شاء الله في المسائل
ان شاء الله تعالى فكانه ذكر القيود الاصول وترك غيرها اكتفاء بالاشارة اليها في اثناء المسائل
اختصارا **قوله** عند الشافعي يقول كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
اثني عشر درهما والثلاثة ربعها **قلت** الدليل الذي اقام من قبل مالك والشافعي رحمهما الله تعالى
يصلح ان نصاب السرقة عندهما هو ثلاثة دراهم وقدر الشافعي رحمه الله بربع الدينار في عهد رسول
لان ربعه هو الاصل في تقدير النصاب فعلى هذا الاختلاف بين مالك والشافعي في الحقيقة كما هو المنصوص
في النهاية وذكر في بعض الحواشي عند قوله والثلاثة ربعها ان الشرط هو ربع الدينار فاما التقدير
بالثلاثة فلانه كان ربع الدينار في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لانه شرط بل الشرط هو
ربعه مطلقا سواء كان قيمته اثني عشر او اكثر او اقل وكثير هذا لا يوافق تعليل المصنف رحمه الله
من قبل مالك والشافعي رحمهما الله فانه يدل على ان الشرط عند الشافعي رحمه الله هو ثلاثة دراهم والتقدير
بربع الدينار لانه ثلاثة دراهم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لذاته لا ربع الدينار شرط لان ثلاثة دراهم
لا ربع الدينار فيجب ان يجعل نتيجة الدليل مسلكا والتقدير بربع الدينار لغيره كما هو المشار اليه في الشرح
دون العكس كما هو المذكور في الحاشية والله اعلم **قوله** لان النص لا يفصل ولانه مطلق يتناول الحر والعبد
ويتبين باشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب مستدرك لانه لو قيل بانه بالحرفة الا ان يقول
في العبد بالتنصيف وانه متعذر لان القطع لا يقبل التنصيف او يقول بالسقوط في حقه وحينئذ يفضي
الى هلاك اموال الناس فلا بد من القول بالتكامل ولانه يوجب بقاء النص على اطلاقه فالما ان يتمسك
باطلاقه ولانه يتعذر التنصيف ولكل وجه **قوله** ولان التنصيف متعذر **قلت** التنصيف في نفس
العقوبة ان كان متعذرا فالتنصيف في حق المرات غير متعذر بان يقطع يد الحر في المرة الاولى
وفي الثانية رجله والعبد يقطع في الاولى ولا يقطع في الثانية رجله قولا بالتنصيف ولعله للسرقة
المضعف بالعبد المحكي كما نصف في حل الامة عن حل الحرة في الاصول والمراد على ما عرف **قوله** ولهما انها
ظهرت بالاقرار مرة فيكتفى كما في القصاص وحد القذف والاولى التعليل بما ذكره في المبسوط فقال بعد
ما تمسك بالحديث على ان النبي عليه السلام اكتفى بالاقرار مرة ولانه يثبت بشهادة شاهدين من العقوبات
يثبت بالاقرار مرة كالقصاص وانما قلنا هذا اولى لان فيما ذكره في الكتاب يرد اقرار الزنا نقضا لانه
ايضا يظهر بالاقرار مرة **قلت** اجاب المصنف رحمه الله عن النقض المذكور بان اشتراط الزيادة في الزنا ثبت

بخلاف

بخلاف القياس فيقتصر على مورده على ان لا نسلم ان الزنا يظهر بالاقرار كيف وانه لو لم يظهر بما حل
لنا خبرنا على الزنا بتمام الاقرار اربع مرات وقد اخر النبي عليه السلام اقامته الى الاقرار اربعا وفي
هذا اشار المصنف رحمه الله في حد الزنا حيث قال فلو ظهر بمرة لما اخرها الى اربع مرات لثبوت
الوجوب قبل قلنا ورد النص المذكور للاحتياج الى التخلص يكفي الاولوية التعليل الذي لا يرد عليه
نقض يحتاج الى التفصي عنه وان كان للتفصي عنه وجه ظاهر ولا يخفى ان الزنا يظهر بالاقرار مرة لعدم
التهمة لكن التوقف الى تمام الاربع اقوال لتخلف القياس والله اعلم **باب ما يقطع وما لا يقطع**
قوله وكذا الشركة العامة التي كانت وهو على تلك الصفة يورث الشبهة ينتقض بالذهب والفضة فان
الشركة العامة متحققة فيهما لانهما يوجدان مباحين في معادنهما الا ان يقال ان القياس يقتضي ان لا يقطع
فيهما ولكنا استحسنا باعتبار ذكرهما الاعز لو دينا فلو لم يقطع فيهما انفتح باب السرقة فيفوت المقصود
من شرع الحد **قوله** ويدخل في السمك المالح والطري لما ذكرنا لان ما ذكر من نقصان معنى الحرز لا يصلح
دليلا على تناول لفظ السمك المالح والطري وتناول الطير والدجاج والبط والحمام بل هو دليل عدم
القطع فيها فكانه دليل على محذوف والتقدير ويدخل في السمك كذا وفي الطير كذا فلا يقطع فيها
لما ذكرنا والمعنى هذه الاشياء غير مخصوص بما ذكرنا **قوله** ولهما انه اي العبد الصغير المطلوع كونه
منتفعا الا انه انضم اليه معنى الادمية وانضمامه لا يزيل معنى المالية الا يرى ان بيعه صحيح ولا صحة
الا باعتبار المالية كذا في الكافي **قلت** سلمنا انه لا يزول معنى المالية ولكن لا شك ان معنى الادمية فيه معتبر
ايضا حتى اذا قتل خطأ تجب قيمته وينقص عشرة الا اعتبار معنى الادمية بل الاصل هو الادمية على ما
بيانه في الجنايات فاذا كان معنى الادمية معتبرا فيه وكان في الاعيد فينبغي ان لا يجب القطع اذ لا اقل
من الشبهة وهو يندرئ به **قوله** لان الاختلاف بين العلماء ظاهر في مالية الكلب فاورث شبهة وقد يشكل
بان الاختلاف فقد ظهر من العلماء في ملك الموهوب قبل القبض مع انه لو قضي على رجل بالقطع في سرقة فوهبت
له ولم يسلم اليه بعد لا يسقط القطع فلو كان الاختلاف معتبرا في ايراث الشبهة لسقط لان شبهة الملك
اذا ثبت بعد القضاء قبل القطع سقط القطع كما لو ادعى السارق بعد القضاء ان العين المسروقة ملكه
يسقط القطع بشبهة الملك كما يجيء وكذا اختلفوا في جواز اخذ الدائن مال المديون من غير جنس حقه
فقيل لا ياخذ وهو مذهبنا وقيل ياخذ استيفاء لحقه وهو مذهب الشافعي لوجود المجانسة في المالية وقيل
ياخذ وهنا الحقه مع انه لو سرق من المديون فالتجانس حقه يقطع عند ابي حنيفة رح خلافا لابي يوسف رح
ولو كان الاختلاف مورثا للشبهة لم يقطع اجماعا **قوله** اخذها بيتا والاخذ فيها يشير الى انه يكسر المعازف
عند ابي حنيفة رحمه الله حيث ذكره في وجهه وان لا خلاف فيه اشار اليه في الغصب حيث قال ومن كسر لمسلم بربطا او طبلا
او مزمارا او دفا او شيئا من المعازف فهو ضامن وهذا عند ابي حنيفة رضي الله عنه الى ان قال وله ان
ما لا ينتفع به من وجه آخر سوى اللهو فلا يبطل به قيمته لاجل اللهو كما ستهلك كالامة المغنية لان
الفساد مضاف الى فعل فاعل مختار وجواز البيع والتضمين مبنيان على المالية والتقوم وقد وجدا في الاول

بالمعروف باليد اي الامر والارادة لقدرتهم وليس لغيرهم الا باللسان على انه يحصل بالاخذ والمنع بدونا
الاتلاف وهذه النقطة ففيه اشارة الى انه ليس كسر المعازف من باب تغيير المنكر فيكون قوله اخذها تناول
الكسر فيه نظر تامل ويمكن ان يقال تناول اخذها ومنعها عنه كما اذا صح انه ان لم يكن له كسر المعازف
فله ان ياخذها من صاحبها ويمنعها عنه كما يشير اليه قوله على انه يحصل بالاخذ والمنع والله اعلم الا ان يقال معنا
اخذها تناول الكسر فيها مستقلا في قول من يجعل له كسرها من باب تغيير المنكر ولانه لا يفضي الا بالكسر وابو حنيفة ح
ان كان لا يجوز كسرها فهو يقول بعض التقليد يقول لا يجوز كسرها **قوله** لانه لا ملك فيه للميت حقيقة ولا
للوارث لتقدم حاجة الميت وذكر في الشرح في اخر كتاب الوقف ان الكفن لا يخرج عن ملك صاحبه بل هو مبقى
بالمنفعة لحاجة الناس فكان بمنزلة العارية حال الحياة حتى لو وقع الاستغناء عنه بالميت بان افترسه سبع
عاد الى صاحبه والله اعلم **قوله** ولو وراه غير مشرع ولو كان غير مشرع بان لم تعلم به حيث روي فيه من جرح
جرحناه ومن قتل عبده قتلناه ولانه مخالف للاجماع لدلالة على عدم جريان القصاص بين المولى وعبده
وكذا يقطع الانف فكيف وهو غير مشرع وبهذا يسقط ما يقال ان قول الصحابي حجة عندنا فالاقتصار عليه
لا يقدح في الاحتجاج او الكلام الزامي فان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي في قوله في الكافي ثم
يقطع بسرقة التركة المستغرقة بالدين لانها مملوكة للغريم حتى كان له ان ياخذ بحقه هذا هو المعلوم **قلت**
ان اراد انها مملوكة للغريم حقيقة فغير مسلم فقد ذكر الساوي ان التركة اذا كانت مستغرقة بالدين فلا يملك
الوصي التركة بمثل القيمة فليس للغريم ان يبطله وفي فتاوى رشيد الدين اذا كانت مستغرقة بالدين فاراد
الوصي استخلاص التركة ونقد مالا يجبر رب المال على القبول لانهم ولو كانوا لا يملكون التركة عند الاستغراق بالدين
فلهم حق الاستخلاص ولو كانت التركة المستغرقة بالدين مملوكة للغريم لم يكن للوصي ولا يتم استخلاصها
لانفسهم وفي فتاوى رشيد الدين ايضا الوارث لو فرق هذا الغير كانت وديعة عندنا للحسن وصدق الغريم او كذب
فالقول للوارث لانه قائم مقام المورث قلت اذا لم يكن التركة مستغرقة بالدين اما اذا كانت مستغرقة واقر الوارث
بالوديعة لرجل لا يصح وان اتفق فلو صدقه الغرماء او كذبوه وقالوا هي للميت او لا ندري فهي فلا تدفع
لغرماء الميت لا للمدعي الوديعة لان التركة المستغرقة بالدين لا يملكها الوارث فكان اقراره اقرارا في ملك غيره
فلا يصح ولا يصدق ولا يعمل بتصديق الغرماء لانه لا ملك لهم في التركة لكن لهم حق استيفاء الدين من التركة
كذا في الفصول وانه تصريح بعدم الملك للغرماء في المستغرقة بالدين كما ذكره الشيخ رحمه الله هنا فلعله اراد
الغرماء ولو اراد انها مملوكة لهم حكما لا يجدي نفعا لان الملك الحكمي ثابت للميت في الكفن ايضا لتعلق حاجته
به مع ان الحكمي ناقص فلا اقل فيه من شبهة عدم الملك وانها دارئة للحد **قوله** لانه استيفاء لعين حقه والحال في
سواء لان التاجيل لتأخير المطالبة فيه اشارة الى ان اخذ الدين المؤجل قبل حلول اجله استيفاء لعين حقه وكلام
اشارة الصلح الى انه ليس باستيفاء لعين حقه بل هو معاوضة حيث قال ولو كان له الف مؤجل فصالحه على خمسمائة
حالة لم يجز لان المعجل خير من المؤجل وهو غير مستحق بالعقد فيكون بازاء ما حط عنه وذلك اعتياض عن الاجل وهو حرام
وبالجملة ان اخذ المعجل والدين مؤجل لو كان استيفاء كما اشار اليه هنا لصح الصلح المذكور ويكون اخذ

للبعض

وايضا

واستيفاء اللاحق ولا يكون معاوضة حتى يبطل الصلح وقد جعله في الصلح معاوضة حتى ابطله وبينهما تناقض ظاهر
الا ان يقال انه المعجل ان كان غير المؤجل صفة فبينهما متحدان ذاتا فكان فيه شبهة المعاوضة من حيث انهما
متغايران فحرم الصلح احتياطا ومن حيث انهما متحدان ذاتا استيفاء لعين الحق من وجه وانه يكفي لبطلان
حد السرقة لانه يندرئ بالشبهة **قوله** لانه ليس له حق الاخذ يعني اذا ظفر من له على اخر دراهم بدنانير
من عليه ليس له ان ياخذ استيفاء لحقه لانهما جنسان مختلفان حتى لا يجري ربا الفضل بينهما فيقطع
لا يقطع وهو الصحيح لان النقد جنس واحد فلا اقل يثبت به من شبهة حق الاخذ وانها تكفي لدرء
الحد ولقائل ان يقول شبهة الاتحاد من التقدير غير معتبرة في باب الدرء مع ان الاحتياط فيه واجب
والشبهة فيما يحتاط كالحقيقة فلو كانت هذه الشبهة معتبرة لاعتبرت في الديون ايضا ولم يعتبر فعلم انها
مبدلة شرعا **قوله** لان الملك قد اختلف باختلاف سببه وذكر انه رحمه الله في باب المهر نقلا عن شمس الائمة
السرخسي والامام المرغيناني ان اختلاف الاسباب لا ينزل منزلة اختلاف الاعيان بالعيب الا حكما قد يبدل
بالسنة اما ما سواها وحديث بريرة حين قال رسول الله عم لكم صدقة ولنا هدية كان فيه من سواها
هنا لعله واعلم انه اعتبر ههنا اختلاف الاسباب بمنزلة اختلاف الاعيان في حق المنع فقد تبين الفضا
بكذا ذكر انه رحمه الله في بعض المواضع ولعل في المسئلة روايتين **قوله** لان الملك اختلف واصلاه لوجب
اختلاف العين فكانه سرق منه عينا اخرى فان قلت هب لكن اعتبار الاعيان فيما لنظر لوحصل ولا يقطع لان شبهة
سقوط العصمة لا ينقلع من الاصل اجيب بان الحكم لو لم يختلف فيه شبهة سقوط العصمة وحيث اختلف
نزلت الشبهة الى شبهة الشبهة والشبهة النازلة غير معتبرة **قوله** ولا تكرار الجناية منه نادر لتحصيل الزاجر
فيعري الاقامة عن المقصود وهو مشكل لانه لما اعاد بعد ما اقيم عليه الحد علم انه لم ينزجر فيجب ان يقام عليه
ثانيا وكيف لا يقام ولو يقع عليه الحد احتراما على السرقة مرة اخرى فينفتح باب السرقة والمقصود
سد وايضا لو زنى بامرأة فاقيم عليه الحد ثم زنى بها اخرى يحد ثانيا مع ان الزنا منى الحد ماوه في الزنا
نادر ايضا كالسرقة من السارق وايضا لو سرق مالا اخر من المالك او سرق من رجل آخر فقطع
اتفاقا مع ان اقامة الحد في سرقة يمنعه عن عوده الى السرقة مرة اخرى مطلقا وقد يفرق بينه وبين
عوده الى الزنا بتلك المرأة فان شهوة الفرج تغلب على الانسان ولا يبالي الامتناع عنه ويذهب
لو حدث م عن قلبه كل شئ حتى الزجر الاول فلا ينزجر فيفرق بينه بخلاف السرقة الثانية فانها لو وجدت
والتمكن من امتناعه باق وارتكاب الشئ بعد اقامة الحد نادر مع التمكن عن
امتناعه نادر جدا والله اعلم **قوله** الى مواضع الزينة الظاهرة اي التي تنكشف عادة من
الوجه والرأس والصدر والساق والعضد فان هذه المواضع ينكشف في العادة نص به المصنف
رحمه الله في الحل والحرمة كما سبق وعلى هذا كان التقييد بالظاهرة الوجه والرأس وحمل الكلام على حذف
المعطوف اي الظاهرة والباطنة كما هو لفظ الكافي والا فالنظر الى الوجه والرأس مما يشترك فيه الغريب والاجنبي وهذا
كما ترى يتضمن ترك ما هو المقصود بالذكر والذكر ما ليس بمقصود **قوله** فلا يسقط تحرزا عن موقف التهمة

قلت ذكر الامام رحمه الله عليه و اهل الحرمة و ينظر الرجل من ذوات محارمه الى الوجه و الراس و الصدر
و الساقين و العضدين الى ان قال و لان البعض يدخل على البعض من غير استيذان و احتشام و المراة في بيتها
في ثياب مهنتها عادة فلو حرم النظر الى هذه المواضع اذى الى الحرج و كذا الرغبة تقل للحرمة المؤبدة فقل ما تشتهى
خلاف ما وراءها لانها لا تنكشف عادة الحرم مع ان الحرمة المناكحة بينهما على التابيد بسبب كان او بسبب
الرضاع و المصاهرة لوجود المعنيين فيه هذا الكلام و المراة بالمعنيين الدخول من غير استيذان و قلة
الرغبة و هذا يشمل لوجود البسوطة بين الشخصين و حرمة سواء كانت الحرمة بنسب او رضاع او مصاهرة
و هذا صريح بعدم البسوط بين الشخص حرمة بالرضاع و المصاهرة و الله اعلم بالصواب قوله فلم يتم
السرقة من كل واحد الاصوب ان يقول من واحد ليفيد شمول النفى الذى هو المقصود
و قوله من كل واحد يفيد نفى الشمول و انه خلاف المقصود لانه يصدق عند وجود البعض و عدم
البعض باب كيفية القطع اثباته قوله لان الاسم يتناول اليد الى الابط يعنى ان اليد ذات
مفاصل ثلثة الرسغ و المرفق و الابط و كل واحد منها يحتمل ان يكون مراد الشارع اطلاق اسم اليد على الكل
لكن الاحتمال الاول يتناسب بامره عليه السلام حيث امر بقطع يد السارق من الزند و لان هذا القدر متيقن
به و في الحدود يوخذ بالتيقن كذا في الكافي و فيه اشارة الى ان اسم اليد حقيقة لكل مفصل من هذه المفاصل
الثلثة حيث جعلها مجملا محتملا لان يراد بها الرسغ و المرفق و الابط و حصل امره رسول الله صلى الله عليه و سلم
بقطع يد السارق من الزند بيانا له و ان يكون اسم اليد حقيقة في كل مفصل من هذه المفاصل الثلث
اذ لا تعسر بالمعنى المجازى مع امكان الحقيقى و لا تزاحم المجازى الحقيقة حتى يكون اللفظ مجملا باعتبار احتمال
المجاز او الظاهر ان اليد اسم لهذه الجارحة من رؤس الاصابع الى المنكب و اطلاقها على الرسغ
او المرفق مجاز حيث قال و لولا الاكف و لولا الغاية اعنى الى المرافق لاستوعبت الوظيفة الكل فظهر
ان اليد لو كانت محتملة للكل معطوفا على السؤال استوعب الوظيفة الكل على تقدير الاطلاق عن الغاية بل
كانت الاية مجملة او محمولة على الاقل لتيقنه و تصريح الدليل ايضا ان اليد اسم لهذه الجارحة من رؤس الاصابع الى
الابط و كذا ذكر الشارحون عند قوله لاستوعب الوظيفة الكل و جوابه مذكور في الطهارة فان رغبت
فعليك به قوله و المراد بالخطاء هو الخطاء في الاجتهاد بان تمسك بمطلق قوله تعالى فاقطعوا ايديهما فاليد تتناول
اليمين و اليسار و هذا يشكل بما اذا قال ابو يوسف انه لو احتجم الصيام و ظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا
على قوله عليه السلام افطر الحاجم و المحجوم انه يجب عليه القضاء او الكفارة لان على العامي الاقتداء
بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة الاحاديث هكذا علل المصنف رحمه الله عليه قوله
في كتاب الصوم فاذا لم يكن الاخذ بظاهر النص مسقطا للكفارة مع الغلط و انه يسقط بالشبهة فلان لا يسقط
به الضمان و هو لا يسقط بالشبهة اولى اللهم الا ان يقيد جواب ابي يوسف
رحمه الله عليه بما اذا كان الجلاد مجتهدا لا عاميا قوله قلنا انه اخطاء في اجتهاده فان قلت
ان الخطاء لا يوجب انتفاء الضمان في حقوق العباد قلت الجواب عنه من وجهين احدهما انه قطع بائع و السارق

لم

لم يبدل

ساكت لا يجزم بانه يسارقه فصار باذلا لليسار فلا يضمن بخلاف ما لو قال بعد اليسار فلا يقطع حيث يضمن لانه
بائع و الثاني انه قطع اليسار خلف عن ضده و هو ان اليمين صارت مستحقة للقطع فبقطع اليسار سلمت فيكون خلفا
فلا يضمن لان الاتلاف انما يوجب الضمان اذا لم يخلف كذا في حاشية كنز و فيه نظر لما في ان فى راى انسانا
يتلف ماله فسكت لا يسقط الضمان عنه بسكوته فعلم ان السكوت ليس ببذل فما ذكر فى ان السارق اذا لم يجزم
بانه يسارقه صار باذلا ممنوع اذ لو ثبت البذل بالسكوت ههنا ليثبت اذا راى انسانا يتلف و ليس فليس و ايضا
للجواب المذكور كل منهما تخريج اخر فى المسئلة لا يصلح واحد منها تفصيا عن الاشكال الذى ذكر بان الخطاء
لا يوجب الضمان فى حقوق العبد فالجواب ان الخطاء فى غير الاجتهاد لا ينفى الضمان فى حق العبد اما الخطاء
فى الاجتهاد فموضوع فى حقوق الله و حقوق الناس قوله و الخطاء فى الاجتهاد موضوع و بهذا ثبت ان الخطاء
المجتهد فى اجتهاده كذا فى الحاشية قلت نعم و لكن كم اذا ان الموضع موضع الاجتهاد بان لا يكون مخالفا للكتاب
و السنة المشهورة اما اذا كان مخالفا للكتاب و السنة المشهورة فالاجتهاد هناك جهل محض لا يصلح
عذرا على ما هو المذكور فى البزدوى و اجتهاد الجلاد هنا وقع فى غير موقعه لانه مخالف للسنة المشهورة
و هو قراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما الا ان يقال الاجتهاد او الثبات عليه مع العلم بما يخالفه من الكتاب
او السنة المشهورة جهل محض لا يصلح عذرا اما لو اجتهد و الخبر المشهور لم يبلغه او قد بلغه و لكن
ذهل عنه و عمل باجتهاده ثم ظهر الخبر او تذكر فلا نسلم انه لا يصلح عذرا و اجتهاد الجلاد فى هذا القبيل ظاهرا
فيصلح عذرا فى هذا الضمان عنه قوله الا انه امتنع الناشئة من اطلاق النص و اليمين الى
تعينت بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه لكن بقى شبهة احتمال اليسار و الشبهة تكفى لدرء القصاص و قد يقال
مثل هذه الشبهة لا تصلح للدرء الا يرى ان المسلم يقتل بالذمى مع ان قوله تعالى و لن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا يوجب عدم وجوب القصاص للذمى على المسلم الا ان يقال الشبهة الدارئة
هى المتمكنة فى نفس الفعل اما الثابتة فى الدليل الموجب للقصاص باعتبار دليل اخر معارض فلا معتبر بها
و الا لم يجب القصاص فيما اختلفت العلماء فى وجوب القصاص لان دليل الخصم يورث شبهة لا محالة
و الا لاشترط لوجوبه الاجماع و اتفاق الاراء على وجوبه و اطلاق النص فى اية القطع لو اورث شبهة الاباحة
و هى دارئة اما شبهة فى قصاص المسلم فى الذمى فليس فى نفس الفعل بل فى الدليل الموجب و زاغم مانع
و الله اعلم قوله لانه اتلف و اخلف من جنسه ما هو خير منه و قد يشكل بان السارق لو امر الجلاد
بان يقطع يساره فلا يقطع مع ذلك قطعه يجب الضمان على القاطع مع انه اخلف من جنسه ما هو خير منه
اللهم الا ان يمنع الضمان فيه على هذا الطريق و ايضا يشكل بما لو قطع اليسار و هى صحيحة و اليمنى شلاء
فانه لم يخلف ما هو خير منه لا مثله اذ الشلاء لا منفعة لها و للصحيحة منفعة ثابتة فلا يتم ما تمسكون
فينبغى ان لا يسقط الضمان و المسئلة مطلقة قوله و لانه نادر الوجود قيل فان قيل الجناية الثابتة
ايضا نادر الوجود مع ان الرجل اليسرى تقطع بها اجيب بان القياس ان لا تقطع غير انا قطعنا بغير النص
قوله ثم فى العمد اى فى صورة قطع الجلاد يمين اليسار عند الحكم بقطع اليمين عمدا عليه اى السارق ضمان المال

المسروق قوله وفي الخطاء كذلك اي يغرم السارق المال المسروق على هذه الطريقة اشارة الى الطريقة التي اختارها
ابو حنيفة في نفي الضمان عن الجلاد في صورة العمد والخطاء وهي انه اتلف واخلف ما هو خير منه لان
فعل الجلاد على هذه الطريقة لم يقع فلا ينتفي الضمان عن السارق بعد ما يوجب سقوط الضمان
عنه وهو اقامة الحد واما على الطريقة التي ذكر ابو يوسف رحمة الله عليه ومحمد في انتفاء الضمان
عن الجلاد في صورة الخطاء وهي انه فعل ما فعل بالاجتهاد والخطاء في الاجتهاد معفو فلا ضمان على السارق
لان فعل الجلاد على هذه الطريقة يقع موقع الحد والحد لا يجتمع مع الضمان وبالجملة ان في انتفاء الضمان عن الجلاد
في صورة الخطاء طريقين احدهما انه اخلف ما هو خير منه وهذه الطريقة تقتضي ان يجب الضمان على
السارق وثانيهما انه اخطأ في الاجتهاد والخطاء فيه معفو بالاتفاق وهذه الطريقة ان لا يجب الضمان
على السارق لان فعل الجلاد بهذه الطريقة قائم مقام الحد قوله لان الجناية على مال الغير لا يظهر الا
بخصومة اي الجناية على وجه يوجب القطع لا يظهر الا بخصومة وفي صورة الاقرار بالجناية وان كانت
تظهر بنفس الاقرار عند غيبة المالك لكن مع الشبهة لاحتمال رد الاقرار من المسروق منه وبعد ما حضر
ولم يرد الاقرار لم يقطع ايضا الا بطلبه لانه مخير بين اختيار القطع والتضمين فاذا لم يطلب القطع لا قطع
لاحتمال اختيار التضمين ولا ينقطع هذا الاحتمال الا بطلب القطع قوله الا ان المرتهن انما يخاصم
حال قيام الرهن بعد قضاء الدين وفي بعض النسخ قبل قضاء الدين او بعد قضاء الدين وهذا النسخ الصحيح
لان السارق انما يقطع بخصومة من له ولاية الاسترداد وليس للراهن ولاية الاسترداد قبل قضاء الدين
وهذا هو الموافق لرواية الايضاح والمحيط دون رواية المحيط واذا سرق الرهن فللمرتهن ان يقطعه وليس
للراهن ان يقطعه وليس للراهن ان يقطعه لانه ليس له حق اخذ الرهن واذا قضى الدين فله ان يقطعه
لان له ان ياخذ وكذا في الايضاح وكذا في الشرح فان قلت قوله ان السارق انما يقطع بخصومة من له ولاية الاسترداد
ينتقض بالموجر فان السارق يقطع بخصومته وليس له ولاية الاسترداد قبل انقضاء مدة الاجارة اجيب
بان الاجارة تنفسخ بالسرقة لتعذر الانتفاع كما تنفسخ بالغصب فاذا انفسخت كان للموجر ان يسترد
المستاجر من السارق بخلاف الرهن فانه لا ينفسخ بالسرقة فلا يكون الاسترداد للراهن ثم قوله
قضاء الدين او بعده متعلق بقوله بخصومته لا بقوله يقطع اي لا يقطع بخصومة الراهن سواء خاصم قبل
قضاء الدين او بعده الا في حال قيام الرهن يخفى يعني لا يقطع في غير حال قيام الرهن اما الحكم في حال قيام
الرهن في الاستثناء فمسكوت عنه كما هو مذهب البعض في الاستثناء فعلى هذا لا يخالف ما ذكر في المحيط
والايضاح قوله اذ الرد واجب عليه اي ديانة لا قضاء كذا في الحاشية قلت بل ينبغي ان يجب
الرد قضاء اذ الرد للملك ولا يختل ملك المسروق منه بالسرقة فكان السارق في الرد كالغاصب
وان كان لا يعارضه في حكم الضمان من حيث ان الضمان للعصمة والمغصوب معصوم للعبد دون المسروق
وايضا ذكر في الايضاح ان السارق اذا استهلك المال المسروق يفتى باداء الضمان فيما بينه وبين الله
والاصل ان كل فعل انعقد سببا لوجوب الضمان وتعذر ايجابه لعارض ظهر اثر ذلك العارض في حق الحكم

واما الفتوى فيما بينه وبين الله فيعتبر قضيته السبب بهذا اللفظ فلو كان الرد واجبا ديانة لا قضاء
لكان الرد والضمان سواء في الوجوب ولكن بينهما فرق على ما يلوح قوله فيما بعد واذا انقطع السارق
والعين قائمة في يده ردت على صاحبها لبقائها على ملكه وان كانت مستهلكة لم يضمن قوله قبل الارتفاع
الى الحكم كان عليه ان يقول بدل على قوله قبل الارتفاع قبل اقامة البينة على السرقة اذ الجواب لا يختلف
بين ما اذا ردها اليه قبل الحكم الارتفاع وبين ما اذا ردها قبل اقامة البينة قوله لطول مقصودها
فان المقصود فيما بعد اقامة البينة الاسترداد البع بخلاف الرد قبل البينة لان المقصود من الخصومة
قبل اقامة البينة التمكن من الاثبات والرد ينافيه فلا يبقى الخصومة تقديرا كذا في حاشية الكبير وفيه
بحث لان الاثبات ليس بمقصود بنفسه انما المقصود منه الاسترداد فاذا حصل الرد بعد الخصومة قبل
اقامة البينة فقد حصل ما هو المقصود الاصلي منها فيجب ان ينتهي به ويبقى تقديرا الا ان يقال الخصومة
لا تنتهي من كل وجه الا بعد ان يترتب عليها جميع ما هو المقصود منها سواء كان مقصودا بالذات او بالغير اما
اذا ترتب عليها ما هو المقصود الاصلي دون ما هو مقصود بالغير فهي منتهية من وجه دون وجه
فلا يكفي لسماع البينة بخلاف ما بعد اقامة البينة لانها تنتهي من كل وجه فيعطى له حكم البقاء ثم الظاهر
ان يقال ان بقاء الخصومة حقيقة شرط لسماع البينة لا يكتفى لذلك بقائها تقديرا اما القضاء فيكتفى
له ببقاء الخصومة تقديرا لانه يكتفى للقضاء ببقاء الشهادة تقديرا بان مات الشهود بعد اداء الشهادة
فاذا كان بقاء الشهادة تقديرا يكفي للقضاء وهي حجة فيه فبقاء الخصومة تقديرا اولى ان يكتفى له بخلاف البينة
فانها حجة ضرورية فيشترط لسماعها حقيقة الخصومة احالا للضرورة بقدرها قوله معناه اذا سلمت وقد يقال
ينبغي ان لا يشترط التسليم في الهبة لاختلاف العلماء في اشتراط القبض لدخول الموهوب في ملك الموهوب له
فعند مالك لا يشترط القبض بملكه الموهوب بمجرد التمليك والاختلاف يورث الشبهة ثم يقال ان
السارق بالعين في يد المودع ثم قبض المودع ينوب عن قبض الهبة فكذا قبض السارق يجب ان ينوب
عن قبضها فلا احتياج الى تجديد القبض وعن هذا قالوا صورته ما اذا غصب رجل من السارق المال
المسروق ثم اخذ المال منه ثم وهبه للسارق وسلمه سقط القطع فاما بدون التسليم والله اعلم
قوله واذا كان كذلك يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء ولا خصومة بعد الهبة والتسليم وهذا
يشكل بما اذا خاصم حتى اذا استرد المسروق ثم وهبه وسلمه اليه فان الخصومة هناك تنتهي بالاسترداد
والمنتهي متقرر والمتقرر في حكم الباقي فكانت الخصومة باقية عند الهبة والتسليم ايضا لانها قد انتهت
نهايتها قبل الهبة والمنتهي في حكم الباقي وجوابه ان الخصومة الباقية تقديرا ترتفع بالهبة التي سالمة
اذ الخصومة التقديرية ادنى حالا من الخصومة المحققة وهي ترتفع بالهبة فهذه اولى قوله اذا نقصت
من النقصان دون النقص فمعنى النقص لازم والنقصان لم يشترط وهنا لازمة وكان من النقصان
فان قلت بخلاف النقصان في العين سواء كان النقصان بفعله او بغير فعله قوله لانه مضمون عليه
بكمال النصاب عينا ودينا كما اذا استهلك كله فان قلت كيف يصح قوله لانه مضمون عليه

والسرقة غير مضمون على السارق حتى لا يجب الضمان على السارق بالهلاك والاستهلاك قلت
لا نسلم انه غير مضمون عليه بل هو مضمون غير ان الضمان يسقط بالقطع مستندا الى ما قبيل السرقة
الا يرى ان القطع لو سقط بالشبهة يؤخذ بالضمان قوله هذا غير مفيد اذ الضمان اذا كان يسقط
عند القطع مستندا الى ما قبيل السرقة ظهر عند القطع انه كان غير مضمون عليه وان النهج ليس بتام
عند الامضاء وتمامه عند الامضاء شرط لوجوب القطع فاذا لم يتم وجب ان لا يقطع قلت الضمان
انما يسقط بعد قران القطع فلا يظهر في تكميل النصاب لانه شيء اخر غير السرقة والقطع والقران يتقدر
قوله ونقل ان الشبهة اي شبهة الملك دارية ويتحقق بمجرد الدعوى وقد يقال ينبغي ان لا يعتبر بهذا
الدعوى لانه صار محكوما عليه بالملك بشهادة الشاهدين على السرقة اذ الشهادة عليه شهادة
على انه ملك الغير فيكون السارق محكوما عليه في الملك فينبغي ان لا يعتبر بعد ذلك بدعواه الملك لنفسه
فيجب ان لا يسقط القطع بهذه الدعوى الباطلة اذ الباطلة لا تورث الشبهة وايضا اذا ادعى
صاحب النصاب اداء الزكوة من الاموال الظاهرة او من الاموال الباطنة بعد الاخراج الى الفقراء
لا يصدق ويفهم عنه وعلله في الكافي بان صرف الاموال الظاهرة وصرف الاموال الباطنة بعد
الاخراج الى السوق باخذها الظاهر الكافر فلو قلنا قوله فيه كل واحد لا يعجز عنه لادى الى ان لا يؤخذ
صدقة هذا العقد فلم يعتبر مجرد الدعوى في باب الصدقات من حيث يؤدي الى سد بابه وجب ان لا يعتبر
في الحدود ايضا والا فلا فرق والجواب اما عن الاول فلان الباطل انما لا يورث الشبهة اذا كان باطلا
من وجه وهذه الدعوى من حيث انه يحتمل الصدق صحيحة وان كانت لا تقبل لمكان القضاء الا يرى ان نكاح
المحارم يورث شبهة في قوله وان كان باطلا لانه من حيث انه صادق الانثى التي هي محل النكاح
سبيل من الاعتبار يتفاوت على ما مر واما الثاني فلان دعوى الملك حيلة في اسقاط القطع عنه ودعوى
الملك ويختص بهذا العلم خواص من الناس اما السراق فالغالب فيهم الجهل بمثل هذه الحيلة الا نادرا
فلو اعتبرنا هذه الشبهة لا يؤدي الى باب سد باب الحدود لندرة مثل هذه الدعوى منهم واما دعوى
صاحب النصاب اداء الزكوة الى الفقراء فكثير يشيع بحيث يقدر عليه كل واحد احيانا الا ترى ان لا يؤخذ الزكوة
منهم لما قد تعذر عند انكار الزكوة اذا ادعت لم تؤخذ ثانيا لمكان الاجماع على ذلك بخلاف حيلة السارق
بدعوى الملك فانه مسئلة الاجتهاد ربما لا يعلمها الخواص فما ظنك بالسراق الجهلة فافترقا هذا
هو الجواب عما يقال انه لو شهد اربعة عليه بالزنا واقر المشهود عليه بانه قد زنى فانه يسقط عنه الحد لان
شرط قبول البينة انكار الخصم وهو يقر ولا حكم للاقرار لانه لم يتوار اربعا فيبطل الحد لان الاقرار وان فسد
حكما صورته قائمة فيورث شبهة وجب ان لا يسقط الحد بالاقرار بعد الشهادة لانه لا يعجز عنه احد منا فلو كان هذا
الاقرار منه مبطلا يؤدي الى سد بابه وانه منتفي قوله بدليل صحة الرجوع بعد الاقرار وقد يقال عامة
السرقة بالبينة فلو اعتبر فيه مجرد الدعوى لادى الى سد باب القطع بخلاف الاقرار لان السرقة قلما تثبت فقول البعض
فلا يكون صحة الرجوع مؤديا الى سد بابه وهذا التعليل من الخصم كالتعليل منافي منه مالا اذا وقع الحرز جماعة

الاخذ

الاخذ قطعوا جميعا فقد عللوا بان المعتاد فيما بينهم انهم انه يحمل المتاع البعض ويسير الباقون للدفع
فلو امتنع القطع ادى الى باب الحد وجوابه تخريج ما ذكرنا فتامل قوله ان الغيبة يمنع ثبوت السرقة
على الغايب فيبقى معدوما والمعدوم لا يورث الشبهة وقد يقال القضاء على الغايب مجتهد فيه فيكون
فيه شبهة ثبوت السرقة بحقيقة واذا كان لولا ذلك لا الحد قوله كاستهلاك صيد مملوك في الحرم وشرب الخمر وجوابه
انما يجد في صيد الحرم جهتين كونه صيدا وكونه مملوكا للغير فجاز ان يكون معصوما بالشرع بجهة الصيدية
والعبد بجهة المملوكية وكذا الخمر معصوم حقا للشرع بمعنى انه يحرم شربه من حيث انه يزيل العقل الذي
هو مدار التكاليف وحقا للذمي بمعنى يحرم اتلافه من حيث انه مملوك فيحرم شربه لعصمة الشرع وابلاغه
لعصمة العبد واذا شرب خمر الذمي وقد وجد منه الاتلاف والشرب فيجب الحد اما المال المسروق فليس
فيه الا عصمة واحدة وهي التي تبنى عليه حرمة الاخذ فلا بد من الانتقال للشرع ليترتب عليه الجزاء
الكامل هذا ولكن يشكل الفرق بين صيد الحرم اذا قتله احد وبين قطع الطريق فاذا قتل قاطع
الطريق فلا ضمان عليه في مال اخذ مع انه اجتمع فيه عصمتان لان المارة معصومة حقا لله لانهم
امنون بامانه فاذا قرب الامان يجب عليه الحد حقا لله واما الضمان في الاموال معصومة
بعصمة هي حق للعبد فاذا اتلفه يجب الضمان لحق العبد كصيد الحرم معصوم حقا لله من حيث انه
امن بامانه تعالى وحقا للعبد من حيث انه مال مملوك للغير وجوابه ظاهر ولنذكر ان شاء الله تعالى
قوله ولانه يتمكن احتجاج بنائه والانضمام الضمان لا يملك الضامن المضمون عند ابي حنيفة فهو
لما عرف ان النعمة لا يثبت بالمحظور والملك نعمة فلا يثبت بالاخذ المحظور قوله ولان المحل لا يبقى معصوما
حقا للعبد اذ لو بقي كان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة اي شبهة كونه مباحا وقد يقال هذه
الشبهة على تقدير بقاء العصمة للعبد مما لا يمكن الاحتراز عنها والحد لا يندرئ بالشبهة التي لا يمكن الاحتراز
عنها فانتفاء القطع على تقدير بقاء العصمة للعبد ممنوع لانه لا ينتفي بشبهة لا يمكن الاحتراز عنها وجوابه
ان شبهة الاباحة على تقدير تحققه ان كان لا يوجب انتفاء القطع من حيث ان الحد يسقط بالشبهة
لكن الشبهة اللازم ليس لسقط فقط بل ينافيه من حيث انها تورث قصورا في الجناية والقطع جزاء كامل
على ما عرف في اصول الامام فخر الاسلام والجزاء يستدعي جناية كاملة فلا بد وان يكون السرقة
جناية كاملة وشبهة الاباحة تنافي لها وما ينافي كمال الجناية ينافي ترتب الجزاء الكامل عليه والجزاء الكامل
قد ترتب بالنص فما ادى الى انتفائه فهو المنتفي قال الشارح فان قيل متى تتعلق الحرمة ان شئتم
قبيل السرقة ففيه سبق الحكم على السبب لان السبب للانتقال ليس الا السرقة وان قلتم بعد السرقة فهذا لم
مفيد لان السبب صادف محلا معصوما للمالك وان قلتم مع السرقة وقت الوجود ليس بموجود فكيف
يثبت الحكم وقت الوجود قلنا انتقلت الحرمة حقا للشرع قبيل السرقة موجبة للقطع وهذا سبق
الحكم على السبب اذا كان ذلك الحكم شرطا لصحة ذلك السبب كذا في الشرح نقلا عن الامام وقد يشكل بان العصمة
لو انتقلت الى الشرع قبيل السرقة لكانت السرقة مضافة الى مال معصوم حقا للشرع فينبغي ان لا يجب القطع اذ السرقة

انما توجب القطع اذا صادف محلا معصوما للعبد الا يرى ان السرقة من السارق بعد ما قطعت يمينه لا توجب
القطع لعدم كونها واقعة على محل معصوم للعبد لان المال بعد القطع لا يبقى معصوما في حق السارق و لا في
حق المالك فعلم ان كونه معصوما للعبد وقت السرقة شرط لانعقادها موجبة للقطع وجوابه انا سلمنا
ان القطع لا يجب الا اذا اصادف السرقة مالا معصوما حقا للعبد ولكن لا نعني انه لولا السرقة لكان معصوما
حقا له بخلاف المال المسروق اذا سرق فانه غير معصوم وان لم يوجد السرقة الثانية فلا يرد ثم الاحتجاج
بان المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد ايضا ينادي والافاق في رحمه الله لا يقول بانتقال العصمة الى الله
ثم ههنا اشكال اخر وهو ان كفارة الفطر عقوبة تسقط بالشبهة مع انها تجب بما هو مباح بالذات حرام بالغير
فان الاكل والشرب والجماع كل منها مباح في نفسه انما الحرمة باعتبار انها تفوت الكف الواجب بالنص فلو وجب
كانت الاباحة الذاتية موجبة للشبهة الدارئة للعقوبات التي تنع معها لما كانت منافية لكفارة الفطر
ايضا وجوابه بتخريج ما ذكرنا ان شبهة الاباحة انما تنافي القطع لانها تؤثر في نقصان الجناية والقطع
جزاء كامل حيث اطلق عليه اسم الجزاء على ما عرف فلا يترتب على الجناية القاصرة بخلاف كفارة
الفطر حيث لا يشترط كمال الجناية لها وشبهة الاباحة لازمة فلا يعتبر لانه فعل اخر غير السرقة
ولا ضرورة في حقه بخلاف السرقة فان في حقه ضرورة اذ لو لم يسقط العصمة في حقه لكان مضمونا على السارق
اذ العصمة تقتضي وجوب الضمان فيتملك المسروق باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فيتبين
انه ورد على ملكه فلا يوجب القطع والمراد بالضرورة هو ضرورة الاحتراز عن شبهة الاباحة الناشئة
من بقاء العصمة للعبد **قوله** وكذا الشبهة يعني انا انما حكمنا بسقوط العصمة شبهة كونه مباحا والشبهة
انما يعتبر في السبب دون غيره فاذا احتيج الى الاحتراز عنها يتخلف لذلك في السبب دون غيره والشبهة
ليس بسبب فلا يعتبر فيه الشبهة فلا يتخلف لاسقاطها بابطال العصمة في حقه **قوله** اتمام المقصود فيعتبر
الشبهة فيه فيتخلف لاسقاطها فيه كما يتخلف في السبب ولا يتحقق الشبهة في المقصود وتحققها فيه لتحققها
في السبب لان المقصود من الشيء بمنزلته ذلك الشيء فيؤدي الى انتفاء القطع **قوله** ويستوفي القطع بعد
استهلاكه مشكل لما تم ان العين في يد السارق فبعد الاستهلاك يبقى النصاب دينا في يد السارق ان كان
لا يبقى عينا والقطع يتبع المال دينا او عينا فصار الحال بعد الاستهلاك كالحال قبله في بقاء وجود النصاب
في الحالين كما لا فلا يدل استيفاء القطع بعد الاستهلاك على تبعية المال بقاء انما يدل عليه ان لو سقط المال بعد
الاستهلاك ويستوفي القطع بلا نصاب قائم وليس الامر كذلك وجوابه ان النصاب ان كان يبقى بعد الاستهلاك
دينا ولكن لا يستوفي النصاب عند اختيار القطع فقد ذكر في الذخيرة ان هلك المسروق قبل قطع يمين فان قال
المالك انا اضمنه لا يقطع وان قال اختار القطع يقطع فاستيفاء القطع بعد الاستهلاك من غير ان يمكن
استيفاء الدين اذا اختار القطع وترك الضمان انه اصالة القطع في حالة البقاء وهي حالة الابتداء فمعنى تبعية
المال للقطع بعد الاستهلاك هو انه يستوفي القطع بعده وان كان لا يمكن استيفاء المال معه لانه انما يستوفي القطع
اذا اختار ترك الضمن وليس معنى تبعيته بعد الاستهلاك انه بعد الاستهلاك لا يبقى النصاب مع ذلك يستوفي القطع

حتى بتحلل

حتى يتحلل بما ذكر نعم للخصم بل المال في حالة البقاء اصل من حيث اذا اختار استيفاء المال ثبت له ولاية
الاستيفاء ثم ان امكن استيفاء القطع معه بان كان المال انما يستوفي والا لا يستوفي **قوله** وهذا الاطلاق
يشمل الهلاك والاستهلاك فان قلت المذكور هو الاستهلاك حيث قال وان كانت مستهلكة وكيف يشمل الهلاك
اجيب بان المراد بقوله مستهلكة عدم بقائه في يد السارق لوقوعه في مقابلة قوله والعين قائمة وكانه قال
وان كانت غير قائمة وهذا اعم يشمل الهلاك والاستهلاك ويقال قوله مستهلكة الاستهلاك عبارة والهلاك دلالة
لانه متى لم يضمن بالاستهلاك وانه صنعه فلان لا يضمن بالهلاك ولا صنع فيه اولى ولكن لفظ الاطلاق يابى هذا التوجيه
لانعدام الاطلاق **قوله** فصح بالمال بناء عليه قلت لما كان للخصم ان يقول اقرار المحجور بالمال غير صحيح فلا يصح بالقطع
بناء عليه اشار الى الجواب بقوله لان الاقرار يلاقي حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع فاعتبار
اقراره في القطع هو الاصل حالة البقاء ثم اعتباره في المال الذي هو تابع اولى من ان لا يعتبر اقراره في المال
ثم لا يعتبر في القطع بناء عليه واما ما ذكر محمد رحمة الله عليه من ان المال اصل والقطع تابع حتى يستمع
الخصومة الخ فله جوابان احدهما ان القطع انما يتبع المال في الخصومة وثبوته بالبينة من حيث ان المسروق
منه اجنبي عن اثبات القطع والخصومة وفيه لانه خالص حق الشرع فبالضرورة لا يستمع الخصومة في القطع بدون
الخصومة في المال اما السارق فله ولاية الاقرار على نفسه بالقطع والمال جميعا فلا حاجة الى ان يعتبر القطع تابعا
في الاقرار واما ما ذكر من المال يثبت بدون القطع كما اذا شهد رجل وامراتان فذلك لتحقق اصالة القطع
لانه لو كان تابعا لا يثبت في ضمن ثبوت المال وان كان الحجة لا تصلح لاثبات الحدود والثاني هو ما اشار اليه
بقوله لان الاقرار يلاقي حالة البقاء وذلك ان القطع ان كان تابعا في الابتداء فهو اصل في البقاء
والاقرار يلاقي البقاء لانه مظهر اما البينة فيلاقي حالة الابتداء انها مثبتة **قوله** سقوط الطلب في السرقة
عند القاضي لتمكن استيفاء القطع لا يكون السرقة موجبة للقطع والا للوقوع للقطع شرعا لكون السرقة
موجبة للقطع اي فاوجب كل واحد من السرقات قطعا ويحتمل هو يجب للكل بحكم التداخل قطعا واحدا في الحكم
في حكم سرقة واحدة عند القاضي واستوفي للقطع فقد استوفى قطعا هو موجب كل السرقات غيرانه لم يكن عالما
بكونه موجبا للكل ثم اذا ظهرت السرقات الاخر ظهر ان ما استوفاه كان موجبا للكل واقعا عن الجميع والقطع
الا الذي موجب السرقة متى يترتب عليه انتفى الضمان **قوله** وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك
فان قلت المذكور هو الاستهلاك حيث قال وان كانت مستهلكة فكيف يشمل الهلاك اجيب بان المراد بقوله
مستهلكة عدم بقائه في يد السارق لوقوعه بمقابلة قوله والعين قائمة فكانه قال وان كانت غير قائمة
وهذا اعم يشمل الهلاك والاستهلاك ويقال قوله مستهلكة يشمل الاستهلاك عبارة والهلاك دلالة لانه متى
لم يضمن بالاستهلاك وانه صنعه فلان لا يضمن بالهلاك ولا صنع له فيه اولى ولكن لفظ الاطلاق يابى
هذا التوجيه لانعدام الاطلاق **باب ما يحدث السارق في السرقة قوله** ان الاخذ وقع
سببا لا ضمان للمالك وانما يملك بعد ضرورة اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك واحد
ومثله لا يورث الشبهة كنفس الاخذ يعني ان الشيء ليس بسبب الملك ابتداء ثم قابل الخ

لوجوب القيمة الا انه يحتمل ان يصير سببا بطريق الفروق اذا وجب الملك لصاحب الثوب في القيمة ويملكه
كنفس الاخذ فانه مثل الشق في انه يحتمل ان يصير سببا مع هذا لم يعتبر الاخذ شبهة فبطل ما قاله كذا في الشرح
وهذا يشكل بما ذكر المصنف في الجنايات انه اذا قطع رجل يد عبد ثم غصبه رجل ومات في يده من القطع فعليه
قيمته اقطع وان كان المولى قطع يده في يد الغاصب فمات من ذلك برى الغاصب عليه والفرق ان الغصب
قاطع للسراية لانه سبب الملك كالبيع فيصير كانه هلك بآفة سماوية فيجب قيمته اقطع ولم يوجد القاطع في الفصل
الثاني فكانت السراية مضافة الى البداية فصار المولى متلفا فيصير مستردا كيف وانه استولى عليه وبه يستفاد
برء الغاصب عن الضمان بهذا اللفظ فقد جعل الغصب سببا للملك كالبيع حتى جعله قاطعا للسراية
ولا يخفى ان جعل الاخذ كالبيع لا يكاد يستقيم لما في اعتبار نفس الاخذ شبهة من انسداد باب الشبهة بحكم فلان من الفوق
ثم القياس الحداد مانع سرقة الا وفيه من الشبهة بخلاف الشق لان السرقة لا يخلو عنه لان الشق اقوى من نفس
الاخذ لانه يوجب قطع حق المالك من وجه حتى اذا كان له ان يجبره على اداء القيمة وما كان له ذلك قبل
الشق فافترقا **قوله** ويضمن ما زاد الصبغ فيه اي عند محمد فليس للمسروق منه اي اخذ الثوب الاحمر
من السارق بعد ما قطعت يمينه فيه عند ابي حنيفة وفيه نظر لان المطلوب
اثبات انقطاع حق المالك عن الثوب حاصل ويعلم ان حق المالك قائم صورة لبقاء
الثوب لا معنى لعدم كونه مضمونا وحق السارق في حق صورة معنى وقيامه معنى على بقاء
حق الثوب مضمونا فيؤدي الى ان يكون بقاء الحق في الثوب مؤثرا في انقطاعه عنه وتأثير
الشيء بما يضاده محال وذكر الشارح ان المراد لو اراد اخذه مصبوغا فماله حق الاخذ
وهو صورة الغصب وهذا ايضا لا يجري لان حق الاخذ وان كان ثابتا للمالك في الغصب فليس له
ذلك في السرقة فلا يكون الصبغ في الثوب المسروق قائما معنى لعدم كونه مضمونا فلا يفيد هذا التعليل
بالزامه المص من رجح حق السارق في الصبغ على حق السارق المالك في الثوب ولو تمسك ان الصبغ متقوم
على بعض التقادير وهو تقدير ان يكون للمالك اخذ الثوب مصبوغا قلنا فالثوب ايضا متقوم
في يد السارق على بعض التقادير وهو ان لا يقطع فيه بل ضمنوا **قوله** كما اذا سرق معيبا باعه لم يطلع المشتري
على العيب فانه يقطع وان انعقد سبب الرد وهو العيب فيثبت الملك للبائع فكذلك ههنا يقطع
وان انعقد سبب الملك وهو الشق كذا في الشرح يضمن كل القيمة ولمن قال له ان يضمن بعض
القيمة ويملك ذلك المقدار ~~الذي~~ الحصة من الثوب فيثبت الشركة في الثوب بين السارق ورب المال فلا يقطع قلنا انه
معارضة في موضع الاجماع كذا في الحاشية ورأيت في بعض المواضع ان الغاصب لا يستفيد ملكا اذا
ادى ضمان النقصان فلا اشكال **باب قطع الطريق قوله** ويعزرون ايضا لمباشرتهم منكر الاخافة
قلت قد ترتب الآن في الكتاب الى ان التعزيز انما يجب في جناية ليس فيها حد وههنا قد جعل الحبس جزاء
المحاربة وهو حق الله والتعزير جزاء الاخافة وهو حق العبد وهو سبب اخر فيه نظر اذا المحاربة فيما
اذا وجدوا ولم يأخذوا مالا ولم يقتلوا نفسا ليست الا الاخافة على ما نص به الامام فخر الاسلام قال

سببا للملك كالبيع في قطع السراية دون ايراث الشبهة بحكم فلان من الفوق ثم القياس على نفس الاخذ ح

والمحاربة معلومة بانواعها عادة تخويفا واخذ مال او قتلا واخذ مال فقد جعل التخويف نوعا في المحاربة
فحملها على ذلك لا يوجد له وجه وبالجملة انهم صرحوا بان انواع الجزاء الاربعة وهي النفي والقطع والقتل
الحد والقتل مع الصلب موزعة على انواع المحاربة من تخويف واخذ مال وقتل فقط واخذ مال وقتل
جميعا وان معنى النص والله اعلم ان يقتلوا او يصلبوا ان قتلوا واخذوا المال او تقطع ايديهم
وارجلهم ان اخذوا المال او ينفوا من الارض ويحبسوا ان خوفوا ولم يزيدوا على الاخافة ولما كان جزاء
الاخافة بحكم النص هو الحبس وجب ان يكون كافيا لانه تعالى سماه جزاء وانه يكون من جزاء بالكلية
اذ الكفى ولما كان الحبس كافيا للتخويف لم يكن لايجاب التعزير وجه فكان تخريج المص على خلاف تخريج
الامام فخر الاسلام فان المص جعل الحبس جزاء الخروج مع قصد قطع الطريق حيث قال واذا خرج
جماعة ممتنعين او واحد يقدر على الامتناع فقصد واقطع الطريق فاخذوا قبل ان يأخذوا مالا
او يقتلوا نفسا حبسهم في الطريق الامام حتى يحدثوا توبة رتب الحبس على الخروج على قطع الطريق فتبقى
الاخافة جريمة اخرى فشرع التعزير لاجله والامام جعل الحبس بمقابلة الاخافة فكان التعزير
عنده بمقابلة الخروج على قصد قطع الطريق ثم يشكل بان جعل الحبس بمقابلة الاخافة والتعزير
بمقابلة الخروج بقصد قطع الطريق كما هو مختار الامام وعكسه كما هو مختار المص تحكم الى مزيد تأمل
الا ان يقال لما وجد ههنا جنايتان الخروج مع قصد قطع الطريق والاخافة وشرع الحبس جعلناه
جزاء لاحدهما واوجبنا التعزير للاخر ثم ان سبب ان يقول ان الحبس للاول والتعزير وان شئت
ان تقول ان الحبس للثاني والتعزير للاول وايهما اختير جاز **قوله** فلان المراد بالنفي المذكور
قلت قد يطلق النفي على التعزيب ايضا لكن المراد ههنا والله اعلم هو الحبس لقوله من الارض فان النفي
عن الحبس الارض انما يتحقق اذا حبس لان في التعزير نفيا عن الارض المعهودة لا عن جنسه ولان المقصود
من النفي دفع شره عن الناس ولا يندفع شرهم الا بالحبس اذ التعزيب لا يدفع شره لانه عاد بقطع الطريق
في غير ارضه ايضا **قوله** فالامام بالخيار اي له اربع خيارات القطع والقتل والقطع والصلب او القتل
وحده والصلب وحده فان قلت قوله عليه السلام حديث جبرائيل من قتل واخذ المال صلب ومن قتل
ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف يدل على من قتل واخذ المال يصلب
لا غير كما هو قول ابي يوسف ومحمد والشافعي على ما هو المذكور في الاسرار فما جواب ابي حنيفة عن هذا قلت
الجواب ان المروي في رواية ابن صالح عن ابن عباس ان من اخذ المال وقطع قطعت يده الى ما ذكرنا وقد
روي في رواية الحجاج ابن ارطاة عن عطية عن ابن عباس رضي الله عنهما ان من اخذ المال وقتل قطعت يده
ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت الروايات في حديث فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك
بما فعله النبي عليه السلام بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القتل
والقطع فاخذ ابو حنيفة بهذا لما تعارضت الروايات عن ابن عباس الى هذا اشير في الكشف
شرح البزدوي وفيه نظر اما اولا فلان العرنيين كانوا قد ارتدوا وبعدما صحوا بشرب ابوال

الثاني

الابل وابانها وما توا الا الرعاة وقتلوهم وساقوا الابل فجاز ان يكون ما فعل الرسول عليه السلام لازدادهم
لا لقطعهم الطريق الا يرى انه قطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في الحر حتى ماتوا فلو كان ذلك حدًا
لقطعهم الطريق لقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ولما سمل اعينهم واما ثانيًا فلان حديث العرنيين
منسوخ لما انه نزل قبل المثلة وهي منسوخة فلا يصح الاحتجاج به **قوله** والرابعة اذا قتلوا اخذوا
الاموال فالامام بالخيار اه اعلم انه يشترط في هذه الصورة ان يكون ما اخذ واحد من الاموال مما يصيب
كل واحد نصاب السرقة حتى لو اخذ واقبل التوبة وقد قتلوا عمدًا وكان ما اخذ واحد من الاموال شيء
فافه اولا يصيب كل نصاب السرقة فالامر في القصاص في النفس وغيرها الى الاولياء ان شاؤا
استوفوا وان شاؤا عفوا فان قلت لو قتلوا ولم يؤخذ واشياء من المال يقتلهم الامام حدًا
لا قصاصًا فاذا قتلوا واخذوا المال لا يصيب لكل نصاب اولى ان يقتلهم حدا اذ الجناية تتغلط
باخذ شيء من المال وما تغلظ الجناية لا يسقط الحد قلت وجوب الحد عليهم باعتبار ما هو المقصود والظاهر
انهم يقصدون بقطع الطريق اخذ المال وانما يقدمون القتل ليتمكنوا من اخذ المال فاذا لم ياخذوا عرفنا
ان مقصودهم لم يكن المال وانما القتل فاوجبنا عليهم الحد واما اذا اخذوا المال تبين ان اقدامهم على
القتل كان التمكن من اخذ المال وباعتبار ما هو المقصود لا يمكن ايجاب عليهم اذا كان ما يصيب كلًّا
دون النصاب الى هذا اشير في المبسوط فان قلت فيما اذا اخذوا شيئًا من المال بحيث لا يصيب
كلًّا نصاب ثم قتلوا فان القتل في هذه الصورة ليس للتمكن من الاخذ لتحققه فيكون مقصودًا
بالذات فينبغي ان يقتلهم الامام في هذه الصورة قلت الظاهر ان القتل بعد الاخذ لبقاء الاموال
في ايديهم اذا لم يقتلوا لاحتالوا لاخذ اموالهم عسى فلا يبقى الاموال سالمة لهم فيقتلونهم بقطع
هذا الاحتمال وفي المنار الفارسي سر بريد فكان المقصود هو المال اما اذا قتلوا قبل الاخذ
وبعد اذا قتلوا بعده فلاجله يعتبر في الحد هو المال دون القتل هذا وكلنه يشكل بما اذا قتلوا
ولم يكن للقافلة مال حتى ياخذوا فالحد يجب في هذه الصورة مع انا لا نتيقن ان القتل مقصود
لاحتمال ان يكون المال هو المقصود غير انهم لم ياخذوا للظفرية وايضا النص يقتضي ان لا يخلو المحاربة
مع الله تعالى عن احد الاجوبة الاربعة المذكورة فيه ولا شك انه اذا قتل واخذ من المال
شيئًا تافهًا او مقدرًا لا يصيب لكل من الجماعة قطاع الطريق قدر عشرة دراهم فهو محارب
مع الله تعالى بالقتل واخذ شيء من الاموال فيجب ان لا يخلو عن احد هذه الاجزية والا لزم ابطال
موجب النص بالراي وانه باطل بالظاهر هو ما ذهب اليه عيسى بن ابان يقتلهم الامام حدا
لانهم لو قتلوا ولم ياخذوا مالًا قتلهم حدًا فهذا اولى وهذا لان ما يصيب النصاب لما لم يتعلق
حكم كان وجوده كعدمه ولانه يتغلظ جنايتهم باخذ شيء من المال وما يتغلظ
الجناية لا يكون مسقطًا للحد ثم ما قال **قوله** الا تبنا وله مالا له خطر قلت عشرة دراهم لها خطر
من حيث انه يتمكن به البضع المحترم ويقطع به يد السارق حقير من حيث لا يجب فيه الزكوة

فاما

فاما يقدرهم خطير من كل وجه فيجب ان يعتبر في الحدود والخطير من كل وجه دراهم لما بالعدد المكمل والعياس
على السرقة الصغرى غير صحيح لان الجزاء في الكبرى اغلظ يقطع فيها اليد والرجل وفي الصغرى لا يجب الا قطع
اليد والرجل فلا يلزم من الاكتفاء بماله خطر من وجه فيها الاكتفاء في الكبرى **قوله** لان المحاربة
لا تتحقق الا بالمنعة مشكل لان قاطع الطريق محارب مع الله تعالى كما يدل عليه قوله تعالى والذين يحاربون
الله ورسوله ولا منعة لاجله بالبينة اليه تعالى لما سيأتيك التقرير في كتاب البغاة من قوله
بخلاف الاثم لانه لا منع في حق الشرع وايضا قطع الطريق اعتبر فساده عن الامام لانه المتعرض
المتصدي لحماية المادة والسرقة الصغرى لا يحتاج الى المنعة فكذا السرقة الكبرى والله اعلم **قوله**
والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيلا يؤدي الى تفويت جنس المنفعة كانه دليل على القطع
من خلاف لا على تعيين اليد اليمنى والرجل اليسرى لانه لو قطع الرجل اليمنى واليد اليسرى لم يفت
جنس المنفعة كانه دليل على القطع من خلاف لا على تعيين اليد اليمنى والرجل اليسرى فذلك لا يحتاج
ثم في الكافي وهذا لان هذه الجناية لبقاء كالسرقتين والحكم في السرقتين هذا الغلظة وفيه بحث
لان السرقتين اذا اجتمعا واليد اليمنى باقية لقطع بهما اليمنى فقط فلما كانت هذه الجناية كالسرقتين
لم يزيدوا عليهما وحكمهما عند وجود اليمنى هو قطع اليمنى فكذا حكم الجناية المتفاحشة التي هي في حكمهما
قوله وجه الاول ان الصلب على الوجه ابلغ في الردع وهو المقصود به قلت قد مر في باب الزنا
انه لا يجمع في المحصن بين الجلد والرجم لان الجلد يعرى عن المقصود مع الرجم لان زجر غيره يحصل بالرجم
اذ هو في العقوبة اقصاها وزجره لا يحصل بعد هلاكه يعني انه لا فائدة في الجلد مع الرجم لانه شرع
زاجرا وزجره لا يتاتى بعد هلاكه وزجر غيره يحصل بالرجم اذ هو ابلغ العقوبات ولا يخفى ان هذا الدليل
ذكر ثمة يقتضي ان لا يجمع بين القتل والصلب بان يصلب اولا ثم يقتل لان زجره لا يحصل بهلاكه
وزجر غيره يحصل بنفس الصلب لانه ايضا عقوبة بليغة **قوله** اعتبارا بالسرقة الصغرى وفيه نظر
لان العصمة في الصغرى واحدة وفي الكبرى متعددة فلا يتقاسمان وذلك لان العصمة عبارة عن حرمة
التعرض والمال في الصغرى حرام التعرض لجهة واحدة وهي كونه مالا مملوكا محرزا للعبد وبالسرقة
تزول عصمته فتدخل في عصمة الله تعالى فاما في الكبرى فالمادة معصومة حقا لله لانهم في البوادي
امنون بامان الله تعالى فيحرم التعرض بازالة الامن عنهم حقا له تعالى فاذا تعرض لهم بذلك يجب حقا
لله تعالى كما ان صيد الحرم لما كان امنا بامان الله تعالى حرم تعرضه ثم وجب الجزاء حقا له واموال
المادة معصومة لهم بمعنى ان اخذه او اتلافه حرام حقا للعبد فيجب ان يلزم الضمان حقا له كما يجب
قيمة الصيد المملوك في الحرام حقا للعبد من حيث انه معصوم حقا للعبد من حيث انه معصوم
حقا له وجوابه ان القتل جزاء لجميع ما صدر من قتل المادة واخذ للعبد مالهم من الاموال قال الله تعالى
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى اخر الاية والجزاء المطلق اسم لما يجب حقا لله تعالى على مقابلة
فعل العبد ووجوبه لله تعالى يدل على خلوص الجناية في حقه وذلك يستدعي تحول عصمة العبد الى الله تعالى

ولا ضمان في مال معصوم حقا للشرع هذا والكلام بعد محل النظر قوله لان الاستثناء المذكور في النص
ولم يعرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة كما في اية القذف لانه قوله اولئك هم الفاسقون
لا يصلح جزاء اذ الجزاء مفوض الى الائمة والفسق ليس كذلك اما الخزي والعذاب العظيم فيصلح
جزاء كذا في الحاشية وفيه نظر لما عرف ان الاستثناء متى تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض ينصرف
الى ما يليه عندنا لا الى الجميع وان كان يصح صرفه الى الكل وجوابه ان الجمل المذكورة في هذا النص في حكم
جملة واحدة اذ حاصله ان المحاربين يعاقبون في الدنيا والعقبى الا الذين تابوا فلا جرم يصرف
الى الجميع هكذا اجاب شيخي معز الدولة والدين ذكره الله بالخير اما حين عرضت بين يديه
الاشكال المذكور ونعم ما اجاب قوله ولان التوبة يتوقف على رد المال ولا قطع في مثله اي في مثل
ما اذا رد المال لانه برده ينقطع خصومة صاحبه وهي شرط لوجوب القطع كذا في الحاشية قلت
هذا يدل على ان التوبة بعد الاخذ قبل اقامة البينة ايضا يسقط الحد اذ الخصومة شرط
وقت سماع البينة فاذا رد المال قبله يندفع الخصومة سواء كان قبل الاخذ او بعده فيمتنع الحد
فيلزم في قوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا ان معناه من قبل ان يحكم الحاكم بقطع اليد
والرجل فانه يدل على ان التوبة بعد الاخذ وسماع البينة قبل الحكم ايضا مسقط للحد وقوله في الكافي
بعد ما بات في حكم التقييد يشعر بانه اذا اخذ قبل التوبة ثم تاب قبل ان يحكم الحاكم بالحد لم يسقط
الحد والله اعلم بالصواب ثم هذا التوجيه لا يطرد فيما اذا قتلوا ولم ياخذوا المال ثم تابوا عن هذا الفعل
فلهذا ذكر بلفظ او لما عرف من رايه المالوف انه اذا كان في احدى النكتتين وهاء ياتي بكلمة
او دون الواو ثم اعلم ان الخصومة انما تنتفي بالرد اذا رد قبلها اما اذا رد بعد الخصومة
فهي لا تنقطع به بل تتقرر لاتصالها بما هو المقصود منها وهو الرد كما عرف في السرقة الصغرى فانه اذا
رد المال فيما بعد الخصومة يقطع والتوبة مسقطة للحد مطلقا قوله ونفي الضمان اذا هلك في
يده او استهلكه هذا محمول على قول من يقول بالتوبة تصح بدون رد المال اما على قول من يقول
بالتوبة لا تصح الا بالرد فلا يكاد يصح هذا القول وما ذكر الشارح من انا نعرض المسئلة في رد
بعض المال فكان رد بعضه شبهة في وجوب القطع فلا يسقط القطع بالشبهة ويجب المال فيه نظر
لان رد المال لا ينافي اقامة الحد الا من حيث انه يقطع الخصومة التي هي شرط وبقاء بعض المال
يكفي لبقاء الخصومة فلا يفيد رد البعض قوله فصار كالخاطي مع العاقل هذا التشبيه يشعر
بان فعل كل من الخاطي والعاقل بعض العلة كما في المسئلة القطع الطريق وذكر المصنف قبيل باب
الجناية البهيمة ان كل جراحة علة تامة بنفسها صوت او كثرت الا عند المزاحمة اضيف الى
الكل فهذا تصريح بان كل جراحة علة تامة للتلف الا ان المجموع علة واحدة كما اشار اليه ههنا

كتاب السير

ذكر السير بعد الحدود لان كلا منهما حسن لغيره وذكر الغير ينافي بنفس المامور به
وقدم الحدود لان المقصود من الحدود اخلاء العالم عن فساد الفسق ومن الجهاد اخلاء عن فساد

حق الله تع

الكفر ولان في بعض الحدود حق العبد والجهاد ليس الا حق الله تع وحق العبد لحاجته مقدم على
ولان الحدود معاملة مع المسلمين في الاغلب على الخصوص كما في حد الشرب في السير معاملة مع الكفار
فتقديم بيان المسائل المختصة بالمسلمين اولى لان الاسلام يعلو ابدا قوله وقوله عليه السلام الجهاد
ماض الى يوم القيمة التمسك به لاثبات الفرضية مشكل بوجهين احدهما انه خبر واحد ولا يثبت الفرضية
بمثله وجوابه ان هذا الخبر مؤيد بالنص والاجماع فيكون قطعيا فيثبت الفرضية به او نقول في الواحد
ان كان لا يثبت به الفرضية العلمية لا يرى ان العمدة الاخرى قد ثبتت فرضيته بالخبر الواحد
والمدعى ههنا نفس الفرضية دون الاعتقادية وان كان الجهاد فرضا اعتقادا وثانيهما
ثانيهما ان قوله عليه السلام الجهاد ماض لا دلالة الا على بقاء الجهاد الى يوم القيمة اما كونه فرضا
فلا يفهم منه وما قال في الكتاب انه اورد فرضا باقيا فذلك مما لا يدل عليه اللفظ وجوابه
انه قوله ماض صفة فلا بد له من تقدير موصوف فلا يثبت بقوله تع اقتلوا المشركين انه فرض
هو المتعين للتقدير وكان معناه فرض باق الى يوم القيمة والمقدر كالملفوظ فيصلح
للتمسك قوله والاول هذا الكلام وهو قوله الجهاد واجب لان المسلمين في سعة منه
اذ الاستثناء تكلم الباقي بعد الثنيا فكان المجموع عن المستثنى منه اشارة الى الوجوب على الكفاية
كذا في الشرح وفيه نظر للقطع بان قوله الا ان المسلمين استثناء منقطع والمنقطع بطريق
المعارضة وليس تكلم بالباقي بعد الثنيا بالاجماع فلا يصح التعليل بقوله اذ الاستثناء
تكلم بالباقي فلا وجه ان يقال في وجه دلالة اول الكلام على كونه فرض كفاية اذ الحكم بالوجوب
ثم جعل المسلمين في سعة من تركه والواجب الذي كان المسلمون في سعة من تركه ليس الا واجب
الكفاية قوله فيصير من فروض الاعيان مشكل لان فرض العين ما لا يسقط عن الباقي باقامة
البعض وفرض ما يسقط عن الكل لو اقامه البعض وعند هجوم العدو وغلبته ان كان
ما لا يكفي لاقامته البعض فهو بحيث لو اقامه البعض سقط عن الكل فالظاهر انه فرض كفاية
مطلقا سواء كان بحيث يكفيه البعض او لا لانه بحيث لو اقامه البعض سقط عن الكل
قوله وملك اليمين وورق النكاح لا يظهر في حق فروض الاعيان كما في الصوم والصلوة ويظهر
بالجمعة والحج فان ملك اليمين يظهر في حقهما مع انهما من فروض الاعيان فكانه اراد بفروض
الاعيان الفروض التي تجتمع مع عذر التخلف كالصوم والصلوة فانهما تجب مع عامة الاعذار
بخلاف الحج والجمعة فانهما لا يجتمعان مع العذر اي عذر كان والجهاد مع النفير العام يجتمع
مع الاعذار فصار كالصوم والصلوة فيجب على المراة والعبد كما يجب عليهما الصوم والصلوة قوله يروى ان النبي عم
اخذ دروعا من صفوان عند الحاجة بغير رضاه ويشكل بان المصنف قد تمسك لجواز الاستعانة باستعارة النبي عم
دروعا من صفوان على ما سيأتيك ان شاء الله تع والظاهر ان الاستعارة ليست من الجعل في شيء ولان الجعل
ليس بمضمون على الامام والدروع الماخوذة من صفوان كان مضمونا عليه عليه السلام لما روي ان

لما اخذ الدروع من صفوان قال له صفوان اغصبا تأخذها يا محمد فقال عليه السلام لا بل عارية مضمونة
واداة وجوابه ظ لان الجعل عبارة عما يأخذ الامام لتجهيز الجيش فان كان مما يجاز به مما ينتفع
بعينه مع بقائه كان ذلك استعانة من حيث وجه الرد بعد قضاء الحاجة فلا منافاة بين الكلام
والجعل بل سمي الاستعانة التي بغير رضاء المالك جعلاً اذا استعان الامام لنفع العامة ومعنى قوله
مضمونة والله اعلم عارية واجبة الرد عند الفراغ عن الحاجة وقوله مؤداة تفسير لقوله مضمونة

قوله باب كيفية القتال قوله وحرقوهم لانه عليه السلام احرق البويرة والنخل
بما جاء في الحديث لا يعذب بالنار الا خالقها وفي حديث اخر لا تعذبوا بعذاب الله لان هذا
محاربة بالنار لا تعذيب على ان الظ ان المراد الحرق بطريق التسبب بان يحرقوا بيوتهم فيحترقوا
والنهي هو الحرق مباشرة بان اخذوا والقوا في النار بان ذلك انما يتيسر اذا وضعت الحرب
اوزارها وقد جعلوا الحرق مباشرة والغرق انواع المحاربة وهذا انما يكون بالتسبب لحرقهم بان تحرق
بيوتهم وغرقهم بان يرسل الماء عليهم قوله دار الحرب اختلفوا اصحابنا ان دار الاسلام متى تصير دار
الحرب قال ابو حنيفة لا يصير دار الحرب الا باجراء احكام الشرك فيها وان تكون متصلة بدار
الحرب ليس بينها وبين دار الحرب مصر للمسلمين وان لا يبقى فيها مسلم او ذمي امنا بالامان الاول
اي امنا على نفسه الا بامان المشركين وعندهما اذا اجروا فيها احكام الشرك يصير دار الحرب سواء كانت
متصلة بدار الحرب او لم يكن بقي هنا فيها مسلم او ذمي امنا بالامان الاول او لا كذا في الفصول
قوله انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا قلت ولما كان بذلهم الجزية
لهذا الغرض وجب علينا ان لا نأخذ الجزية منهم الا لتحقيق هذا الغرض تحرزا عن الغدر فلهذا ان الاخذ
منا اعطاء للامان المؤبد قوله ودعوتهم الى الاسلام هذا في ابتداء الاسلام كان فرضا والان الى الاستحباب
لانتشار الدعوة فان قلت ذكر في المتن ولا يجوز ان يقاتل من لا يبلغه الدعوة قلنا اراد من لا يبلغه
الدعوة اصلا لا حقيقة ولا حكما قلت الورثة لا تؤخذ بالعوض لان ضمان اثر التعدي والغرض يمنع
كون الفعل تعديا كذا في الحاشية قلت الضمان لا يستدعي التعدي وانما يستدعي العصمة فان اكل
مال الغير عند المخمصة يوجب الضمان وانه ليس بتعد لمكان الترخص وكذا اتلاف الصبي مال الغير يوجب
الضمان وفعله لا يوصف بالتعدي فالاولى ان يقال الضمان يستدعي العصمة وهي سقط باقتراض الجهاد
قوله ويكره ان يبتدئ الرجل اباه فيقتله فان قلت عموم الايات الواردة في وجوب القتال يقتضي
ان يصح البداية بقتل الاب المشرك قلت نعم ولكن خصت تلك الايات بقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا
فانها نزلت في الكافرين وليس في المصاحبة بالمعروف ان يقصد بقتلهما وقد يشكل بان التسبب
بقتلهما ايضا ليس من المصاحبة بالمعروف مع انه لا يخفى وقد جاز للابن ان يتسبب لقتل
ابيه الكافر فقد ذكر في الذخيرة انه اذا لقي الابن اباه في صف القتال لا ينبغي
ان يتصدى بالقتال ولا ينبغي ان يمكنه من الرجوع حتى لا يعود حربا على المسلمين ولكنه يلجئه الى موضع

بستمكن

يتمكن به متى يجيء غيره فيقتله بقوله ان نفقة الوالدين واجبة وان كانا كاسبين لان
في تعريضهما للكسب الحاق المشقة بهما وليس من المعروف تعريضهما للكسب والتسبب لقتلهما
على نحو ما ذكر ليس بادنى من تعريضهما للكسب بل هو اقوى منه وجوابه ان المصاحبة بالمعروف انما تجب
ما لم يبتدئا بقتله يجب عليه قتلهما بالاجماع دفعا عن نفسه وابقاء لمهجته والاب الحربي وان لم يكن
مبتدئا بقتل الولد المسلم حقيقة فهو مبتدئ حكما من حيث ان قتل المسلم اهم للكافر فعلل
بانه يصح التسبب لقتله اعتبارا لكونه مبتدئا بالقتل حكما ولا يصح قتله اعتبارا لكونه
غير مبتد به حقيقة عملا بجهتي الحقيقة والاعتبار جميعا قوله ولانه يجب عليه احياؤه
بالانفاق فيناقضه الاطلاق في افنائه قوله تعليل المص بقوله وصاحبهما في الدنيا
معروفا وبقوله ولانه يجب عليه احياؤه بالانفاق مشكل اما الاول فلما صرح به بعض
الشارحين في باب النفقة ان قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وان كان مطلقا
يتناول المسلم وغيره الا ان قوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين الاية خص الاب الحربي والمستأمن
حتى لا يجب نفقتهما عليه الا ان يقال اريد بقوله تعالى انما ينهاكم الله هو النهي عن البر بدليل
سياق الاية وهو قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم الى قوله ان تبروهم والبر عبارة عن
ايصال النعمة وترك القتل امتناع عن الحاق الضرر به وذلك ليس من ايصال النعمة في شيء
ولو سلم فالبر منصوص عليها فينصرف الى الكامل منها والكامل في ايصال النعمة اما في امتناع
عن الحاق الضرر فبره من وجه فيتناوله مطلق لفظ البر فلا بد فلا في النهي ايضا اذ المنهي
هو البر المذكور سابقا فقوله تعالى وصاحبهما مقيد في حق النفقة بقوله انما ينهاكم الله
مطلق في حق غيره من البداية بالقتل لعدم التقييد في حقه واما الثاني فلوجهين احدهما
انما ذكر في باب النفقة مصرحا ان الاباء والامهات والاولاد كانوا حربيين او مستأمنين
لا يجب نفقتهم على المسلم لانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين ولا خفاء ان الكلام
هنا في الاب الحربي فلا يكاد يستقيم هذا التعليل في حقه اللهم ان يعتبر وجوب الانفاق
في الجملة فالانفاق الابوين مع اختلاف الدين واجب في الجملة فيناقضه الاطلاق في انفاقه
لكن لو اعتبر ذلك لما حل قتل الابن الحربي ايضا لان نفقة الابن واجبة في الجملة وكذا لا تأثير
لوجوب الاحياء بالاتفاق في الجملة في وجوب الامتناع عن القتل وحرمة اباحة الافناء
فيما لا يجب فيه الاحياء بالاتفاق ان الحربي عند استيلاء المسلم عليه وتمكنه من قتله يصير مقهورا
تحت يده فوق ما يصير مقهورا بقبول الذمة ثم لما وجب الاحياء بالاتفاق مع قدرته على
الكسب عند ضرورته مقهورا بقبول الذمة ثم وحاجته الى الانفاق دون حاجته الى الامتناع
عن قتله عند صيرورته مقهورا بالتمكن من قتله وحاجته الى الامتناع اشد اولى ان يجب الاحياء
به فهذا غاية ما تيسر لي في تحقيق هذا التعليل واما الابن الحربي فيخرج في جواب الاعتراض الثاني

ان شاء الله تعالى وما بينهما انه مباح للاب ان يقتل الابن قصاصا مع انه يجب عليه احياؤه بالانفاق
على الطلاق في افنائه الا ان تبقى الاحياء الواجب على الولد بالاتفاق اقوى مما يجب على الوالد
ان الانفاق للوالد واجب وان كان كاسبا نفقة الولد لا يجب عند قدرته على الكسب فاظهرنا
الموقوفة بينهما بان قلنا لا يجوز قتل الوالد الا اذا كان مبتديا بالقتل حقيقة وجاز قتل الولد
اذا كان مبتديا به ولو حكما بان كان حربيا او قاتلا اذ القاتل يصير حربيا على المقتول كيصير
مبتديا بالقتل حكما **قوله** لا باس بقتل ليسير الى ان قتله غير واجب وقوله لان مقصوده الدفع
عن نفسه يقتضي ان يجب قتله دفعا لان قتله في هذه الحالة من ضرورة الدفع وهو واجب
فكذا ما هو من ضروراته واتفق بيد بقوله الا ترى لو شهر الاب المسلم انما يدل على ما قلنا من
وجوب قتله لما سيا تبكم في الجنايات ان قتل الا هدر واجب على المشهور عليه **قوله** باب
الموادعة **قوله** اي من الجهاد وهو دفع الشر حاصل قلت قد وقع في غير موضع ان المقصود
من الجهاد اعلاء كلمة الله العليا الا ان نقول في دفع شرهم ابقاء الاسلام وبقاؤه بما يفضي
الى اعلاء دين الاسلام **قوله** الى ما زاد لا وجه لتخصيص الزيادة بالذكر اذ المعنى الداعي الى المصالحة
كما يدعو الى المصالحة اكثر من عشر سنين يدعو اليها اقل منه ايضا فكان الخلاف انما هو في
الزيادة **قوله** فنبذ اليهم البنبذ الطرح عداه بالى لتضمين معنى الارسال الى تنقض العهد وارسل
خبر النقض اليهم **قوله** في العهود هذا لفظ الراوي دون الحديث اي قال النبي عليه السلام في شان العهود
قوله وفاء لا غدر اي شان العهد وفاء فالمحذوف هو المبتدا او في العهود وفاء فالمحذوف هو الخبر
ونظيره قوله تعالى فصبر جميل اي اجمل او فمري صبر جميل **قوله** حاصر العدو والعدو ضد الصديق اسم عام يستوي
فيه الواحد والجمع والتذكير والتانيث والمراد هاهنا الجمع بدليل قوله طلبوا وقوله اليهم **قوله**
ولو اخذ لا يرده لانه مال غير معصوم فان قلت الرد للتملك لا للعصمة الا يرى ان المسروق اذا كان
باقيا يجب رده بعدما قطعت يمينه وان كان المسروق لا يبقى معصوما بعد القطع قلنا اراد
بقوله غير معصوم انه مباح كمال الحربي لانه حربي مقهور تحت ايدينا وعدم العصمة لعدم الاسلام
يستلزم الاباحة **قوله** لان دفع الهلاك واجب باي طريق يمكن ولا يشكل هذا التعميم بما اذا
لم يمكن دفع الهلاك عن نفسه الا باجراء كلمة الكفر او بقتل غيره او بالزنا لا يجب عليه ذلك بل لا يرخص
في القتل والزنا ايضا لان المراد بقوله يمكن المكنة الشرعية الا ان الحال اي باي طريق يصح شرعا
ويجوز بان لا يقوم دليل شرعي على امتناع حالة الاضطرار وقد قام الدليل على حرمة اجراء
كلمة الكفر وقتل الغير والزنا فلا يكون طريقا ممكنا شرعا فلا يتناوله التعميم المذكور **قوله**
وكذا الاولوية له على المسلمين واما ان الذي لو صح لزم حكمه على المسلمين ابتداء الا انه يلزمه حكمه
اولا ثم يتعدى الى غيره حتى لا يكون من باب الولاية اذ لا حق له في الغنيمة والله اعلم بالصواب

باب الغنائم وقسمتها **قوله** كما فعل رسول الله عليه السلام بخيبر قلت وذكر المصنف رحمه الله في باب

القا

القسامة ان النبي عليه السلام اقر اهل خيبر على املاكهم وكان ياخذ منهم على وجه الخراج وذلك تصريح
بانه عليه السلام ما قسمها بين المسلمين بل ابقاه على ملكهم فلا بد من وجه التوفيق ووجه ذلك
ان صح ما قد اختلفوا في اهل خيبر فذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى انهم كانوا ملاكا لخيبر
اقرهم النبي عليه السلام على املاكهم وكان ياخذ منهم على وجه الخراج وذهب ابو يوسف ومحمد الى انهم
كانوا سكانا يا ياخذ منهم على وجه المزارعة الى هذا اشار المصنف رحمه الله في كتاب المزارعة
فما ذكره في باب القسامة فهو على مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه الا يرى انه ذكره في وجهه وما ذكره
هاهنا من قوله كما فعل رسول الله عليه السلام فهو مذهب ابو يوسف ومحمد هذا ولكن
وقع هكذا اشكال بان محمدا مع ابي حنيفة في ان لا يدخل السكان مع الملاك في القسامة
على ما سيجيء في الكتاب فلو كان اهل خيبر سكانا عند محمد وجب ان يكون مع ابي يوسف
في ان القسامة على الملاك والسكان جميعا لان النبي عليه السلام جعل الدية والقسامة
على يهود خيبر وايضا ما ذكر في القسامة فقد ذكر في تخريج ابي حنيفة ومحمد جميعا جوابا
لما هو تمسك ابي يوسف وذا دليل على ان محمدا ايضا مع ابي حنيفة رضي الله عنه في ان اهل
خيبر كانوا ملاكا غير مقسوم اراضيهم بين الغانمين فيناقض ذلك ما ذكر في المزارعة على ما
قوله كما فعل عمر بسواد العراق روي ان عمر استشار رهم مرارا فطلب اصحابه في الغزاة
والمجاهدين القسمة ثم جمعهم فقال اما اني تلوت اية من كتاب الله تعالى تستغني بها عنكم تلا قوله
تعالى ما افاء الله الى قوله تعالى والذين جاءوا من بعدهم ثم قال ارى لمن بعدهم فيها نصيبا فمن عليهم
وجعل الجزية على رؤوسهم وهذا اشكال وذلك ان المفسرين اختلفوا في تفسير قوله تعالى
ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فذهب بعضهم الى انه بيان للجملة الاولى وهي قوله
تعالى وما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله
على من يشاء بين رسول الله عليه السلام ما يصنع بما افاء الله عليه واراد ان يضعه حيث يضع
الخمس من الغنائم مقسوما على الاقسام الخمسة وقال بعض المفسرين الاية الاولى في اموال بني النضير
وقد جعلها الله تعالى لرسوله خاصة وهذه الاية في غنائم قريظة ثم خذ بحق الغزاة في الاية بيان مصرف خمسها
في منسوخة وبالجملة الاية اما بيان مصارف الخمس واما بيان كيفية قسمة ما افاء الله على رسوله من
اموال بني النضير بلا ايجاف خيل فان كانت لبيان المصارف الخمس فغاية ما يدل عليه قوله والذين
جاءوا معطوفا على المهاجرين ان لا يغنم الخمس من الاراضي التي فتحت ولا دلالة على ان لا تغنم اربعة
الاخماس التي هي نصيب الغانمين فان كانت لبيان الاية الاولى فظاهر انه لا دلالة له على عدم قسمة ما
فتحت عنوة فاحتجاج عمر بقوله والذين جاءوا من بعدهم على من طلب قسمة الاراضي التي
فتحت عنوة بالعراق بين الغانمين يحتاج الى مزيد تامل وفي الكافي ان عمر حين فتح سواد العراق
على اهلها ولم يقسم محتجا بقوله تعالى ما افاء الله على رسوله الى قوله والذين جاءوا من بعدهم الى ان

يجب

الغنيمة لله ولرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وهو الخمس ثم قال للفقراء المهاجرين
والذين تبوؤا الدار والايمان وهم الانصار ثم قال والذين جاؤوا من بعدهم اي وللذين فالله
جعل للذين يجيئون من بعد نصيبا في الفيء كما جعل للمهاجرين والانصار المذكورين ومتى قسم
اربعة الاخماس بينهم وكان الغنيمة جميعا لم يكن لمن يجيء بعدهم نصيب وانما يكون لهم نصيب
اذا من عليهم بالاراضي فضرب عليهم الخراج ليكون الخراج هو الفيء بعينه فينصرف اليهم ما عاشوا
والى من يجيء الى يوم القيمة هذا كلامه وفيه اشكال لان جعل الاية في بيان مصارف خمس الغنيمة
فغاية ما يدل عليه والذين جاؤوا من بعدهم ان يكون لمن يجيء بعدهم نصيب في الخمس لا في اربعة
الاخماس التي هي حق الغانمين بينهم وايضا لما كان للجائين من بعدهم نصيب لزم ان لا يصح
القسمة ويتعين المن ووضع الخراج على اراضيهم والجزية على جماجمهم اذ القسمة يبطل حق الجائين
بعدهم وانها صحيحة بالاجماع وايضا قوله والذين جاؤوا من بعدهم اي بعد المهاجرين الذين
اخرجوا من ديارهم واموالهم لو كان عطفا على المهاجرين فغاية ما يدل عليه ان يكون لمن جاء
بعدهم فيما مضى من الزمان نصيب في الغنيمة ولا دلالة فيه على ان يكون لمن يجيء منا الى يوم القيمة نصيب
فيها لان قوله جاؤوا حقيقة للماضي ولا مقتضى للعدول عنه والموصول المتضمن لمعنى الشرط لا يجعل الماضي
بمعنى المستقبل مطلقا بل لا يجوز فيه كالموجهين وايضا قوله والذين جاؤوا كما يحتمل العطف على المهاجرين
يحتمل ان يكون مبتداء خبره قوله تعالى يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان
والمحتمل لا يصلح للاحتجاج فكيف يكون حجة على جواز تقرير الاراضي عليهم ووضع الخراج في اراضيهم والجزية
في رؤوسهم قوله وفي السير الكبير انه لا بأس به اذا كان بالمسلمين حاجة استدلالا باسارى بدر
وقد يقال كيف يستدل باسارى بدر وقد نزل العتاب في اخذ الرسول عليه السلام الفداء من اسارى بدر
قال الله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم قوله واصله ان الملك لا يثبت
للغانمين قبل الاحراز بدار الاسلام وذكر في التحفة انه يتعلق حق التملك وحق الملك للغزاة
بنفس الاخذ والاستيلاء ولا يثبت الملك قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا خلافا
للشافعي فان عنده في قول يثبت الملك بنفس الاخذ وفي قول بعد الفراغ من القتال
او انهزام العدو وبيان ثبوت الحق لهم ان الاسير اذا اسلم قبل الاحراز بدار الاسلام
فانه لا يكون حرا ولو اسلم قبل الاخذ يكون حرا لانه تعلق به حق الغزاة بالاخذ وكذا ليس
لواحد من الغزاة ان يأخذ شيئا من الغنايم من غير حاجة ولو لم يثبت الحق لهم لكانت
الغنيمة بمنزلة المباح ثم بعد الاحراز بدار الاسلام حق الملك يتأكد ويستقر ولكن الملك لا يثبت
ايضا حتى لو مات واحد من الغزاة لا يورث نصيبه ولو قسم الامام او باع جاز ولو وطئ جارية
لا [illegible] ويضمن المتلف ولكن الملك لا يثبت حتى لو اعتق واحد من الغزاة عبدا من الغنيمة لا يعتق
لانه لا يثبت الملك لاحد الا بالقسمة وهذا معنى ما ذكر في المبسوط فقال فاما عندنا فالحق يثبت

بنفس الاخذ ويتأكد بالاحراز ويملك بالقسمة كحق الشفعة يثبت بالبيع ويتأكد بالطلب ويتم
الملك بالاخذ وما دام الحق ضعيفا لا يجوز القسمة لانه دون الملك الضعيف في المبيع قبل القبض
كذا في الشرح وفيه بحث لما ذكر في الكافي في المسائل المختلف فيها بناء على الاصل المذكور حيث قال
منها ان احد الغانمين لو وطئ امة من السبي فولدت فادعاه يثبت نسبه منه عند الشافعي رحمه الله
وصارت الامة ام ولد له وعندنا لا يثبت النسب لعدم الملك ويجب العقر ويقسم الامة والولد والعقر
بين الغانمين بهذا اللفظ فلو كان للغزاة حق الملك بنفس الاخذ لصحت دعوة احدهم لان حق الملك
يكفي لثبوت النسب كما لو ادعى ولد جارية المكاتب او ولد الجارية المكاتبة لان للمولى حق الملك في مال
المكاتب قلت ولنا ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والخلاف ثابت فيه وفي القسمة
لا فائدة في ذكر قوله والخلاف ثابت بين المقدمتين لعدم احتياجه اليه وما ذكر في الكافي
يشير اليه ودليل آخر فغير منقح قلت تمسك بهذا النهي على عدم جواز القسمة بوجهين احدهما
بطريق عدم القائل بالفصل واليه اشار بقوله والخلاف ثابت فيه يعني ان الخلاف بيننا وبين ثابت
في البيع كما هو ثابت في القسمة وبناء الاختلاف في البيع والقسمة واحد فاذا ثبت حرمة البيع يثبت
حرمة القسمة لعدم القائل وثانيهما بطريق الحاق القسمة بالبيع واليه اشار بقوله والقسمة بيع معنى
هذا ولكنه يرد عليه ان حرمة البيع لا يستلزم حرمة القسمة الا يرى ان بيع الوقف وتمليكه
لا يجوز اما لو كان الوقف مشاعا كما هو قول ابي يوسف رحمه الله وطلب الشريك القسمة تصح
مقاسمته فعلم ان حرمة البيع لا يستدعي حرمة القسمة على ان جعل القسمة في معنى البيع لا يكاد يستقيم
في ذوات الامثال كلها وكذا في متحد الجنس على بعض الروايات فان الغالب فيها معنى الافراز
دون المبادلة على ما تبين في القسمة ان شاء الله تعالى قوله دليل البطلان وهو ما روي انه عليه السلام
نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب راجح على دليل الصحة وهو ما روي انه عليه السلام قسم
غنائم بدر ببدر وانما كان راجحا لان النهي ثابت بالقول والقسمة بالفعل والقول راجح
على الفعل واما لانه محرم وهو راجح على المبيح قوله الا انه تقاعد عن سلب الجواز اي بالاجماع
الا ان الشافعي رحمه الله قائل بالجواز مطلقا ونحن نقول به مع الكراهة كذا في الشرح وفي الكافي
اذ القسمة تجوز بالاجماع اما عنده فظاهر واما عندنا فانه اذا كانت عن اجتهاد وفيه نظر لان النفاذ
عند القسمة بالاجتهاد اعتبار انه فصل مجتهد فيه وحكم الامام اذا لاقى فصلا مجتهدا فيه نفذ
ومثله لا ينافي الحكم بعدم الجواز عند وجود دليله قوله ومن مات بعد استقرار الهزيمة
يورث نصيبه هذا اشارة الى ان الملك عنده يثبت بعد الفراغ عن القتال والانهزام العدو
لا يثبت بمجرد الاخذ ففي هذه الرواية لو مات قبل استقرار الهزيمة ينبغي ان لا يورث قوله
فلان كلا منهما يتم الملك فينقطع شركة المدد قلت هذا تصريح بان الملك يتم بقسمة الامام بدار الحرب
وذكر في الكافي في المتفرقات ان المتنفل له اذا اصاب امة او قسم الامام في دار الحرب فاصاب

واحدا امة لايحل وطيها بعد الاستبراء بحيضة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد
رحمه الله يحل وطيها لانه ملكها بالتنفيل او بالقسمة فلم يبق لاحد فيها شركة ولهذا لو مات يورث
عنده ويضمن متلفها ولهما ان سبب الملك قاصر لقصور القهر لقيام يد اهل الحرب من وجه لما مر
فيتوقف على الاحراز كما في الغنايم بهذا الكلام فلو كان كما ذكر هنا من ان الملك يتم بالقسمة
في دار الحرب وكذا بالبيع لجاز وطي الجارية التي اصابته بقسمة الامام لتمام ملكها بالقسمة الا ان يقال
ان الملك بالقسمة في دار الحرب ان كان لايثبت عندنا فشبهة عدم الثبوت متحققة لمكان قصور القهر
وقيام يد اهل الحرب من وجه ومبنى الوطي على الاحتياط فيعتبر بهذه الشبهة كالحقيقة في حقه
بخلاف الارث وضمان الاتلاف لعدم وجوب الاحتياط فيهما فلا يعتبر هذه الشبهة فيهما والله اعلم
قوله ومن مات بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه هذا اشارة الى ان الملك عنده يثبت بعد الفراغ
عن القتال وانهزام العدو ولا يثبت بمجرد الاخذ ففي هذه الرواية لو مات قبل استقرار الهزيمة ينبغي
ان لا يورث فان قلت ما رواه موقوف على عمر رضي الله عنه قلت هذا لا يفيد لان قول الصحابي
حجة اجيب انه الزام على زعم الشافعي رحمه الله فان قول الصحابي ليس بحجة عنده قوله فقد ذكر
المصنف رحمه الله الاسناد لا لان من قبيل الشافعي رحمه الله بقول الصحابي في كتاب الديات وغيرها
اجيب بان الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابي قولين في قول القديم تقليد وفي الجديد لا تقليد
فما ذكر هنا فالزام عليه على قول الجديد وما ذكر من الاسناد لان لقول الصحابي من قبيل الشافعي
تعلق على قول القديم قوله او وديعة بالرفع عطف على قوله هو فان قلت العطف على المبتداء
تقتضي الشركة في الخبر ولا شركة هنا بل كل خبر على حدة قلت يمكن ان يكون من باب عطف الشيئين
على معمولين نحو زيد فاعل وعمر قايم وروي بالنصب عطفا على قوله وكل مال ويجوز ان يرفع عطفا
على قوله في يده اي كل مال هو وديعة في يد مسلم او ذمي وجاز ان يجر عطفا على مال اي كل وديعة
في يد مسلم او ذمي قوله بناء على ان اليد حقيقة لا يثبت عند العقار فان قلت اليد حقيقة لا يثبت
على العقار فقد يثبت حكما واليد الحكمية للمالك من وجه لا لاهل الدار فلا يعتبر بها للتعارض فيجب
اعتبار اليد للغانمين بعد الاخذ بلا معارضة قوله لان يده ليست محترمة فصار كالواقع
خارجة الطلوع فيكون فيا قوله خلافا للشافعي رحمه الله في الحمل لا غير قال ان ما في باطنها مسلم باسلامه
والمسلم لا يسترق ابدا كما لو ولدا لمنفصل ولكنا نقول الجنين في حكم جزء من اجزاء الام وهي صارت
فيا بجميع اجزائها الا ترى انه لايجوز ان يستثنى الجنين في اعتاق الام بحال فكذا في الاسترقاق لا يصير
الجنين مستثنى بعد ما ثبت الرق في الام بهذا لان الحكم في البيع بمنزلة بقاء الرق كذا في الشرح نقلا
عن المبسوط قلت قوله لا يجوز ان يستثنى الجنين في اعتاق الام بحال لحل تامل لما عرف انه لو اعتق الجارية
ما استثنى حملها صح الاستثناء وكان الحمل حيوانا فكانه اراد لا يصير مستثنى عند اعتاق الام بل يدخل
في العتق لانه جزؤها قوله وقالا لا يكون فيا كذا ذكرا الاختلاف في السير الكبير والجامع ولا اختلاف الى قول
وذكرا

والصحيح

والصحيح الا ان يقال وما كان غصبا في يد مسلم او ذمي فهو في عند ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد رحمه الله
لا يكون فيا وذكروا في شروح الجامع قول محمد ابي يوسف مع قول محمد رحمهما الله قوله ثم للفارس
سهم قيد بالفارس ولم يقل للراكب لان صاحب البغل والراجل سواء وذلك ان الراجل سواء وذلك
ان القياس يابى استحقاق شيء من الغنيمة بسبب الفرس لان آلة الحرب يساير الآلات لا يستحق
شيا من الغنيمة فكذا بهذه الآلة الا انا تركنا القياس فيه بالاثر ولا نص في البغل فاخذنا فيه بالقياس
كذا في الخزانة قوله ولان الاستحقاق بالعناء بالفتح والمد الكفاية يعني ان الاستحقاق للغازي
في الغنيمة باعتبار ما هو منه من الكفاية في امر الحرب والكفاية من الفارس في ثلثة امور الفر
والكر والثبات والراجل يكفي للثبات لا غير حيث لا يتاتى منه الكر والفر اي نفس الفارس
على ثلثة امثال من نفع الراجل لان نفعه الكر والفر والثبات ونفع الراجل الثبات لا غير قوله الا انه
مرخص لا تحريضا على القتال قوله كيف يصح تحريض العبد والمراة على القتال وهما لا يملكانه بغير اذن
المولى وذا الزوج فكان الوجه عند قتالهما على من يحرم قوله وقال الشافعي رحمه الله خمس الخمس
يستوي فيه غنيهم ويقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وفي المبسوط سهم ذوي القربى فقد كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يصرفه اليهم في حال حيوته ولم يبق لهم ذلك بعد وفاته عندنا وقال الشافعي رحمه الله
هو مستحق لهم يحمول من اقطار الارض فيقسم بين ذكورهم واناثهم بالبنوة وهذا يخالف ما في الكتاب
من قوله للذكر مثل حظ الانثيين قوله فاما ذكر الله تع في الخمس فانه لافتتاح الكلام تبركا باسمه
والدليل على ان ما ذكر الله تع للتبرك وليس لله تع سهم يصرف الى عمارة الكعبة ان كانت القسمة
بقرب منها وانما عمارة الجوامع في كل بلدة هي قريبة من موضع القسمة كما هو قول ابي العالية
قول النبي صلى الله عليه وسلم يا معشر بني هاشم ان الله كره غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها
بخمس الخمس وانما يكون لهم خمس الخمس اذا لم يكن لله تعالى سهم والا كانت الغنيمة على ستة اسهم سدس الخمس ثم
الاعتبار اللطيف في ذكر الله سبحانه وتعالى في المصارف مع تعاليه عن شائبة الاحتياج وتملكه الدنيا بحذافيرها
والاخرة بجزائها وكنوزها اما ازالة الكراهة عن قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم فان همة العالية قد بلغت
في الترفع عن الاعواض الدنياوية والاخراوية ما لم يبلغ همة احد من العالمين كما قال ما لي والدنيا
وقال الدنيا لكم والعقبى لكم والمولى لي وقال الله تع ما زاغ البصر وما طغى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يحذر اصحابه عن الدنيا ما لا يحذر عن غيرها فلا يكاد نفسه يطيب باخذ شيا من الدنيا فحيث اراد الله سبحانه
سبحانه وتعالى ان ياخذ الرسول عليه السلام من الغنيمة ما يكون بلغة له ولاهله ولا يثقل عليه ذلك
ذكر اسمه في المصارف ليكون اخذ الرسول موافقة مع الله تعالى في الصورة فيحوج عليه الاخذ ويذهب
عنه الثقل وكراهة القلب واما قطع شبهة الامتحان فان الله امر الله تع بشيء من الغنيمة لرسوله عليه السلام
جاز ان يكون المطلوب به امتحان باخذ ام بتجاوز حيث اريد به تحقق الاخذ ذكر الله تعالى اسمه وجعل
سهامه سهام رسوله لينقطع شبهة الامتحان اذ لا يتصور الامتحان فيما جعل لنفسه واما المبالغة في

الحل والطهارة بالالغنيمة كانه اشار بما ذكره الي ان الغنيمة في الحل والطهارة بحيث لو كان لي حاجة
لاخذتها الا اني منزه عن ان يكون لي حاجة وانت من ارباب الحوايج فانت بها احق وفيه مبالغة
في حل الغنيمة ايضا فانها لم تكن حلالا في الامم السالفة فبالغ في حلها تحقيقا وتاكيدا للنسخ
ما كان من الحرمة قوله والعوض انما يثبت في حق من ثبت في حقه المعوض وهم الفقراء قلت
فوجب ان لا يصرف الي اغنيائهم في حيوة النبي عليه السلام لان اعمالة الناس لم تكن حلالا لاغنيائهم
في حيوته عليه السلام ايضا وقد اشار اليها بعد بقوله والاجماع انعقد علي سقوط الاغنيا الا انه
كان يصرف الي اغنيائهم في حيوة النبي عليه السلام اذ السقوط يتلو الثبوت وقد روي ان رسول
الله صلي الله عليه وسلم كان يعطي الاغنياء منهم فانه اعطي العباس وقد كان له عشرون عبدا كل عبد
يتجر في عشرين الفا وكذا تصريحهم بان العلة عندنا النصرة لا القرابة ايضا يشير الي ان لا فرق
بين الغني والفقير في حيوة النبي صلي الله عليه وسلم لعدم اختصاص النصرة بالفقراء بل الاغنياء كانوا
اقدر عليها الا ان يقال علة استحقاق ذوي القربي هي النصرة والفقر جميعا غير انهم اضافوه الي النصرة
تساهلا اما اشتراط النصرة فلقوله عليه السلام انهم لا يزالوا هكذا في الجاهلية والاسلام
علي ما عرفت واما اشتراط الفقر فلقوله تعالي ما افاء الله علي رسوله من اهل القري فلله وللرسول
ولذي القربي واليتامي والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم فان التعليل
بقوله كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم يشعر باشتراط الفقر وبان المراد بذي القربي هو الفقراء
منهم وكذا قوله بعد ذلك للفقراء المهاجرين بدلا عن قوله لذي القربي يدل علي اشتراط الفقر وقد نص
في تفسير ام المعاني ان سهم ذوي القربي يستحق بالفقر مع القرابة عندنا وذكر ايضا يدل علي اشتراط
الفقر عندنا في حيوة النبي عليه السلام والا لاسهم لاقربائه بعده بل السهام للاصناف الثلثة فهم
يدخلون فيهم علي قول الكرخي خلافا للطحاوي لا يقال قوله كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم
مذكور في الفيء وانه غير الغنيمة فالفيء ما يؤخذ بلا ايجاف خيل ولا ركاب والغنيمة ما يؤخذ بالايجاف
فلا يلزم من اشتراط الفقر في مصارف الفيء اشتراطه في مصارف خمس الغنيمة ولئن سلم انها بمعني واحد
وهو ما وصل الي المسلمين من اموال الكفار كما هو قول البعض فقوله كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم
معناه والله اعلم لا يغلب الاغنياء علي الفقراء كما كان في الجاهلية فان الرؤساء كانوا يستاثرون
بالغنيمة يعني بينا مصارف الفيء علي الوجه المذكور كيلا يستاثر الاغنياء والرؤساء به ويأخذوا كلها
وهذا لا يوجب اشتراط الفقراء في الجميع لانا نقول ان كان الفيء والغنيمة بمعني واحد وكان قوله ما افاء الله الي اخر
الاية لبيان مصارف خمسها كما هو قول بعض المفسرين فظاهر ان التعليل بقوله كيلا يكون دولة بين الاغنياء
منكم يشعر باشتراط الفقر في جميع مصارف الخمس وهو المطلوب وان كان كل منهما بمعني آخر فكذلك لان الله تعالي
جعل مصارف خمس الغنيمة بعينها مصارف الفيء كانه قال ما افاء الله علي رسوله من اهل القري فمصارفه
مثل مصارف الخمس كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ولو قال كذلك لدل علي اشتراط الفقر في المصارف

فكذا

فكذا هذا غير انه عدل الي الاطناب بذكر المصارف واحدا بعد واحد توضيحا والمختصر من الكلام والمطول
استواء هذا مع ان اشتراط الفقر في مصارف الفيء اشتراط له في مصارف خمس الغنيمة دلالة لانهما
متماثلان لان كلا منهما مال الكافرين وصلت الي ايدي المسلمين قوله في حق من ثبت في حقه المعوض
يعني لولا القرابة وهم الفقراء فان قلت فيجب ان لا يستحق خمس الخمس من ذوي قرابة الرسول صلي الله عليه
وسلم الا بنو هاشم دون بني المطلب وقد قسم النبي عليه السلام الخمس بين بني هاشم وبني المطلب
حتي قال بنو عبد شمس وبنو عبد نوفل انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي جعلك الله فيهم ولكن
نحن وبنو المطلب في القرب اليك سواء فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال عليه السلام انهم لا يزالوا معي
هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه قلنا ان بني هاشم هم الاصل في الاستحقاق
لانهم اقرب من رسول الله صلي الله عليه وسلم والاقرب هو المتعين للارادة من اطلاق ذي
القربي كما لو اوصي لذي قرابته فهو للاقرب من كل ذي رحم منه الا ان النبي عليه السلام الحق بني المطلب
ببني هاشم لاشتراكهم في نصرة النبي صلي الله عليه وسلم واجتماعهم معهم في العسر واليسر والجاهلية
والاسلام فينتظر في استحقاق الخمس من خمس الغنيمة عوضا عن الصدقة حرمان الاصل عن الصدقة
دون التبع ثم يشكل بان الخمس من خمس الغنيمة لما كان لبني هاشم ومن الحق بهم عوضا عن الصدقة
المحرمة علي بني هاشم لقرابة النبي صلي الله عليه وسلم وجب ان يبقي الاستحقاق ما بقي حرمة الصدقة
وحرمتها باقية بعد وفات النبي عليه السلام فينبغي ان يبقي عوضها ايضا وهو الخمس من خمس الغنيمة
ولم يبق فانه لا سهم لهم لان وانما يقسم علي ثلثة اسهم للفرق الثلثة وهم داخلون فيها عند الكرخي
خلافا للطحاوي وجوابه ان استحقاق خمس الخمس عوضا عن حرمان الصدقة يجب ان يكون علي نحو
استحقاق الصدقة لولا القرابة واستحقاق الصدقة انما يكون علي وجه جواز الصرف اليهم لا علي
وجوبه ونحن نقول بجواز صرف بعض الخمس اليهم قوله اعطاهم للنصرة الي قوله لان المراد قرب
النصرة لا قرب القرابة وفيه بحث لجواز ان يكون العلة هي القرابة كما هو ظاهر الاية ويكون المراد
به قربي القرابة وكان الحديث لبيان الحاق بني المطلب ببني هاشم وجعل كلتا القبيلتين قبيلة واحدة
كانه قال المستحق بحكم الاية هو اقرب اقرباء الرسول وهم بنو هاشم غير ان بنو المطلب مع بني هاشم
كشيء واحد لانهم كانوا معي هكذا واذا كان كذلك لا يدل الحديث علي ان اعطاءهم للنصرة وان العلة هي
النصرة دون القرابة وان المراد قربي النصرة دون القرابة وذلك ظاهر توضيحه ان القربي في الحقيقة هو قربي
القرابة وقربي النصرة كالمجاز من الحقيقي وقد امكن الصرف الي الحقيقة اذ القربي اذا اطلق يتناول
الاقرب بالاقرب كما في الوصية لاقربائه ولذي قرابته فكان ينبغي ان لا يكون السهم الا لبني هاشم لانهم
اقرب من رسول الله صلي الله عليه وسلم غير ان الرسول عليه السلام الحق بني المطلب ببني هاشم لانهم
كانوا معهم في الجاهلية والاسلام والعسر واليسر فالحقوا بهم فالعلة اذن هي القرابة كما هو ظاهر النص الا ان بني المطلب

الحنفوا باقرب الاقرباء وكانت القرابة القريبة متحققة فيهم حكما واعتبارا **قوله** ولان فيه معنى الصدقة فيحرم به **فان قلت** الصدقة لوكانت هذه المشابهة معتبرة لما حل لهم خمس الخمس في حيوة النبي عليه السلام ايضا ولما حل له عليه السلام اصلا والامر بخلافه **قلت** ان الطحاوي رحمه الله ادعي شبهة الصدقة الى النظر لمصارفه من حيث انه مصارف مصارف الصدقة وانما تعين مصارف الصدقة مصارف بعد وفات النبي عليه السلام لانه كان يصرف اليه في حيوته عليه السلام لم يكن مصرفا للصدقة وكذا يصرف الي قرابته عليه السلام للنصرة او القرابة لا للفقراء فاما بعد وفاته عليه السلام فلم يبق له ولم يكن لهذه الشبهة في حيوة النبي عليه السلام فلا يحرم اذا دخل الواحد والاثنان دار الحرب مغيرين اراد بالواحد والاثنان من لا شوكة له اي اذا دخل من لا شوكة له متغيرين **فصل التنفل قوله** في حالة القتال قيد به لانه لا ينبغي ان ينفل يوم الهزيمة لان المقصود التحريض ولا حاجة اليه بعد انهزام العدو ولا يجوز لانه يتضمن ابطال حق الغانمين والفقراء بلا نفع يحصل وكذا ينبغي ان ينفل من غير استثناء يوم الهزيمة يقول من قتيل قتيلا قبل يوم الهزيمة وله سلبه مع هذا والاطلاق يبقي التنفل يوم الهزيمة لان عامة القتلى والاسرى يوم بدر كان بعد الهزيمة وقد سلم عليه السلام والاساري لمن اخذهم **قوله** بعد ما رفع الامام الخمس وفي الذخيرة وكما يجوز التنفل بعد ما وقع الخمس يجوز مطلقا وان كان فيه ابطال حق الفقراء في الخمس اما اتباعا للسنة فانها وردت بالامرين واما لان حق الفقراء يتبع لحق الغانمين لان حقهم اكثر فلما جاز ابطال حقهم بالتنفيل قبل الاضافة فلا يجوز الا ابطال حق الفقراء عليه اولي الي هنا لفظه وهذا الظاهر ضعف ما ذكر في الحاشية حيث قال لانه لو لم يقل بعد الخمس لا يجوز لان فيه ابطال الخمس الذي اوجبه الله تعالى في الغنيمة وهكذا مثل ما ذكر في الشرح نقلا عن السير الكبير حيث قال اذا قال ما اصبتم فهو لكم ولم يقل بعد الخمس لا يجوز لان فيه ابطال الخمس الذي اوجبه الله تعالى وابطال الحق ضعفاء المسلمين وذا لا يجوز قال النبي عليه السلام فهل تنصرون وترزقون الا بضعفائكم هذا لفظه فلعل في المسئلة روايتين والله اعلم ولكن ما ذكر في الذخيرة اظهر لانه لما جاز ابطال حق الغانمين بالتنفيل فلان يجوز ابطال حق الفقراء اولي **قوله** ولا ينفل بعد احراز الغنيمة ذكر في الذخيرة فلا ينبغي بالتنفيل بعد الاحراز ان يقع الغنيمة حقا للجميع وفي التنفيل في ايدي العسكر او السرية اذا وقعت في ايديهم ان ينفل لان بعد الاصابة صارت الغنيمة حقا للجميع وفي التنفيل ابطال حقهم في ذلك القدر وابطال حق الغير حرام والاخبار قد تعارضت في هذا الباب فالترجيح بالمعني لان التنفيل قبل الاصابة انما جاز للتحريض ولا تحريض بعدها هذا كلامه وهو اشارة الي ان الاحراز بدار الاسلام وتاكد حقهم بالاحراز بها ليس بشرط لحرمة التنفيل بل هو حرام بعد الاصابة احرز وا بدار الاسلام او لا والتقييد بقوله بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام بعد التعليل المذكور يشعر بان المانع هو تاكد الاحراز بدار الاسلام والله اعلم **قوله** لان من الخمس اي لا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام الا من خمس الا ان ينفل لبعض

المحتاجين

المحتاجين من الغزاة ولا يجوز التنفيل به للاغنياء صرح به كذلك في الذخيرة **قوله** لانه لا حق للغانمين في الخمس **قلت** نعم ولكن المنفل له من الاصناف الثلثة لما ذكر ان التنفيل من الخمس بعد الاحراز انما يجوز اذا كان المنفل له فقيرا فلا يكون فيه ابطال حق احد لجواز صرف الخمس الي واحد من الاصناف الثلثة **قوله** فلقبيل يسلبه لان سلب الانسان اسم لما يسلب وينزع منه وهذه الاشياء مسلوب ومنزوع عنه من غير صلب فلا بد خل تحت السلب **قوله** على قاعدة الخصم اصناف هذه القاعدة الي الخصم وان كانت مجمعا عليها لانا جعلنا المحظور الذي هو مباح بوجه سببا للنعمة لكن بجهة كونه مباحا لا لجهة كونه محظورا والخصم لا يجعل سببا للنعمة الا ما هو مباح من كل وجه ليس بمحظور اصلا وايضا نحن جعلنا بعض المحظورات سببا للنعمة تبعا لغيره فان الغاصب يملك المغصوب تبعا لوجوب الضمان والخصم لا يجعله سببا بطريق التبعية ايضا فلما كان محافظة الخصم هذه القاعدة اشد من محافظتنا اياها اضافها اليه وجعلها كالمختص به **قوله** ولنا الحديث في الكافي ولنا قوله تعالى للفقراء الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقير حقيقة من لا ملك له ولو لم يملك الكفار اموالهم لما سموا فقراء وقوله عليه السلام من اسلم على مال فهو له وانه لا يسلم هذا المال هذا كلامه قلت التمسك بالآية والحديث المذكور مشكل اما بالحديث فهو مما يقتضي به العجب لان معناه على ما مر من اسلم وله مال فما له يكون له ولا يكون فيما هذا الا بمس هذا جانب اطاد عيانا ان الكافر اذا استولي على مال المسلم واحرزه بداره ملكه يقتضي خلافه وذلك لانه لما لم يملك ما اسلم في دار الحرب فلان لا يملك الكافر في دار الاسلام اذا ظهر عليه اولي واما الآية فلان قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربي مع ما عطف عليه فيدل علي اشتراط الفقر في ذي قرابة الرسول واليتامي والمساكين وابن السبيل سواء كان بدل الكل من الكل او بدل البعض من الكل بحذف الضمير اي للفقراء المهاجرين منهم اذ البدل هو المقصود بالنسبة حتي بدل البعض من الكل لان الحكم فيه علي البعض دون الكل حتي ان المضروب في نحو ضربت زيدا راسه هو الراس فقط من المصارف فيلزم ان يكون لهم الفقراء من الاصناف المذكورة وقد اجمعوا علي ان الفقر بالمعني الحقيقي ليس بشرط في ابن السبيل بل الشرط انما هو الاحتياج فيجب ان يراد بالفقراء المحتاجون اعم من ان يكون الاحتياج لعدم الملك او لبعد اليد عن المال ولو اريد به الفقر بمعني عدم ملك النصاب لم يستقيم ابداله من ابن السبيل لانه ليس يشترط فيه لا بقاله انه ليس ببدل بل هو عطف بحذف حرف العاطف لان حذفه شاذ الا يري انهم منعوا اياك من الاسد ولو سلم فهو خلاف الظاهر فلا يحمل عليه مع امكان البدل **قوله** والمحظور لغيره جواب عن قول الشافعي رحمه الله على تقدير التسليم اي لو سلم ان الاستيلاء محظور كما زعم فهو محظور لغيره وهو يصلح سببا للملك او هو جواب عما يقال ما ذكر من ان العصمة لا تبقي باحرازهم بدار الحرب فيصير مباحا يقتضي كون الاستيلاء مباحا في الآخرة ولا يقتضي كونه مباحا في الابتداء فيبقي في الابتداء علي الحرمة والمحرم لا يصلح سببا للملك فاجاب بقوله والمحظور لغيره الي آخره **قوله** لان الاخذ بالمثل غير مفيد وقد

يقال لو كان ذلك غير مفيد لم يجز بيع كر من الحنطة مثلا بكر منه اذ الشرع لا يرد بما لا فايدة فيه
قوله ولا يأخذ الارش ان الملك فيه صحيح اي ملك المشتري من العدو في الارش صحيح والملك الصحيح
لا يزال الا بعوض فلو اخذه اخذ مثله وانه لا يفيد فان قلت الجارية المأسورة اذا ولدت يأخذ
المالك القديم مع ولدها بثمن الجارية او بقيمتها فكما صح اخذ الولد بعوض الاصل مع ان ملك المتملك
من العدو في الولد صحيح وجب ان يصح اخذ الارش بعوض الاصل ايضا اجيب بان حق المالك القديم
في القايم دون الغايب حتى لو قتل المتملك المأسورة لا شيء للمالك فكذا اذا فقئت عينها لا يسقط عنه
شيء من الثمن وان فقأها المتملك لان العدو والولد كالوصف القايم للجارية فيأخذه معها بعدالها
كما يأخذها بجميع اجزائها القايمة اما الارش فعوض الجزء الغايب فلا حق للمالك فيه فكذا في عوضه
فلو اخذ عوضه وجب عليه رد مثله وانه لا يفيد نعم يشكل بان الجارية الجانية اذا ولدت لا يأخذ
ولي الجناية ولدها ولو فقئت عينها فاخذ المولى ارشها يأخذها ولي الجناية مع ارشها والمالك
القديم يأخذ ولد المأسورة ولا يأخذ ارش عينها والفرق مشكل الا ان يقال حق المالك القديم
في القايم من المأسور عند الاخذ متأكد حتى لا يتمكن المتملك من ابطاله ولا حق له في الغايب
اصلا وان ثبت الملك وحق ولي الجناية ثبت في القايم والغايب جميعا حتى لو قتلها المولى لا يسقط
حق الولي بل صار المولى مختارا للفداء ولكن حقه في العين غير متأكد لتمكن المولى من ابطاله باختيار
الفداء فاذا كان حق المالك القديم في العين القايم عند الاخذ دون المستهلك فكذا كان حقه في
اوصافها القايمة عند الاخذ دون المستهلك لان الوصف تبع للعين فيثبت الحق فيه حيث ثبوته في العين لا
المستهلك فكذا عن وصف المستهلك ومتى بقي حقه في الوصف الغايب تعدى الى عوضه وهو الارش
ولما كان حق المالك في المأسورة متأكدا دون حق ولي الجناية في الجناية والولد بعد الانفصال
لا يبقى وصفا من كل وجه قلنا يسري اليه ما هو المتأكد من الحق وهو حق المالك ولا يسري اليه
ما هو غير متأكد وهو حق ولي الجناية واما ما ذكر المصنف رحمه الله في كتاب الجنايات تعليلا لعدم
سرايته وجوب الدفع الى الولد الحادث بقوله لان وجوب الدفع في ذمة المولى لا في ذمتها وانما يلاقيها
اثر الفعل الحقيقي وهو الدفع والسراية انما يكون في الاوصاف الشرعية لا في الاوصاف الحقيقية والدفع في
الجناية فعل حقيقي فلا يسري الى الولد فيأتي هنا ايضا ومع ذلك يسري الى الولد قوله ولا يحط شيء
من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن هذا مشكل لان الوصف انما لا يقابلها شيء من الثمن اذا لم
يصير مقصودا بالاتلاف وههنا صار مقصودا بالاتلاف الا يرى الى ما ذكر في المرابحة اذا اشترى
امة فاعورت يبيعها مرابحة بلا بيان ولو فقأ عينها او فقأها اجنبي فاخذ ارشها لم يرابح بلا بيان لانه
صار مقصودا بالاتلاف فيقابلها شيء من الثمن كذا في الكافي الا ان يجاب عنه بانه لما لم يكن للمالك القديم
حق اخذ الارش صار في حقه بمنزلة التالف بخلاف مسألة المرابحة لانه يتعلق بصفقته فلو كان له قسط

من الثمن

من الثمن حقيقة بان يكون المبيع سببين صفقة ليس له الا يرابح على غير العيب الذي اخذ ارشها لان الشبهة
في المرابحة ملحقة بالحقيقة وههنا حق الاخذ في العين بالنص بخلاف القياس فيكتفي بما يلحق به البدل
وهذا الجواب ضعيف للمسئلتين اللتين ذكرنا في الكافي على ما نذكره ان شاء الله تعالى وايضا لو وهب
العبد والعبد المأسور من مسلم ففقأ عينيه رجل فدفعه الموهوب له الى الفاقي واخذ قيمته اخذه
المالك القديم من الفاقي بقيمته الحي عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعلله في الكافي وغيره بان الطرف
يصير مقصودا بالتناول واذا فات بعض الاصل سقطت حصته من القيمة فلو كانت الاوصاف
لا يقابلها شيء من العوض كما ذكرهنا لزم ان يجب في المسئلة المذكورة قيمته بصيرا بالاتفاق وايضا ذكر في
الكافي في فصل من كتاب البيوع ان الوصف لا قسط له من الثمن قبل القبض وهو يأخذ قسطا من الثمن
اذا صار مقصودا بالامساك عند قبض المشتري حتى لو اشترى عبدا فوجد به عيبا فصالحه من عيبه
على امة قبل القبض لم يكن الامة عوضا عن العيب بل زيادة في اصل المبيع حتى لو كان الثمن على العبد
والامة على قدر قيمتهما حتى لو وجد باحدهما عيبا رده بحصته من الصلح بعد القبض كانت الامة عوضا عن العيب
حتى لو وجد بها عيبا ردها بحصة العيب من الثمن وكذا الوكيل بالشراء اذا رضي بالعيب قبل القبض صح
ولزم الموكل ولو رضي به بعد القبض لا يصح ولزم الوكيل لان قبل القبض لم يجب للعيب حصة من الثمن على البائع
وبعد القبض يجب حصة العيب على البائع فبطل اسقاطه في حق الموكل هذا كلامه والفقه هنا بعض قبض
المشتري من العدو فيجب ان يكون له حصة من الثمن ثم ما ذكر في الكافي من الدليل على قوله ولا يحط
شيء من الثمن بقوله لان ما يعطي فداء وليس ببدل في حقه والفداء لا يقابل شيئا من الاوصاف
فمشكل ايضا بهذه المسئلة وما ذكر فيه بعد هذا بقوله واذا اعور المأسور عند المتملك من العدو
او عند العدو فان اخذه المولى بالثمن او بالقيمة ثم علم بالعور له لانه انما فدى ليعود اليه قديم ملكه
بوصف كان عنده فاذا وجد معيبا له رده كما لو اشتراه الا اذا احدث عنده عيب فيرجع بالنقصان
هذا لفظه فقد الحق فداء المالك في حق حكم الرجوع بالنقصان عند حدوث عيب اخر بالشراء ثم
بالرجوع بالنقصان في فصل الشرى بقوله لان اجزاء الغايب صار مستحقا بالعقد وقد تعذر
تسليمه اليه فيرد حصته من الثمن لانه صار مقصودا بالمنع فيكون له حصة من الثمن هذا كلامه
فعلم ان رجوع المالك بالنقصان انما هو باعتبار ان هذا الوصف صار مقصودا بالمنع فيقابله شيء
من البدل فلو كان الفداء لا يقابله شيء من الاوصاف مقصودة بالتناول كان ينبغي ان لا يرجع
بالنقصان عند حدوث عيب اخر في يد المالك قوله بخلاف الشفعة الى قوله والاوصاف تضمن فيه
كما في الغصب فان قيل شراء التاجر هنا بمنزلة شراء فاسد من وجوب الرد قلنا الحاق مسئلة
الشفعة بالمشتري شراء فاسدا اولى من شراء التاجر من الكافر من حيث ان شراء المشتري يبيع دار
الشفيع مكروه بخلاف شراء التاجر بعد رضا المالك كذا في الشرح فان قلت الحاق مسئلة الشفعة
بالشراء الفاسد يقتضي ان تضمن الاوصاف في الشفعة وان فاتت بآفة سماوية كما تضمن في البيع الفاسد

والمسئلة كلها والضمان الا وفي مسألة الشفعة تضمن بالثمن وفي البيع الفاسد بالقيمة فاني تشاكلا
اجيب بان المشتري في مسألة الشفعة ليس في حكم المشتري من كل وجه بل من حيث ان كلا منهما
في يد المشتري مستحق الرد الى غيره فلا يمنع التفاوت من حيث الضمان بالثمن او بالقيمة المختلفة
بينهم لما كان مسألة الشفعة كمسألة البيع الفاسد من وجه دون وجه جعلنا الاوصاف مضمونة
عند كونها مقصودة بالاتلاف غير مقصودة عند هلاكها بآفة سماوية عملا بالاعتبارين قوله
بمنزلة المشتري شراء فاسدا من حيث ان كلا من القبضين واجب النقض كرها لحق الشرع كذا في الكافي
وفيه نظر للقطع بالنقض في الشفعة لحق العبد لا لحق الشرع حتى لو رضي العبد لا ينتقض ولو كان
لحق الشرع لما سقط حقه برضاه الا ان يقول معنى قوله لحق الشرع اي بحكم الشرع قوله
بالادانة فلان القضاء يعتمد الولاية ولا ولاية وقت الادانة اصلا ولا وقت القضاء على المستأمن
لانه ما التزم حكم الاسلام فيما مضى من افعاله وكما لا يقضى على الحربي لا يقضى على المسلم ايضا
لانعدام الالتزام الا التزام احكام الاسلام مطلقا بل لتحقق المساواة بين الخصمين هكذا ذكر
في الكافي وغيره وفيه نظر اذ المساواة بين الخصمين على هذا الوجه غير لازم الا يرى انه يقضى بالنفقة
للاب على الابن ولا يقضى للابن عليه وكذا يقضى بالقصاص للمولى على العبد ولا يقضى للعبد عليه وكذا
يقضى بشهادة الابن للاب على الرجل لغيره ولا يقضى له بهذه الشهادة على الغير فعلم ان المساواة بينهما
ليس بلازم الا ان يقال انعدام التسوية بين الخصمين على الوجه المذكور انما يمنع القضاء اذا كان المقصور
ولاية القاضي على احد الخصمين كما في مسألة المستأمن اما اذا كان لمعنى من قبيل احد الخصمين مع كمال ولاية
القاضي كما في المسائل المذكورة فلا يمنع وذلك انه لو صح قضاء القاضي على من له عليه ولاية دون من
لا ولاية له عليه لتضرر من عليه ولاية والضرر مدفوع لا يقال قضاء القاضي لولده او الوالد غير جايز
وقضاؤه عليهما جايز مع ان التسوية قد فاتت لمعنى من جهة القاضي فعلم ان فواتها من قبيل القاضي
ايضا لا يمنع القضاء لانا نقول قضاء القاضي للوالد او المولود ان امتنع لولده او الوالد فقضاء القاضي
آخر في دار الاسلام لا يمتنع فيتحقق التسوية بالمرافعة الى قاض آخر اما المسلم فلا يمكن الحكم له على الحربي
في مسألة الادانة في دار الاسلام فلو جاز الحكم للحربي عليه لتضرر به كثير ضرر وكذا يمتنع الناس عن دخول
دار الحرب تاجرين فيه ضرر بين المسلمين والكفار ثم المصنف رحمه الله ههنا جمع في الدعوى والاجماع
بين ادانة المسلم والحربي ولم يتعرض في الدليل والتفصيل الا لادانة المسلم حربيا وهذا الكلام في غاية القصور
قوله واما الغصب فلما بينا انه ملكه وذلك ان الغصب بالحربي استيلاء عليه والاستيلاء
على مال الحربي يوجب الملك لمن استولى عليه مسلما كان المستولي او حربيا فان الروم اذا غلب
على الترك واستولى على اموالهم ملكوها قوله ولا خبث في ملك الحربي لان سببه هو الاستيلاء
واستيلاء الحربي على مال الحربي اخر ليس على وجه الغدر فلا يكون محظورا فلا يورث خبثا
قوله لانه لا قدرة لهم على الصيانة مع تباين الدارين والوجود على اعتبار ترکها اي الصيانة وقع
يقال

هذا

هذا التعليل بمقابلة وهو اطلاق قوله تعالى ومن قتل مؤمنا الآية وجوابه ظاهر لان النص انما يدل
على وجوب الدية ونحن نقول به ولكنا لا نوجبها على العاقلة والنص لا يتعرض لوجوبها على العاقلة
والنص لا يتعرض لوجوبها عليهم انما يثبت ذلك بدلائل ظنية يصلح للتعليل المذكور معارضا
لها ثم يشكل بان وجود المعنى المشكل للحكم يعتبر في الاكثر لا في كل فرد بخصوصه فينبغي ان لا يبالي بفوات
معنى التناصر في حق المستأمن قوله وان اسلم في دار الحرب ثم جاء الى دار الاسلام فظهر على الدار اي وقع
غلبة المسلمين عليها فالاولاد الصغار احرار الى قوله وكان الابن مالا او دعه مسلما او ذميا فهو له
وذكر في الشرح فيما تقدم نقلا عن الفوايد الظهيرية ما يخالف المذكور ههنا حيث قال وههنا مسائل
اربع احديها اسلم الحربي في دار الحرب ولم يخرج حتى ظهر على الدار فالحكم فيه ما ذكرنا انه لا يغنم نفسه
واولاده الصغار وما كان في يده من المنقولات الى الثانية الحربي اذا دخل دارنا بامان واسلم ثم ظهر
المسلمون على داره باهله وماله وجميع ما خلفه في دار الحرب فيء الا اولاده الصغار الثالثة اسلم
الحربي في دار الحرب ثم دخل في دار الاسلام ثم ظهر المسلمون على داره فجميع ماله هناك فيء الا اولاده الصغار
الرابعة دخل المسلم دار الحرب بامان واشترى منهم اموالا واولادا فضمهم مع نفسه في دار الحرب ثم ظهر
الدار بالجواب فيه على نحو ما بينا في حربي اسلم في دار الحرب ثم ربع الظهور عليها الا في فصلين احدهما ان
اولاده الكبار ههنا لا يصيرون فيئا والثاني ان ما كان وديعة له عند حربي لا يصير فيئا على رواية
ابي سليمان وعلى رواية حفص يصير فيئا على هذا اللفظ في الصورة الثالثة عين مسألة الكتاب ولكن
حكم فيها بكون جميع ماله هناك فيئا الا اولاده الصغار على خلاف حكم الكتاب والله اعلم قوله لانه
جعل التحرير كل الموجب رجوعا الى حرف الفاء وذلك للجزاء وهو من جزاء اذا اكتفى فكانه قيل فكفيه التحرير
وانما يكفيه اذا لم يجب معه شيء آخر وهو المطلوب وللخصم ان يقول التحرير انما يجب جزاء عن مباشرة المحظور
فغاية ما يدل عليه حرف الفاء ان لا يجب عليه بمقابلة الفعل الا التحرير فاما الدية فلا يوجبها جزاء عن الفعل
بل بدلا عن المحل حتى لا يتعدد بتعدد القاتلين وجزاء الفعل يتعدد بتعدده الا يرى الى قوله تعالى
في قتل العمد فجزاؤه جهنم حيث كل جزاءه جهنم ولم يمنع ذلك عن وجوب القصاص حقا او صيانة
بدلا عن المحل فكذا ههنا يكون كل الجزاء عن القتل هو التحرير ويجب الدية بدلا عن المحل لا جزاء عن القتل
حتى يؤدي الى ترك موجب الفاء المبنية عن الكفاية قوله فاذا وضع عليه الخراج وهو ذمي المراد
بوضع الخراج التزام خراج الارض بمباشرة سببه وهو الزراعة او تعطيلها عنه بالتمكن منها هو الصحيح
قوله فاذا دخل الحربي بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا فكذا ههنا وذكر قبيل كتاب النفقة
في فصل واذا اراد ان المطلقة ما يخالف المذكور ههنا حيث قال واذا اراد ان المطلقة ان تخرج بولدها من المصر
فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالاب الا ان تخرج بها الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه لانه التزم المقام
فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تاهل ببلدة فهو منهم ولهذا يصير الحربي به ذميا هذا كلامه فقد
نص بصيرورة الحربي ذميا بالتزوج على خلاف ما نص به ههنا وكذا نص ثمة بان التزوج من الرجال في بلد

التمام للمقام فيه حتى لا يتمكن من نقلها ونقل ولدها الى بلد آخر وصرح هنا بان التزوج من الرجل
ليس بالتزام للمقام حتى حيث يمكنه ان يطلقها او تخرج منها وتحقيق هذا البحث قد مر فعليك به قوله
ولم يخمس الخمس بتحتيك سندل من باب ينصر كذا في التاج وفي الصحاح خمست القوم اخمسهم بالضم اذا اخذت
خمس اموالهم قوله فاستحقت الخمس بمعنى مشكل لان الخمس في الغنيمة لو كان سببه ما هو سبب للفيء وهو قوة
المسلمين ووقوع الرعب في قلوب الكافرين وجب ان يكون مصرفهما واحدا وليس كذلك فان مصرف
الخمس هو الرسول صلى الله عليه وسلم وذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كما نطق به النص
وهو قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل ومصارف الفيء المسلمون اجمع قوله والنصرة عندهم بالاجماع جوابه
عما يرد على مذهب ابي يوسف رحمه الله وهو ان ما كان من حب الارض الخراجية فهو خراجي والنصرة من
حب الارض الخراجية مع انها عشرية فقال هذا الحكم ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين بخلاف
القياس كذا في الشرح وللخصم ان يتمسك باجماعهم على النصرة عشرية مع ان كونها بقرب الخراجية على انه
لا عبرة للقرب لو كان معتبرا لم يجمعوا على ذلك وحيث اجمعوا عليه علم ان لا عبرة للقرب فاجاب بكونها
عشرية الى الاجماع لا يجدي نفعا قوله او يدار الحكم على الحقيقة عند خروج الخارج اي اذا لم يوجد
الارض الذي كان للتمكن قائما مقامه وهو حقيقة الخارج سقط اعتبار الحلق وتعلق الحكم بالاصل فاذا
بطل ما تعلق به فيبطل هو ايضا وانما اتى بكلمة او لان في النكتة الاولى وهي ان ذلك لان خراج الرأس
يجب على الفقير المعتمل اذا كان صحيحا متمكنا من الاكتساب في اكثر السنة ولا يشترط التمكن في جميع الحول فكذا
خراج الارض ولان التمكن من الزراعة وهو النماء التقديري لو كان الشرط في جميع الحول لزم ان لا يجب
الخراج اصلا للقطع بان الارض لا تصلح للزراعة في جميع الحول اذ في بعض الاوقات لا تقبل الزراعة فالظاهر
ان التمكن منها في بعض الحول يكفي لوجوب الخراج حتى قالوا ان الخراج انما يسقط بالاصطلام اذا لم يبق
من السنة مقدار ما يمكنه ان يزرع الارض اما اذا بقي فلا يسقط قوله فان عطلها صاحبها فعليه
الخراج هذا اذا كان الخراج موظفا اما اذا كان مقاسمة فلا شيء عليه كما لو عطلها وهي عشرية قوله لئلا يكون
الظلم على اموال الناس لانا لو افتينا به لادعى كل ظالم في كل ارض ان هذه الارض يزرع فيها الزعفران
قبل فيأخذ منه خراج الزعفران فيكون ظلما فان قلت لو ترك الافتاء به لتعطل حق المقاتلة في الزيادة
وفيه اضرار بهم اجيب بان الحق في الزيادة حق العامة فلا يصيب كل فرد منهم ما يبالي بفواته فلا يتحقق
فيه كثير ضرر وفي الفتوى به ربما يلحق كثير من الضرر برب الارض لانه حق خاص وهذا كما قالوا في
المالك القديم انه اذا وجده عبد المأسور يأخذه قبل القسمة بغير شيء وعللوه بانه لو لم يأخذ لتضرر ولا ضرر
بالمقاتلة لان فيه حق العامة ولا يصيب كلا منهم ما يبالي بفواته ولكن يشكل هذا بما ذكر في الشرح انه
اذا عجز المالك عن الزراعة باعتبار عدم قوته واسبابه فللامام ان يدفعها الى غيره مزارعة ويأخذ
الخراج من نصيب المالك ويمسك الباقي له وان شاء اجرها واخذ الخراج من الاجرة وان شاء زرعها بنفقة
من بيت

المال فان لم يمكن ولم يوجد من يقبل ذلك باعها واخذ من ثمنها الخراج وهذا بلا خلاف وان كان هذا
نوع حجر وفيه ضرر ولكن هذا الحاق الضرر بواحد للعام كلامه ووجه الاشكال ظاهر قوله
لانه لا يتحقق عشر الا بوجوبه في كل الخارج وهذا اشير الى ان خارج المقاسمة ايضا يتكرر لان
النصف والثلث مثلا لا يتحقق الا بوجوبه في كل الخارج فلابد وان يتكرر كالعشر باب
الجزية قوله ولانه يجب نصرة للمقاتلة فيجب على التفاوت ويرد على الجزية ان كانت بدلا عن النصرة
في حقنا فهو بدل عن القتل في حقهم على ما يجيء التصريح في الكتاب على اعتبار الثاني لا يتفاوت فلا يتفاوت
بالشك على ان المصنف رحمه الله قد اشار فيما بعد الى ان الجزية انما تجب لانه في معنى الاسترقاق لاشتمال
كل من الاسترقاق وضرب الجزية على سلب النفس فاذا كان وجوبه لكونه في معنى الاسترقاق وجب ان لا يتفاوت
كالاسترقاق فالمعول عليه هو آثار الصحابة التي هي محل الاجماع والجواب الآن هذا معارضة
يريد به ابطال ما قال الشافعي رحمه الله انها تجب بسبب حقن الدم فيكون عوضا عن العصمة فعارض
بانها ان كان تجب عوضا عن العصمة في حقهم فهو واجب عوضا عن النصرة في حقنا والثاني يوجب
التفاوت والاول يوجب ان لا يتفاوت فلما تعارضت الجهتان صرنا الى ما روي عن عمر رضي الله عنه ان
الجزية على نحو ما قلنا بمحضر من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فحل محل الاجماع وعن الثاني ان الجزية
تشابه الاسترقاق في ان كلا يشتمل على سلب النفس لا في جميع الوجوه نعم يشكل بان الجزية لو كانت بدلا عن
النصرة المقاتلة وجب ان لا تصرف الى المقاتلة وسيجيء انها تصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر
والجسور ونفقة قضاة المسلمين وعمالهم وعلمائهم فيما يكفيهم ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم
وايضا النصرة طاعة والجزية عقوبة فكيف يكون العقوبة خلفا عن الطاعة قوله وذلك يتفاوت بكثرة
الوفر وقلته فكذا ما هو بدله وهذا يشكل بما يستحقه ذوو القرابة الرسول صلى الله عليه من خمس خمس
الغنيمة فانهم يستحقونه بالنصرة لا بالقرابة عندنا مع انهم كانوا سواء في ذلك قوله وما رواه
محمول على انه كان صلحا دون الجزية الابتدائية ولذا ذكر المرأة حيث قال وحالمة والجزية لا تجب على النساء
اجماعا كذا في الكافي وفيه دليل على ان مال الصلح يستوي فيه الرجال والنساء وسيجيء التصريح به في المتن
حيث قال لانه مال وجب بالصلح والمرأة من اهل وجوب مثله قوله ولنا انه يجوز استرقاقه فيجوز ضرب الجزية
عليهم واعترض بان النساء والصبيان يجوز استرقاقهم ولا يجوز ضرب الجزية عليهم فعلم ان جواز
الاسترقاق لا يستلزم ضرب الجزية عليهم فعلم ان جواز الاسترقاق لا يستلزم ضرب الجزية عليهم وبان
الجزية لو كانت بمعنى الاسترقاق لوجب ان لا تبقى بعد الاسلام كالاسترقاق وهي لا تبقى بعده على ما
والجواب عن الاول ان ما لا يؤخذ من الجزية من النسوان هو جزية تفرد الامام بوضعها اذا غلب
على الكفار واقرهم على املاكهم اما الجزية التي توضع عليهم بصلح وتراض فالرجل والمرأة في ذلك سواء
عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن خذ من كل حالم وحالمة دينارا او عدله معافر واصحابنا
حملوه على انه في مال كان الصلح وقع عليه فعلم ان وضع الجزية بطريق الصلح جائز على الرجال والنساء وهذا

ودليل على جواز اخذ الجزية بالصلح من النسوان فلا يرد فاما الصبيان فهم تبع لآبائهم في حكم الاسترقاق
والكلام فيما يجوز استرقاقه على وجه الاصالة دون التبعية واما عن الثاني فلان القياس
يقتضي كذلك غير انا تركناه بما روي عن النبي عليه السلام ليس على المسلم جزية قوله وان ظهر
عليهم قبل ذلك اي قبل وضع الجزية عليهم فهم باجمعهم من الرجال والنساء غنيمة للمسلمين كذا في الشرح
واعلم انه استفتي في عصرنا ان كفار الهند اذا فتحنا اراضيهم عنوة ووضع الامام على اراضيهم الخراج
ولم يضع الجزية على رؤسهم وهم يؤدون الخراج اذا استرقهم الامام بتغلب امر من امرائه باذنه هل
يصيرون ارقاء ام لا فاجاب بعضهم انهم يصيرون ارقاء تمسكا بقول المصنف رحمه الله ان ظهر عليهم
قبل ذلك اي قبل وضع الجزية وهم ونساؤهم وصبيانهم فئ فهذا يدل على ان الامام ما لم ياخذ منهم
الجزية ولم يضع عليهم فله ان يجوز استرقاقهم وهذا غلط لما مر في الكتاب من قوله فاذا دخل الحربي دارنا
بامان فاشترى ارضا فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي لان خراج الارض بمنزلة خراج الراس فاذا التزم
التزم المقام في دارنا اذا التزم خراج الارض فعند ذلك يلزمه الجزية لسنة مستقبل الارض لانه يصير
ذميا بلزوم الخراج فيعتبر المدة من وقت وجوبه هذا كلامه وهذا يدل على ان الحربي يصير ذميا بوضع
خراج الارض كما يصير ذميا بوضع خراج الراس لان في صيرورته ذميا التزام المقام في دارنا والتزام
احكام الاسلام وخراج الارض وخراج الراس في ذلك سواء فاذا صار ذميا بوضع الخراج حرم استرقاقه لان
اهل الذمة احرار عندنا ذكره في الكافي حيث قال ليس للاسلام ان يحول الخراج الموظف الى المقاسمة
الا برضاء اهله لان فيه نقض العهد وهو حرام فان فعله جبرا فعزل وولي آخر برأي خلافه ان كانوا
قوما قبلوا الذمة طوعا ابطل حكم الاول ولو انهم قبلوا الذمة قهرا قدرة لانه مجتهد فيه
بين العلماء اختلافا في ارض فتحت عنوة قال بعضهم عبيد للمسلمين والاراضي مملوكة لهم
وما وضع عليهم كضرب بعض السيد على عبيده قال الاثنا زاد عليه وان شاء نقص وهكذا
قالوا في سواد العراق وعندنا هم احرار واراضيهم مملوكة لهم فان كان الامر كما قال الاول فللامام
ان يزيد وان يحول من وظيفة الى وظيفة فقضاء الاول صادف موضع الاجتهاد فينفذ ولا يكون لغيره
ابطاله هذا كلامه وهو تصريح بان اهل الذمة احرار عندنا سواء قبلوا الذمة طوعا او قهرا واسترقاق
الحر باطل لانه قال عليه السلام ثلث انا خصمهم عد منها من استرق حرا والعجب من القائل انه اعترف
بحرمة الاسترقاق بوضع خراج الراس دون خراج الارض وخراج الارض اصل وخراج الراس
تبع الا يرى الى ما ذكره في الكافي حيث قال وللامام الخيار ان شاء جمع بين الاراضي والجماجم فيجعل لهما
خراجا واحدا وان شاء افرد كل واحد فان جمع فيقسم بين على الجماجم والاراضي بقدر حال الجماجم وعددهم
وبقدر الاراضي بالعدل والانصاف وما اعتنا الاراضي بكون خراجا نوع على الاراضي بمقابلة
ربعها على ترتيبه لانه قابل المال بالكل فيقسم بينهما بالحصص كمن باع عبد بالف بعشر المعين بينهما
على قدر قيمتهما فان هلكت الجماجم بالاسلام او الموت ينقص عنها وينتقل ذلك الى الاراضي لانه اصل

وكذا

وكذا ان هلكت الجماجم كلها ردت حصتها الى الاراضي ان اطاقت وان لم تطق يطرح ذلك وان كثرت
الجماجم بعد ذلك ردت الى الجماجم حصتها لان المطرح للضرورة وقد زالت وان قل ريع الاراضي
نقل حصتها وحولت الى الجماجم ان اطاقت ثم ترد اذا عادت الى الكمال وان كمل سقطها ثم يعود الاحتمال
وان هلكت الاراضي بان غرقت لا يجعل حصة الاراضي الى الجماجم لان الجماجم تبع وعند هلاك الاصل
لا يجعل كالبدل لبقاء بلا التبع بل يسقط حصة الاصل هذا كلامه وهو تصريح بما قلنا وان ظهر او وضع
الامام الخراج على اراضيهم وسكت عن خراج الراس وعند كان اهل الرؤس عن الجزية لا يجوز وجب
ان يصرف المال الذي عقد والذمة عليه الى الرؤس والاراضي جميعا فيكون وضع الخراج وضعا
للجزية والدليل عليه ما ذكره في الكافي حيث قال ولو صالح الامام على ان ياخذ كل المال من الاراضي دون الجماجم
او من جماجمهم دون اراضيهم لا يصح لان فيه اهمال جماجمهم عن الجزية واخلاء اراضيهم عن الخراج وذا
باطل ويقسم المال على الجماجم والاراضي بحسب مر لان الشرط بطل وبقي الصلح فصار كانه اجل البدل
واطلق العقد هذا كلامه وبه يعلم ان الامام اذا اعطاهم الذمة بمال ياخذه من اراضيهم وسكت
عن خراج الراس وجب ان يقسم على الاراضي والرؤس جميعا ويبطل شرط الاخذ من اراضيهم لئلا يلزم
اهمال احدهما عن الخراج وان تمسك بقوله وان ظهر عليهم قبل ذلك فباطل لما عرف ان خراج الارض كخراج
الراس بل اقوى منه فكان الظهور عليهم بعد وضع الخراج كالظهور عليهم بعد وضع الجزية فلا يصدق
ظهر عليهم قبل وضع الجزية فلا يصدق بل هو ظهور بعد وضعها في حكم الشرع لان خراج الارض ملحق بخراج
الراس وبهذا خرج الجواب عن تمسكه بما وقع في الهداية ان الحربي لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا
باسترقاق وجزية وذلك ان الخراج لما كان كالجزية في التزام المقام لا يكون التمكين من الاقامة بعد وضع
الخراج تمكينا له منها بلا استرقاق وجزية بل هو تمكين بالجزية حكما على ان الامام لما مكنه بوضع الخراج
على اراضيهم وسكت عن وضع الجزية وتمكينه منها لا يجوز الا باسترقاق وجزية وهو لم يسترقهم ينصرف
ما وضع عليهم من الخراج الى الرؤس والاراضي لامره على الصلاح كما ذكرنا من الكافي في صورة الصلح
فكان هذا الاصل دليلا لنا ثم لما لم يكن له بد من الاعتراف بصيرورة الحربي ذميا بمجرد وضع الخراج لوقوع
التصريح به في غير موضع اعترف الخصم به وذلك ادعى ان الذمة الحاصلة بوضع الخراج لا تنافي الاسترقاق ولا
جزيتهم وكون الاراضي ملكا لهم قال ومن الدليل ومن الدليل على ان مجرد وضع الخراج لا يتعين كون الاراضي ملكا لهم
وكونهم احرارا ما ذكر في المحيط الامام اذا فتح بلدة عنوة وتردد بين ان يمن عليهم برقابهم واراضيهم
بالخراج وبين ان يقسمها بين الغانمين فوضع الخراج على الاراضي ثم بدا له ان يقسمها بين الغانمين فقسمها بين الغانمين
فهي خراجية ثم كلامه ولو صارت الاراضي ملكا لهم بمجرد وضع الخراج لا يجوز للامام القسمة كما لو امر بها عليهم
اي ابقاها على ملكهم الى هنا كلامه قلت توظيف الخراج على الاراضي عبارة عن جعلها خراجية لا عن وضع
الخراج على اهلها بمقابلتها والموجب للجزية وكون الاراضي ملكا لهم وهو وضع الخراج عليهم بمقابلة اراضيهم
لا جعلها خراجية والدليل على ان مجرد وضع الخراج يتعين كون الاراضي ملكا لهم وكونهم احرارا ما ذكر في الكافي

في الشاهان في كتاب المزارعة عند قوله ومعاملة النبي عليه السلام اهل خيبر كان خراج مقاسمة حيث
قال في تعريف خراج المقاسمة وهو ان يوظف الامام في الخارج شيئا مقدرا عشرا او ثلثا او ربعا
ويترك الاراضي على ملكهم منا فان كان لا يخرج الارض فلا شيء ثم زعم الخصم ان النبي عليه السلام
وضع الخراج على سواد خيبر وهم كانوا عبيدا له والاراضي كانت مملوكة له عليه السلام واستدل عليه
بما ذكره النووي والكافي في باب المساقاة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر على شطر
ما يخرج منها من ثمر او زرع وفي رواية على ان يعملوها من اموالهم ولرسول الله عليه السلام شطر ثمرها في هذه
الاحاديث المساقاة وبه قال مالك والنووي والليث واحمد وجميع فقهاء المحدثين واهل الظاهر وجماهير
العلماء قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز وتاويل هذه الاحاديث على ان اهل خيبر فتحت عنوة وكان اهلها
عبيدا له فما اخذه فهو له وما تركه فهو له وذكر في الكافي ومعاملة النبي عليه السلام اهل خيبر كان على
سبيل المصلحة فانه لو اخذ الكل جاز فانه ملكها غنيمة ولكنه من عليهم برقابهم واراضيهم ونخيلهم وجعل
عليهم نصف الخارج بطريق خراج المقاسمة والامام ولي في الارض المنون بها على اهلها خراج الوظيفة
والانسان جعل عليها خراج المقاسمة ووجه الاستدلال انه صرح في النووي بانهم كانوا عبيدا له وصرح
في الكافي ان النبي عليه السلام جعل نصف الخارج بطريق خراج المقاسمة فيثبت ان وضع الخراج لا يوجب كونهم
احرارا **قلت** ان لابي حنيفة رحمه الله في الاحاديث الدالة على جواز المساقاة تاويلين احدهما ما ذكره النووي
انهم كانوا عبيدا فما اخذه فهو له وما تركه فهو له وعلى هذا لم يكن خراجا والثاني ما ذكره في الكافي انه كان خراج
مقاسمة وعلى هذا التاويل هم احرار والاراضي مملوكة لهم فجمع الخصم بين التاويلين وجمع انه وضع عليهم
خراج المقاسمة مع عبيد له عليه السلام وذلك خبط اذ كل من التاويلين صحيح لرفع جواز المساقاة
فلا معنى للجمع والعجب كيف غفل عما ذكره في الكافي من قوله لكنه عليه السلام من عليهم برقابهم واراضيهم
ونخيلهم والمن بالرقاب عبارة عن جعلهم احرارا وبالاراضي عن جعلها مملوكة ولهذا لا يصح القسمة على ما وقع
التصريح به في المحيط فاعترف الخصم به ايضا في رسالته فذكر على انهم لم يكونوا عبيدا له في تخريج صاحب الكافي
ومساتك في المساقاة تخريج ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان النبي عليه السلام اقر اهل خيبر على املاكهم
وكان يأخذ منهم على وجه الخراج **قوله** بدلا عن العصمة والسكنى **قلت** لا دليل على الحصر لجواز ان يكون
بدلا عن النصرة او عقوبة عن الكفر **قوله** ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية فقد نفاها
عن المسلم مطلقا فينتفي عنه ابتداء وبقاء وقد يقال معناه لا يوضع جزية على مسلم اذ الجزية
خراج الرأس فيعتبر بخراج الارض وانه لا يسقط بالاسلام فكذا قوله ولانها وجبت عقوبة على الكفر
الى آخره وقد يقال الرق ايضا يثبت عقوبة على الكفر مع انه لا يسقط بالاسلام وكذا خراج الارض
عقوبة ولا يسقط بالاسلام والموت وجوابه ان الجزية عقوبة وجوبا واداء الا يرى انها تؤخذ
على الذلة والصغار فيكون اخذه من المسلم ابتداء عقوبة عليه والمسلم لا يتأهل عليه ابتداء بالرق
فيؤخذ عقوبة من حيث الاثبات فاما في حالة البقاء فليس بعقوبة بل بقاء واثر الاثبات الذي هو عقوبة

والاسلام

والاسلام لا ينافي بقاء اثر العقوبة واما الخراج ففيه معنى العقوبة والمؤنة جميعا فلا يصح وضعه على المسلم
ولا يعنه بالشك **قوله** والحديث محمول على المعتمد **وفيه نظر** لانه قد حمل حديث معاذ على الصلح
بدليل ذكر المراة فيه وذا دليل على استواء الرجل والمراة في مال الصلح فاذا وجب مال الصلح على المراة
فلان يجب على الفقير الغير المعتمد اولى ولا حاجة الى حمله على المعتمد بعد ما حمل على الصلح **قوله** وعلى اعتبار
الثاني فلا يجب بالشك ويشكل بان الجزية لا تتفاوت بالاعتبار الثاني مع ان الاعتبار الاول يوجب
ان لا يتفاوت بالشك **قوله** يحملوا الزيادة بسببهم اي يحملوا زيادة الجزية بالفناء بسبب الولاء فلو وضع
عليهم مرة ثانية لصار اجحافا المن عليهم **قوله** لانهم تحملوا الزيادة بسببهم اي ازدياد الجزية بسبب
الغناء الحاصل للموالي بسبب ملك العبيد وهذا يشكل بصدقة الفطر الواجب على الغني عن نفسه بسبب
الغناء الثابت بملك العبيد والجواري فانه وجب عليه عن راسه بسببهم مع انها تجب عليه عن رؤسهم

فصل قوله لقوله عليه السلام لا اخصاء في دار الاسلام ولا كنيسة قال الشارح المناسبة
بين الخصاء والكنيسة وجود معنى الضعف فيهما فان الخصاء نوع ضعف ليس في النحل وكذا ابناء
الكنيسة في دار الاسلام ترك الضعف في الاسلام او في الخصاء تغيير عما هو اصل الخلقة وفي احداث
الكنيسة يعتبر عما عليه بناء دار الاسلام هذا لفظه والاظهر ان المقصود من الخصاء والعزلة
عن الناس والتعبد في الكنائس فكان الجامع بينهما ضيائيا لتقارنهما في الخيال سابقا على العطف
وهذا على ان يكون المراد بالخصاء التبتل اظهر وكذا اذا اريد الحقيقة لانه يستلزم التبتل والتعبد
في الكنائس بحكم العادة **قوله** وذوي القرى **فان قلت** النص لم يفصل **اجيب** بان عبارة النص
ان من اقتضى المنع من احداث الكنائس في القرى ايضا لانه يقتضي اقتصار المنع على الامصار لانه
معلول بامتناع معارضة شعار الاسلام بشعار الكفر وشعار الاسلام في الامصار يكون كما في القرى
ودلالة النص راجحة على عبارته وان كانت مرجوحة عن عبارة نص آخر الا يرى ان قوله تعالى ولا تقل
لهما اف لما كان بالايذاء لا يجرم التافيف اذا كان على وجه التعظيم وكذا ما روي عن النبي عليه السلام
ان الله يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل والترجل لما كان معلولا باحترام اليمين لم يستحب البداية بها
اذا كان احترام اليمين في البداية باليسرى كما في اخراج الرجل عن المسجد وعن النعل وفي ادخالها في الخلاء
والتوضؤ وله غير نظير وكذا ما روي انه عليه السلام نهى عن البيع قبل القبض لما كان معلولا
على اعتبار الهلاك لم يفسد بيع العقار قبل قبضه لانتفاء عذر انفساخ البيع فيه على اعتبار الهلاك
لندرة هلاكه سيما في مدة التسليم الذي يتحلل في البيع **قوله** فلا يعارض باظهار ما يخالفها **فان قلت**
في ابقاء القديمة ايضا معارضة شعار الاسلام باظهار شعار الكفر **اجيب** بان القياس هو المنع عن الاحداث
والابقاء الا ان الابقاء جائز لجريان التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بترك
البيع والكنائس في امصار المسلمين فحل محل الاجماع **قوله** لضعف المسلمين اعتقادا بعض صبيانهم عن الميل
الى الكفر اذا راوا الكفار مع الجاه والحشمة او المراد لضعفتهم فقراؤهم اي صونا لفقرائهم عن لحوق الذل بهم

عند اجتماعهم مع الكفار في الطرق والاسواق **باب احكام المرتدين** **قوله** وهذا لانه لا يجوز تأخير الواجب لامر موهوم **فان قلت** قد مر انه اذا استمهل يمهل ثلثة ايام عن ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله انه يمهل ثلثة ايام وان لم يطلب **قلت** هذا وجه القياس وفي القياس ان لا يمهل وما ذكر من استحباب الامهال بعد الطلب وقبله فذلك استحسان **قوله** ولنا ان النبي عليه السلام نهى عن قتل النساء وقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وان كان عاما لكن يجب تخصيص النساء عنه بنهي النبي عليه السلام عن قتل النساء اذا لعام والخاص اذا وردا في حادثة يجعل الخاص تخصيصا للعام على ان النهي عن قتلهن محرم وقوله من بدل دينه فاقتلوه مبيح والحرام راجح على المبيح لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحلال والحرام اي المحلل المحرم **قوله** ولان الاصل الاجزية الى دار الآخرة ليشير الى ان قتل المرتد جزاء الارتداد وانه مشكل لان الجزاء لا يسقط بالتوبة فان الزاني اذا تاب لم يثبت زناه بالبينة او بالاقرار يحد وقتل المرتد يسقط بالتوبة عن الارتداد ولان المرتد يجازى في الآخرة ايضا فلو كان قتله جزاء لم يتكرر جزاء في الآخرة وجوابه ان القتل جزاء الاصرار على الكفر الطاري وبالتوبة يبطل الاصرار الذي هو السبب فلا يترتب الجزاء لعدم سببية لا للتوبة مع تحقق السبب واخذه لموته على الكفر وقتله في الدنيا لاصراره على الكفر بعد معاينة محاسن الاسلام يعني لغلظ كفره فجزاء الآخرة بسبب وجزاء الدنيا لسبب آخر فلا يكون من باب تكرار الجزاء على ان جزاء من صر على الكفر الطاري هو المجموع من القتل في الدنيا والخزي في الآخرة كقاطع الطريق يقتل في الدنيا ويعذب في الآخرة فيكون جزاؤه وهو المجموع من القتل وعذاب الآخرة وليس ذلك من تكرار الجزاء فكذا ههنا **قوله** وما كان ما اكتسب في ردته فيئا هذا اذا كان ينتقل الى ورثته ولكن اذا كانت له ورثة وقت الموت والمرتد مع غيره لا يتوارثان والقول باستناد التوريث الى ما قبل الردة سبب الموت الا يمكن في كسب اكتسبه في الاسلام فلا يمكن فيما اكتسبه في ردته لان ملك المورث فيه مقتصر على الاكتساب فاستحال ان يستند ملك الوارث فيه الى ما قبل الاكتساب وفي الكافي ويمكن الاستناد لكسب الردة الى ما قبل الردة نظرا الى سبب الملك وهو نفسه فجعل كان الكسب كان موجودا هذا كلامه وضعفه ظاهر لان نفس المرتد ليس بعلة بل علة الاكتساب وذات المرتد سبب محض والحكم وانما يستند الى العلة لا الى السبب المحض الذي يتخلل بينه وبين الحكم علة والا يلزم تقدم الحكم على العلة وانه باطل **قوله** ولابي حنيفة رضي الله عنه انه يمكن الاستناد في كسب الاسلام لوجوده قبل الردة ولا يمكن الاستناد في كسب الردة لعدمه قبلها ومن شرط الاستناد وجوده فلو ثبت فيه حكم التوريث لثبت مقصورا على الحال وهو كافر عند الاكتساب والمسلم لا يرث الكافر كذا في الكافي وفيه بحث لانه لو لم يمكن له بناء التوريث الى ما قبل الردة لعدمه حينئذ وجب ان لا يعتبر في كسب ردة الرجل والمرأة وان لا ينتقل كسبها الذي اكتسب في حال الردة الى ورثتها كما لا ينتقل الى ورثته وليس كذلك فان كسبها لورثتها سواء كان مكسوبا

في اسلامها

في اسلامها او ردتها وايضا لو كان توريث كسب الاسلام بطريق الاستناد الى ما قبيل الردة لزم ان يعتبر وجود الوارث وقت الردة والاصح ان المعتبر وجود الوارث وقت الموت سواء كان موجودا وقت الردة او لا واما عداه عنه لدفع شر باجر وهو الحراب وقد يقال ان القتل لدفع الحراب بل لغلظة الجناية وهو الكفر بعد معاينة محاسن الاسلام ولكن قتل المرتد حد كرجم الزاني المحصن او الزانية المحصنة والقتل حد لا يختص بالرجل كالرجم **قوله** ولا قتل الا للحراب **فان قلت** لا يكون القتل بالجناية الغليظة التي صدرت منه وهو الكفر مع محاسن الاسلام اجيب بان المرأة تقتل وكذا كل ما لا يتأتى منه الحراب ولو كان القتل لاجل الجناية لم يتعرف من يتأتى منه القتل ومن لا يتأتى منه **قوله** وهذا اي كونه حربيا مقهورا تحت ايدينا يوجب زوال مالكيته لان الحربي اسر مع ماله **قوله** وان لحق بدار الحرب مرتدا حكم الحاكم بلحاقه عتق مدبروه وذات امهات اولاده وحلت الديون التي عليه من نقل ما اكتسبه في حالة الاسلام الى ورثته من المسلمين وذكر في الكافي في كتاب المكاتب ارتد ولحق بدار الحرب توقف امره فان مات ادى بدل الكتابة من ماله وقسم بين ورثته وان عاد مسلما تسلم ماله اليه وعند زفر رحمه الله لحاقه كموته فيودى كتابته من ويحكم بعتقه الحر هذا كلامه وانه يوجب الفرق بين لحوق الحر ولحوق المكاتب عند علمائنا الثلاث ووجه الفرق يحتاج الى مزيد تامل **قوله** لانه يصير فارا اما اذا كان مريضا فلا اشكال لان الزوج احدث سبب الفرقة بعد تعلق حقها بماله فصار فارا وان كان صحيحا وقت الردة فكذلك لان الردة في حقه كالمرض لكونه سبب القتل في حقه فيتعلق حقها بماله اول الردة قبل التمام كما يتعلق باول المرض كذا في الكافي **وفيه نظر** اذ الفرقة تثبت بالردة معه لانه حكم الردة والحكم مع العلة تعتبر فان ثبتت الردة ويثبت الفرقة وهي حينئذ اجنبية فلا يتعلق حقها بماله ولو سلم ان الحكم يتعقب العلة فيقول للردة حكمان تعلق حقها بماله ووقوع الفرقة بينهما فلا بد وان يثبت الحكمان في زمان واحد اذ لا وجه لتقدم تعلق الحق على وقوع الفرقة ولا يخفى ان سبب تعلق الحق بماله بعد مرضه هو الزوجية والسبب لا يعمل في حالة الزوال وما بعد الردة حالة زوال النكاح فلا يعمل في تعلق حقها بماله حتى يصير فارا اذ الفرقة لا يثبت الا لوقوع الفرقة بعد تعلق الحق وههنا تقع الفرقة بمجرد الردة ووقوعها بعده ثبتا في حقها بماله فلا يثبت تعلق حقها فلا يصير فارا ثم ذكر المسئلة من غير خلاف ولكن ينبغي ان لا يصير فارا اذا ارتد وهو صحيح عند ابي يوسف لا للمرتد حكم الصحيح عنده حتى يعتبر تبرعاته من كل المال عنده **قوله** لانه لا يستقر لحاقه الا بقضاء القاضي **فان قلت** اذا لحق المرتد بدار الحرب ولم يقض بلحوقه بها بعد فرجع الى دار الاسلام واخذ ماله وذهب به الى دار الحرب ثم ظهر على ذلك المال لم يأخذه الورثة من غير شيء وقبل القسمة وبالقيمة بعدها فلو كان القضاء باللحوق شرطا لدخول ماله في ملك ورثته لم يملكه ورثته في هذه الصورة لعدم القضاء باللحوق فلا يكون لهم بعد الظهور **اجيب** بالمنع فان في المسئلة روايتين في رواية يكون المال للورثة وفي رواية لا يكون لهم ولو سلم فالقضاء انما شرط لترجح جانب عدم الرجوع الى دارنا فيستقر موته

ولما خرج الينا مخبرا او رجع بما لظهر انه لا يريد العود الى دارنا فيتقرر موته من حين اللحوق بدار الحرب
فيصير مال الورثة من ذلك الوقت قايما اخذ المرتد مال الورثة فيرد عليهم ثم لقائل ان يقول ما وجه
تاثير القضاء في تقرر اللحوق بدار الحرب مع ان احتمال عوده الى دارنا قبل القضاء كهو بعده فجوابه
انه ما لم يقض بلحوقه بها جاز ان يعتبر الشرع احتمال العود باعتبار وصرح الدليل فيعتبره غير لاحق
فاذا ما قضى بلحوقه فقد انقطع توهم اعتبار احتمال العود شرعا وهذا هو معنى تاكد اللحوق بالقضاء وهذا
كاغتسال الحائض المنقطع دمها في المدة فانه يوجب تاكد جانب الانقطاع من حيث انها لما اغتسلت
صار يحكم ما عليها بالطهارة فبطل توهم اعتبار احتمال العود تامل تدر قوله ان المستحق بالسببين
اي كسب الاسلام وكسب الردة باعتبار السبب الذي وجب الدين يعني ان الحامل على الكسب هو السبب
الموجبة للدين لان للقضاء الدين اثم لكونه حايلا بين المديون والجنة فالظاهر انه اكتسبه ليودي
به الدين اللازم عليه اداؤه دفعا للحول لا بينه وبين الجنة فيكون الكسب اي ارباح المداينة
وغنايه ومن اغتنم الشيء فعليه غرامته لقوله عليه السلام الغرم بالغنم وقضاء الدين غرامة المداينة
لانه نعت بلحقه من قبله فيتعين غنيمته لدفع ذلك الغرم ثم رجع الاستدلال هو الحديث المذكور ثم ذكر
في الدين ثلث روايات وذكر في الذمة الواجبة في مال المرتد الذي رجل خطاء بعد الارتداد رواية
واحدة يخالف هذه الروايات الثلث يردد برهان حيث قال وبقضي الديون التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسب
في حال الاسلام وما لزمته في حال ردته وما اكتسب في حال ردته وهذا رواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه
وعنه انه يبدا بكسب الاسلام فان لم يف بذلك يقضي من كسب الردة عكسه والله اعلم بالفرق بين الدية
وغيرها من الديون اللهم اذا انبت ان الدية تؤخذ من كسب الاسلام فاذا لم يف بها يؤخذ من كسب الردة
فحينئذ يوافق ما جاء عن ابي حنيفة رضي الله عنه من الدين يؤخذ من كسب الردة ولكن قوله والدية في مال
الكسب في حال الاسلام خاصة يا باه اذ الواحد من دين الردة اذا لم يف به كسب الاسلام لم يبق الا اختصاص
بكسب الاسلام كما يشعر به قوله خاصة فتامل قوله ويرثها زوجها المسلم ان ارتدت وهي مريضة ثم ماتت
او لحقت بدار الحرب في العدة ورثها زوجها قوله والمرتدة كسبها لورثتها لانه لا حراب منها فلم توجب
الفيء وفيه بحث اما اولا فلان مال النساء الحربيات تصرفها كمال الرجال الحربيين مع انه لا حراب منهن حتى
لا يقتلن الا اذا اقتتلن ولو حكما بان كن ذوات راي واما ثانيا فلان توريث المسلم من المرتد باعتبار اسناده
الى ما قبل الردة هي كمرض الموت لافضائه اليه ولا يمكن الاستناد في حق المرتدة لان ردتها لا تفضي الى موتها
لانها لا تقتل وبدون الاستناد لا يمكن التوريث لافضائه الى توريث المسلم من الكافر ولا توارث بينهما ماذكر
في الحاشية بان ردتها تفضي الى الموت في الجملة بان لحق بدار الحرب وقضى الحاكم بلحوقها فبعد التسليم لا يناتي في كسب
الردة لعدم امكان التوريث فيه باعتبار الاستناد الى ما قبل الردة لعدم حينئذ وذكر في الحاشية الاخرى
لا يقال فيه توريث المسلم من الكافرة لان بعض احكام الاسلام في حق المرتدة موجود فانها تجبر على الاسلام وليست
لها ملة متقررة فلا يتناول لم يطلق اسم الكافر في قول لا يرث المسلم الكافر لاختصاص المرتد باسم اخر هذا كلام وفيه بحث

اذا الرجل

اذا الرجل المرتد لا يرث منه الورثة المسلمون ما اكتسبه في حال ردته وهذا الذي يقتضي ان يكون كسب
الردة ايضا موروثا لان بعض احكام الاسلام باق في حق الرجل ايضا لانه ايضا يجبر على الاسلام
بالقتل والمرأة اقوى من الجبر بالحبس وليس له ملة متقررة ايضا واما ثانيا فلان المطلوب اثبات ان
كسبها لورثتها والدليل يوجب ان لا يكون كسبها فيئا وظاهر ان انتفاء كونه فيئا لا يوجب انتقاله
الى ورثته سيما عند وجود ما يمنع التوارث وفيه اختلاف الدين قوله ويرث زوجها المسلم ان ارتدت
وهي مريضة وقد يقال فيه توريث المسلم من الكافر ولا توارث مع اختلاف الدين قوله لقصدها
ابطال حقه قلت في هذا اشارة الى ان الفرقة بين الزوجين كما يقع بارتداده يقع بارتدادها
ايضا وقد افتى بعض المتاخرين ببقاء النكاح عند ارتدادها كيلا يحتال في ابطال النكاح الجاهلية
من النساء اذا لم يوافقها الزوج وارادت الزوج بغيره قوله لانها لا تقبل اشارة الى ان
ارتدادها لم يعتبر مفضيا الى الموت من حيث انها لا تستحق القتل وانه يرد ما ذكر في الحاشية من
ان ارتدادها يفضي الى الموت في الجملة بان لحقت بدار الحرب وقضي بلحاقها قوله ولا يجبر ولد الولد
الاولاد ويتبعون الاباء في الدين والاجداد يتبعون الاجداد فيه لقوله عليه كل مولود على الفطرة
فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فالاتباع على منافاة الدليل وانما صير اليه في الاباء والامهات نفعا
فبقي من عداهم على ما قصد الدليل ولانه لو جاز استتباع الاجداد الاجداد لما صارت الرئية على كافر
بل يجبرون على الاسلام لانهم مرتدون اذ هم اولاد ادم وحوا عليهما السلام واذا كان كذلك كان الولد
مرتدا تبعا لابويه حكما وضرورة لا حقيقة ولهذا يجبر على الاسلام بالحبس اذا كان بالغا لا بالقتل
لان ارتداده لم يكن عن اعتقاد بل كان بطريق الاستتباع فلا يستوجب القتل وما ثبت
ضرورة يكون عدما فيما وراء الضرورة ولا ضرورة في حق ولد الولد فلا يظهر ردة الولد في حقه فلا
يجعل مرتدا تبعا كذا في الكافي وهذا اشكل لما ذكر في النوادر ان الزوجان اذا ارتدا بدار الحرب لحقا
بدار الحرب مع ولد صغير لهما فاقاما الى دار الحرب فولد كذلك الولد كما بعد ما كبر ثم ظهر المسلمون على
ولد الولد فهو يجبر على قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله ولا يجبر عليه في قول ابي يوسف رحمه الله
لان هذا الولد ما كان مسلما بنفسه وانما يثبت بحكم الاسلام له تبعا فهو والمولود في دار الحرب
بعد ردتهما سواء وهو يقولان قد كان هذا الولد محكوما باسلامه تبعا لابويه او لدار الاسلام
والولد يتبع اباه في الدين فاذا كان الاولاد تبعا في وقت نبت لولده حكم الاسلام فيجبر على الاسلام
بخلاف ما لو ولد في دار الحرب بعد ردتهما لان هذا الولد لم يكن مسلما قط هذا كلامه فما ذكر الشيخ رحمه الله
من ان الردة الثابتة للاب بطريق الضرورة لا يظهر في حق الولد يقتضي ان لا يفترق ولد الولد الذي
ولد بعد الردة في دار الحرب وولد الولد الذي ولد في حال الاسلام ثم وقع ردة الابوين ثم لحقا بدار
الحرب مع ولدهما في عدم سراية الردة اليهما لان كلا منهما ولد من صار مرتدا تبعا لابويه لا اعتقادا وقد
فرق الشيخان بينهما حيث اجبر الاول على الاسلام دون الثاني والعلة المذكورة تقتضي استواءهما فان لا يجبر

ولد الولد مرتدا في الصورة لان الاب مرتد اتبعا في الصورتين فلا يعد والى غيره والله اعلم قوله
بخلاف المرتد حيث يصير فارا بردته لكونها تفضي الى قتل كالمرض يوجب تعلق حق الوارث
بماله فيقع القصد الى ابطاله بالردة فيرد قصده اليه ويجعل النكاح قايما بينهما مازالت في العدة
وههنا بحث وقد ذكرنا وحاصله ان الموجب لتعلق حقها بماله هنا انما هو الزوجية وحال
الردة حال زوال الزوجية والسبب في حال زواله لا يعمل فلا يتعلق حقها بماله فلا يكون
فارا اذ الفرار مبني على تعلق الحق ولا يتعلق حقها هنا بعد الردة فلا يثبت الفرار يوضحه
ان تعلق حقها هنا بماله ان كان قبل الردة او حالة الردة او بعدها لا سبيل الى الاول اذ الحق
انما يتعلق بعد تحقق سبب الموت وسببه هنا هو الردة لافضائها الى القتل فكانت كالمرض
فلا يتعلق حقها بماله قبلها كما لا يتعلق قبل المرض ولا الى الثاني لان حال الردة حال زوال النكاح الموجب
للتعلق والشيء في حال زوال النكاح الموجب للتعلق والشيء في حال زواله لا يعمل لكونه موجودا من وجه
فلا يثبت به ما لم يكن ثابتا ولا الى الثالث لانه لا نكاح بعد الردة والموجب لتعلق حقها بماله وهو
النكاح وانه منعدم فالقول بان ردة يبطل حقها بعد تعلقه مما يحتاج الى مزيد تامل قوله كالاستيلاد
لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك وحقه في ماله اقوى من حق الاب في امة ولده واذا يكفي لصحة الاستيلاد
فهذا احق كذا في الكافي وفيه نظر اذ الاستيلاد في جانب الابن لحقيقة الملك لا لماله من حق الملك
اذ المصحح للاستيلاد هو حقيقة الملك او حقه حتى قدروا ملك الابن قبل الاستيلاد ولو كان
مال الاب من حق التملك كافيا لما قدره وقد تحقيقه في النكاح وقول الشيخ وذا يكفي لصحة الاستيلاد
يشعر بان صحته باعتبار ما للاب من الحق وليس كذلك لما ذكرنا على انه ليس للاب في مال ولده حق
الملك بل له فيه حق التملك وقوله هنا اقوى من حق الاب في امة ولده يشعر بان له في ماله حق الملك وذكر
خلاف مذهبنا على ما عرف في غير موضع قوله وتمام الولاية اي الطلاق لا يفتقر الى تمام الولاية فقد صح
طلاق العبد مع قصوره لايته وصورته فيما اذا ارتدا معا كمذا في الكافي وانما فرض الصورة هكذا
جوابا عما يقال انه وقعت الفرقة بالارتداد ثم بعد ذلك كيف يتصور الطلاق من المرتد فاجاب
بانه يحتمل ان يوجد الارتداد ولا يقع الفرقة به كما لو ارتدا معا هذا ولكن ذكر في المحيط ان الفرقة
التي يقع بالارتداد من الفرقة التي يقع الطلاق بعدها فكان طلاق المرتد واقعا بعد الفرقة بالارتداد
ولا حاجة الى الصورة المذكورة فكان فرض الصورة هكذا على تقدير تسليم ان الفرقة الواقعة
بالارتداد مانعة لوقوع الطلاق قوله لانه يعتمد الملة ولا ملة لان حل الذبيحة يقتضي مسئلة
تتلقى من الكتاب وصحة النكاح يقتضي مسئلة لو ماتت من عليها يرثه من كان عليها بذلك النكاح
ويقر عليها والمرتد ليس له ملة يتلقى من الكتاب حتى يحل ذبيحته ولا ملة يقرون عليها ويدينون التوارث
بها حتى يصح النكاح كذا في الشرح وفي الكافي لا ملة للارتدة فقد ترك ما كان عليها وهو غير مقدر على ما
انتقل اليه وليت شعري ما وجه اشتراط ملة يقر عليها واي تاثير لها في صحة النكاح ولفواتها في فساده

بل المؤثر في الصحة والفساد انتظام المصالح وجودا وعدما وكان الانتظام هنا لما فات باعتبار
الجبر على الاسلام بالقتل والحبس المبني على عدم جواز تقديره على ما انتقل اضيف فيه النكاح الى انتفاء
المسئلة قوله لان الاهدار يلحقه الاعتبار يشكل بان الوقتية مع تذكر الفائتة عند سعة الوقت
يفسد ولا يبقى معتبرا شرعا ثم يلحقه الاعتبار بصيرورة المؤديات ستا وكذا البيع ربما ينعقد
فاسدا ثم ينقلب صحيحا اذا زال المفسد قبل تقرره كما لو باع بشرط الخيار ثم اجيز قبل مضي
ثلثة ايام والبيع بالرقم ينعقد فاسدا ثم اعلم بالرقم في المجلس ينقلب جايزا وكذا عبادات المرتد
يهدر بارتداده ثم اذا اسلم يصير معتبرا حتى يعود ثوابه في بعض الروايات كما ذكر في شرح الاوراد
قوله فلا يعود حكم الجناية الاولى وقد يقال فكيف يعود حكم الملك الاول فيما اذا لحق المرتد بدار
الحرب وحكم به ثم جاء مسلما حيث جاز ياخذ بالقضاء او بالرضاء واخذ من ماله في يد وارثه وجوابه
ان الجناية وقعت في العصمة التي كانت له قبل الارتداد وانها قد بطلت بالارتداد واللحوق
بدار الحرب بالكلية فاهدرت الجناية الواقعة فيها والمهدر لا يلحقه الاعتبار والعصمة
التي حدثت له عصمة اخرى لم يقع فيها الجناية فلم يعتبر ذلك الجناية في هذه العصمة كما ان
الطلقة الواقعة في حل ينعدم بزواله وان حدث حل آخر صيانة الزوج الثابتة على ما عرف
فاما الملك فهو انه زوال حقيقي لم يزل حكما لقيام الوارث مقامه حتى قيل ان ملك الوارث
غير ملك المورث حتى يصير معذورا بشرائه ويرد بالعيب ويرد عليه فمتى كان الوارث قايما مقام
وكان المال مملوكا حكما فاذا جاء بالرجوع مسلما خرج الوارث من البين وخرج المورث ما وجده
في يده كانه غاب عن ماله ثم حضر وهذا لان الهلاك الى خلف كلا هلاك والمرتد يهلك بالنسبة
الى ما ورثه الوارث منه هلاك الى خلف فيجعل في حقه كالحي غاب عن ماله ثم حضر لا يقال
اذا كان في حكم الحي لم يعتق ما وراءه فرام ولده لانهما لا يورثان فلا يخلف الوارث فيهما حتى
يعتبر حيا في حقهما بخلاف العصمة فانها بطلت مطلقا وحيث لم يعم وارثه مقامه فيها لعدم كونها
موروثة والباطل لا يلحقه الاعتبار فهدر ما كان باعتبارها وهي الجناية وصارت كغير البادي
قوله ان الصحة يعتمد الاهلية قلت كانه اراد بالصحة هنا الانعقاد وهو كون التصرف بحيث
يترتب عليه حكمه والاقرب تصرف يؤخذ من الاهل بصفة الفساد كالربوا والبيع بشرط العقد
ثم الاهلية لا يكفي للصحة اذ لا بد من المحلية حتى لا يصح بيع الحر والفايدة حتى لا يصح بيع المدبر وام الولد
منفرد عن القن لعدم الفايدة اما مع القن فيصح لفايدة انقسام الثمن فكانه اراد ان الصحة بالنسبة
الى المتصرف يعتمد اهليته لا غير والامر كذلك اما الصحة مطلقا فيعتمد الاهلية والمحلية والفايدة
جميعا والله اعلم قوله لكونه مخاطبا والخطاب يستدعي الاهلية وان كانت الاهلية لا يتوقف عليه
حتى ان الصبي العاقل يستاهل للتصرف الداير بين الضرر والنفع ولا خطاب له قوله كالحربي
يدخل دارنا بغير امان فيؤخذ ويقهر ويتوقف تصرفاته لتوقف حاله من القتل والاسترقاق والمن

كذا في الكافي فان قلت الحربي اذا دخل دار الاسلام بغير امان ثم يوخذ يصير اسيرا في ايدينا وقد تم
التصريح بعدم جواز المن على الاسارى اجيب بان المراد بالمن الذي نص عليه بعدم جوازه ثمة هو
ان يرد الاسير الى دار الحرب مجانا والمراد بالمن الذي نص بجوازه هنا هو ان يترك حرا ذمة للمسلمين
بوضع الجزية على راسه وهذا جايز كما نص عليه في الكافي فيما تقدم حيث قال وقتل الاسيرى ان شاء
وان شاء استرقهم وان شاء تركهم احرارا ذمة للمسلمين كما مر الا المشركي العرب والمرتدين
ولا يجوز ان يردهم الى دار الحرب لان فيه تقوية لهم على المسلمين هذا كلامه **قوله** فلا يبالي
بما يشوبه لان المنظور اليه في التصرفات الموضوعات الاصلية الا يرى ان ذا يثبت اذا جعل
مسلما تبعا لغيره والتبعية فيما تمحض نفعا فيما يشوبه ضرر كذا في الكافي وانه مشكل اذ الصغير
ربما يتبع وليه في الكفر وانه ضرر محض فالمعنى قوله والتبعية فيما تمحض نفعا لا فيما يشوبه ضرر الا ان
يقال الاصل في تبعية الولد الثابت ثبوت النسب وانه محض وما سواه تابع فلا يعبا به ولكن هذا
لا يتاتى في تبعية الواحد والدار والمكان والكفر كما يثبت في تبعية الولد يثبت بتبعيتهم ايضا
قوله فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة ذكر في الدين ثلث روايات عن ابي حنيفة رضي الله
عنه احديها ان دين الاسلام يقضى بكسب الاسلام ودين الردة يقضى بكسب الردة والثانية ان يبدا
بكسب الاسلام فان لم يف به يقضى من كسب الردة وثالثها ان يبداء بكسب الردة فاذا لم يف به يقضى من كسب
الاسلام وذكر في الدية رواية واحدة مخالفة للروايات الثلث في الدين جعل الدية التي وجبت عليه
في حال الردة في مال اكتسبه في الاسلام خاصة فلا يعرف له وجه والله اعلم بالصواب **قوله**
ولنا ان هو ابن ثمان وخمسين وقال النسفي اسلم وهو ابن سبع وستين سنة ومات وهو ابن ستين
وذكر الواقدي انه اسلم وكان ابن عشر سنين وذكر البيهقي انه اسلم وكان ابن ست سنين **قوله** وصحح النبي
اسلامه وافتخاره بذلك مشهور حتى قال سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان قيل التمسك
باسلام علي رضي الله عنه وتصحيح النبي عليه السلام اسلامه على صحة اسلام الصبي في احكام الدنيا مشكل
لانه لم ينتقل انه صحح في احكام الدنيا والخلاف فيه ولا خلاف في احكام الاخرة وفي الكافي
فان قلت ذكر مطلقا فانصرف اليهما اي انصرف تصحيحه عليه السلام الى حكم الدنيا وحكم الاخرة قلنا
هي حكاية حال ولا عموم لها واحكام الاخرة مرادة فلم يرد غيرها هذا كلامه وفيه بحث لظهور ان ما روي
انه عليه السلام صحح اسلام علي رضي الله عنه ليس من حكاية الفعل في شيء بل نقل الحديث بالمعنى على نحو نهى
النبي عليه السلام عن بيع الابق ونهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض ونهى عن الربا والدينة وكل
ذلك عام صح التمسك بعمومه بخلاف ما روي انه عليه السلام باع المدبر فانه حكاية فعل عليه السلام
حتى لو روي اجاز النبي عليه السلام بيع المدبر صح التمسك على جواز بيع المدبر المطلق والمقيد وذلك ان
قول الراوي صحح اسلام علي رضي الله عنه معناه قال اسلامه صحيح ونهى عن بيع الابق قال لا تبيعوا الابق ونهى
عن الربوا اي قال لا تبيعوا متفاضلا ولا بشبهة التفاضل **باب البغاة** **قوله** فيدار على

القيتبي بيانه

الدليل ضرورة دفع شرهم ولا يلزم قول علي في الخوارج ان نقاتلهم حتى يقاتلنا لان معناه ان يعزموا
على القتال باجمع والتحيز عن اهل العدل **قوله** والمروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه من لزوم السبب
حيث قال لواحد من اصحابنا كن جليسا من احلاس بيتك فهو محمول على ما اذا لم يكن ثمة امام
يدعو الى القتال فان دعاهم الامام ايام وعنده غناء وقدرة لم يسعه التخلف لان طاعة الحق واجبة
عليه وما روي ان ابن عمر مع جماعة من الصحابة قعدوا من الفتنة محمول على ما اذا لم يكن لهم قدرة
وغناء وعليه يجب ان يحمل جلوس علي رضي الله عنه في البيت عن اعانة عثمان رضي الله عنه
حين ارادوا قتله **قوله** لانه يبيع الكراع لان حبس الثمن انظر وايسر **قلت** وقد يشكل الفرق بين
الامام الذي يحفظ مال الباغي وبين الذي يحفظ مال المفقود حيث لا يجوز له بيع ما لا يتسارع اليه
الفساد على ما سياتيك في الكتاب نصا ويجوز للامام ان يبيع الكراع باعتبار ان ولاية حفظ ماله
وحفظ الثمن ايسر وانظر كما ذكر هنا **قوله** لانه لا منعة فيه في حق الشارع يشكل بما ترى من ان قطع
الطريق لا يتحقق الا بالمنعة مع انه محاربة مع الله سبحانه وتعالى كما يدل عليه قوله يحاربون الله
فلو لم يتحقق المنعة في حق الشارع وجب ان لا يشترط المنعة لتحقق المحاربة معه لتعذر
اشتراط ما لا يجتمع مع شروط **قوله** وانما يكره نفس بيع السلاح لا بيع ما لا يقاتل به الا
بصنعة الا يرى انه يكره بيع المعارف ولا يكره بيع الخشب **قلت** هذا يشير الى ان بيع الحديد من
اهل الفتنة جايزة لانه لا يقاتل الا بعد الصنعة وقد مثل في الكافي لما لا يقاتل به لصنعته بالحديد
ولكن ذكر المصنف رحمه الله ان بيع الحديد من اهل الحرب مكروه حيث قال ولا ينبغي ان يباع السلاح
من اهل الحرب ولا يجهز اليهم الى ان قال وكذلك الحديد لانه اصل السلاح بهذا اللفظ فلو لم يفرق في
حق الحربي بين السلاح الذي يقاتل بعينه وبين ما لا يقاتل به الا بصنعة كالحديد وفرق بينهما
في حق اهل البغي ووجه الفرق ليس بظاهر والقياس على بيع المعارف والخشب غير صحيح لان الخشب
لم يتعين لصنعة المعارف واما الحديد فلم يوضع في الاصل الا لاخذ السلاح منه لم غاية ما يمكن ان
يقال فتنة اهل الحرب اشد من فتنة اهل البغي فاظهرنا التفرقة بينهما بان جعلنا بيع السلاح وبيع
ما هو اصل للسلاح مكروها في حق الحربي وفرقنا بينهما في حق الباغي فجعلنا المكروه بيع السلاح
دون بيع ما يتخذ منه السلاح كالحديد واما دعوى ان الحديد وضع لاخذ السلاح فممنوع كيف ولو وضع
منه الغل والسلاسل وبعض الالات الزراعة ويتخذ منه ايضا الاواني **قوله** وعلى هذا الخمر العنب
اي لا يجوز بيع الخمر ويجوز بيع العنب ثم الفرق لابي حنيفة رضي الله عنه بين هذه المسئلة وهي كراهة
بيع السلاح من اهل الفتنة وعدم كراهة بيع العصير ممن يتخذ منه خمرا ان المعصية هناك لم تقع بعين
العصير وهنا يقع بعين السلاح وقيل الفرق الصحيح ان الضرر هناك يرجع الى العامة وهناك
الى الخاصة كذا في الفوايد الظهيرية **كتاب اللقيط** **قوله** وهو المروي عن عمر وعلي رضي الله عنهما
ان رجلا قال وجدته مفقودا فاتيت به عمر رضي الله عنه فقال عمر رضي الله عنه عسى الغوير ابوسا هو حر

ويعقبه علينا وروى عن علي رضي الله عنه انه فرض النفقة ان من بيت المال كذا في الكافي قوله معناه
اذا لم تدع الملتقط نسبا اما اذا ادعاه الملتقط مع رجل آخر مسلم او ذمي فالقول للملتقط سواء
كان مسلما او ذميا اذ الترجيح اولا باليد اما اذا ادعاه خارجا بان احدهما مسلم والآخر ذمي فالمسلم
احق ترجيحا للاسلام قوله وقيل يبتني عليه بطلان يده ويشكل على هذا القول ما اذا ادعى مسلم
مقيم في دار الحرب صغيرا من السبي انه ابنه منها وصدقته يثبت النسب والنكاح والاسلام
لو كان عليه سيما المسلمين لحكم بحريته والا فهو مسلم تبعا لابويه ويكون فيئا للغانمين لان قولهما
لا يعتبر في بطلان حق الغانمين اذ حقهم يثبت بالاستيلاء قبل دعواه فلا يبطل حقهم بقولهما
كذا ذكر في الكافي في فصل المتفرقات من كتاب السير فهناك لا يحكم بحرية الولد وفي ضمن ثبوت
نسبه من المسلم قوله قيل يصح قياسا واستحسانا لانه ادعى شيئا هو في يده ولا منازع له ولا يبطل
بالاخذ بخلاف غيره لانه ادعى شيئا في يد غيره وله منازع وفيه ابطال حق الملتقط والاصح انه على
القياس والاستحسان وجه القياس انه متناقض اذ زعم انه لقيط في يده ولبنه لا يكون لقيطا
وجه الاستحسان انه يلتزم حفظه ونفقته لهذا الاقرار وهذا الالتزام تصرف منه على نفسه له هذه
الولاية والتناقض لا يمنع دعوى النسب كما اذا اكذب الملاعن نفسه لان سببه خفي فربما يشتبه
عليه الامر في الابتداء فيظن انه لقيط ثم يظهر انه ولده قوله ووصف احدهما علامة في جسده فهو اولى
وقد يحتاج الى الفرق بين هذا وبين اللقطة تنازع فيها اثنان ووصف احدهما علامة فانه لا يقضى
للواصف بل اذا انفرد الواصف يحل للملتقط ان يدفع اليه ولا يلزم وهنا يلزم ووجه الفرق
ان اصابة الواصف يحتمل ان يكون باعتبار انه ابنه ويحتمل ان يكون باعتبار انه راى في يد
غيره والمحتمل لا يصلح سببا الاستحقاق وهو الدعوة حتى لو تفرد بدعوى اللقيط قضي له بها كما لو اقاما
البينة فيعتبر الوصف لترجيح فاما في اللقطة فالدعوى ليس بسبب للاستحقاق حتى يترجح
الوصف فلو اعتبر اعتبره لاصل الاستحقاق وهو لا يصلح سببا للاستحقاق كذا في الشرح
قوله اختلفت الروايات فيه ففي رواية يعتبر المكان في الفصلين لانه اسبق من يده الواحد والظاهر
يدل عليه فالمسلمون لا يصغرون اولادهم في البيعة واهل الذمة لا يصغرون اولادهم في مساجدنا
عادة وفي رواية يعتبر الواحد في الفصلين لان تبعية المكان لا يعتبر عند عدم يد معتبرة
الا يرى ان من سبي ومعه احد ابويه لا يحكم بالاسلام باعتبار الدار فكذا هنا مع بدل الواحد لا يعتبر
المكان لانه كالاب في حق لقيامه بترتيب وفي رواية انما كان موجبا للاسلام يعتبر ذلك لان
الاسلام يعلو ولا يعلى وفي رواية يحكم بدينه وعلامته كما لو اختلط موتانا بموتى الكفار يعتبر الزي
والعلامة للفصل كذا في الكافي الا ان يقيم البينة انه عبده لانه اثبت دعواه بالحجة
وثبوت حريته باعتبار الظاهر والظاهر لا يعارض البينة فان قلت كيف يقبل هذه
البينة ولا خصم عن اللقيط لان الملتقط ليس بولي فلا يكون خصما عنه فيما يضره قلنا

الملتقط

الملتقط خصم باعتبار يده لانه يمنعه عنه ويزعم انه احق بحفظه لانه لقيط ولا يتوصل المدعي
الى الاستحقاق يده عليه الا باقامة البينة على رقه فلهذا كان خصما عنه كذا في الكافي فان قلت فينبغي
ان يقبل البينة على بدعته من يد الملتقط لا على الرق كالمرأة تقيم البينة على الطلاق على الوكيل بنقلها حيث
يقبل في قصر يد الوكيل لا في الطلاق اجيب بان في مسئلتنا ايضا لا يقبل البينة الا في الانتزاع
من يد الملتقط لما انتزع من يده صار في يد المدعي فيحكم برقه بدعوى ذي اليد كما لو ادعى رقه وهو في
يده اعتبارا الظاهر والظاهر لا يعارض مع البينة يدعي ان الرق يثبت بالبينة والله اعلم
كتاب اللقطة قوله لان الاخذ على هذا الوجه ماذون شرعا خلافا لبعضهم لقوله عم ضالة المسلم حرق
النار اي لهيبها قلنا الوعيد محمول على من ياخذه لا على قصد التعريف للدلائل الدالة على جواز الاصل
بقصد التعريف قوله حان الصباغ ضاع الشيء ضيعة وضياعا بالفتح هلاك شيئين والضيعة
ان ورمين والضياع بالكسر جماعة قوله وان التقدير بالحول ورد في لقطة كانت مائة درهم وفي حديث
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص حادثة قوله بخلاف الفضولي لثبوته اي ثبوت الملك بعد الاجازة فيه
قلت بل يثبت الملك للمشتري في بيع الفضولي قبل الاجازة فيه لكن موقوفا لا باتا ولهذا يصح اعتاقه
ويتوقف بتوقف الملك لو لم يكن الملك ثابتا قبل الاجازة لما صح اعتاقه اذ لا عتق فيما لا يملك لابن آدم كما اشير
اليه في الكتاب حيث لهما ان الملك ثابت موقوفا بتصرف مطلق موضوع لافادة الملك ولا ضرر فيه على ما مر
فيتوقف الاعتاق مرتبا عليه وينفذ بنفاذه فكان ان اراد بقوله لثبوته بعد الاجازة ثبوت بقائه وكان لا يحتاج
الى بقاء المحل ثبوت اصل الملك يحتاج اليه ثبوته سابقه ايضا قوله ولنا انها لقطة يتوهم ضياعها وقد يقال
هذا التعليل يخالف لما روي عن زيد بن خالد انه جاء رجل الى رسول الله عم فساله عن ضالة الابل
فقال عم ما لك ولها معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتاكل الشجر حتى يلقاها ربها كذا في المصابيح
ومعنى الحديث ان الابل مامون عليها ان ينقطع مع الخفاء والظما لانها تقوى على السير الدائم والظما والمجاعة
قوله حل للملتقط ان يدفعها اليه وفي المبسوط ان صدقه فدفعها اليه ثم اقام الآخر البينة انها له فله
ان يضمن الملتقط اما بعض التصديق يؤمر بالدفع اليه لان الاقرار حجة في حق المقر والاقرار لا يعارض
بينة الآخر لان البينة غيرها حجة متعدية فيثبت الاستحقاق بها للذي اقام البينة وتبين ان الملتقط
دفع ملكه الى غيره بغير امره فله الخيار ان شاء ضمن وان شاء ضمن الملتقط بدفعه فان الملتقط يرجع الى المدفوع
اليه لان وان صدقه باصابة العلامة فقد كان ذلك منه اعتمادا على الظاهر ولا بقاء بعد الحكم بخلافه والمقر اذا صار
مكذبا في اقراره يسقط اعتبار اقراره كالمشتري اذا اقر بالملك للبائع ثم يستحقه انسان من يده رجع على البائع بالثمن كذا في الشروح
قلت الرواية منصوصة بان المشتري اذا اقر بالملك للبائع صريحا ثم استحق المبيع من يده بالبينة ثم وصل الى يده
بالارث او الهبة يؤمر بالدفع الى البائع بخلاف ما اذا لم يقر بملكه صريحا حيث لا يؤمر بالدفع اليه وان
صار مقرا بالملك له في ضمن الاقدام على الشراء يبطل ببطلان الشراء فاما الاقرار صريحا فلا يبطل ببطلان
الشراء فيؤخذ به اذا وصل الى يده وعلى ما ذكر هذا من ان الاقرار بالملك لغيره صريحا يبطل بتكذيب

المقر بالحكم بالبينة وجب ان لا يؤمر بالدفع الى المقر له اذا وصل الى يده بسبب من الاسباب
وحيث يؤمر علم ان الاقرار لا يبطل بالحكم بالبينة لغير المقر له واما الرجوع بالثمن على البايع فلينفسخ
البيع لا لبطلان الاقرار بتكذيب الشرع قوله ثم عرفها سنة وتمام الحديث فان جاء صاحبها والا
فشانك بها مما تثبت من صدقة او اكل كتاب الاباق قوله فله عليه جعل هنا مسئلة عجيبة وهي
انه اذا قال لغيره ان عبدي قد ابق فان وجدته فخذه فقال المامور نعم ثم ان المامور وجده على مسيرة
ثلثة ايام فاخذه فرده على المولى فلا جعل له وذلك ان المولى قد استعان به في رد الابق وقد وعد
الاعانة والمعين لا يستحق الجعل قوله ومنهم من اوجب دونها فقال عمر دينارا او اثنا عشر درهما
وقال علي دينارا او عشرة دراهم وقال عمار ان اخذه في المصر عشرة دراهم وان اخذه خارجا
من المصر فله اربعون درهما وقال ابن مسعود حين قدم رجل بابق من القوم فقال للقوم قد اصاب
اجرا وجعلا ان شاء من كل راس اربعون درهما فاخذنا باجماعهم في ايجاب اصل الجعل فرجحنا
قول ابن مسعود في مقداره لانه قال في مجلسه واشتهر منه ولم ينكر احد فان قيل ينبغي ان يوجد
بالاقل المتيقن لا بالاكثر المشكوك قلنا انما يؤخذ بالاقل لان التوفيق ممكن بان يحمل قول من
افتى بالاقل على ما اذا رده من دون مسيرة السفر عمار فان قوله ان اخذه في المصر كناية عما دون
مسيرة السفر قوله وان اخذه خارج المصر كناية عن مسيرة السفر ولان تعيين المقادير بالراي لا
يكون فلا طريق لما ثبت عنهم بالفتوى الا السماع فكان كلا منهم روى عن النبي عم والمثبت للزيادة
من الاخبار عند التعارض اولى فلذا اخذنا بالاكثر كذا في الكافي وفيه بحث اما اولا فلان قول
من افتى بالاقل اذا كان محمولا على ما اذا رده من دون مسيرة السفر ولا يخفى ان فتواهم فيه مختلف
فوجب الاخذ بالاقل وانتم ما اخذتم به في دون مسيرة السفر بل ما اخذتم بفتواهم اصلا حيث
ما اوجبتم قدرا معينا بل توجبون ما يخصه من اربعين درهما واما ثانيا فلان الاثار اختلفت
في مقدار ايام النحر وتكبيرات العيد وتكبيرات التشريق مع ان علمائنا اخذوا فيها بالاقل على
ما وقع التصريح به في تعليلاتهم غير ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله اخذا بالاكثر في تكبيرات التشريق
احتياطا في باب العبادات فاما في غيرها فيما اخذا ايضا بالاقل المتيقن قوله فلو كان الراد اب المولى
او ابنه وهو في عياله اي الاب في عيال الابن الا انه اذا لم يكن في عياله فله الجعل ولفظ الكتاب ليس
كما ينبغي فكان يجب ان يقول فلو كان الراد اب المولى فهو في عياله وفيما قال يتوهم ان قوله وهو في
عياله قيد في الابن وليس كذلك اذ الجعل لا يجب للابن على الاب سواء كان الابن في عياله ام لا لان رد الابق
على ابيه من جملة خدمته وخدمته واجبة على الابن والاب لان كان في عيال الابن فلا جعل له لان ابق
الرجل يطلب من في عياله عادة وتبرع بمثل وان لم يكن في عياله فله الجعل لان خدمة الابن غير مستحقة
على الاب قوله وكذا اذا باعه من الراد لانه يصير قابضا لما نفذ تصرفه فيه كذا في الكافي وانه مشكل لان
نفاذ البيع لما كان قبضا للمبيع وجب ان يصح بيع المبيع قبل قبضه في ذلك ان فساد البيع قبل قبض المبيع معلول

تعذر الانفساخ على ما يجيء ومتى كان البيع نفسه قبضا للمبيع لم يكن فيه عذر الانفساخ اذ لو هلك
لم يظهر انه باع ملك غيره وانما يظهر ذلك لو هلك قبل القبض فاذا كان نفس المبيع لكونه تصرفا نافذا قبضا
لم يكن للهلاك بعده هلاكا قبل القبض فلا يتحقق عذر الانفساخ على اعتبار الهلاك وهو الموجب
لنفاد البيع حتى لا يفسد بيع العقار قبل قبضه لانعدام عذر الانفساخ فيه على تقدير الهلاك لندرة
هلاكه قوله والرد وان حكم البيع لكنه بيع من وجه فلا يدخل تحت النفي الراد عن بيع ما لم يقبض
جواب عما يقال الرد لما كان في حكم البيع لزم ان لا يجوز بيع الابق من الراد قبل ان يقبضه منه
لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما لم يقبض اي بيع مبيع لم يقبض فاجاب بان المنهي
هو بيع مبيع لم يقبض لجوازه مع الصداق وبدل الصلح على الفور قبل القبض بالاجماع فعلم ان
ما روي عن النبي عليه السلام انه نهى عن بيع ما لم يقبض محمول على بيع المبيع الذي لم يقبض والابق المردود
في حكم المبيع فلا يدخل تحت المبيع المطلق قوله لانه مجتهد فيه قوله المجتهد فيه نفس القضاء فينبغي
ان يقف نفاذه على امضاء قاض آخر كما لو كان القاضي محدودا في قذف فان قيل المجتهد فيه سبب
القضاء وهو ان البينة هل هو حجة بلا خصم حاضر ام لا فاذا رآها القاضي حجة وقضى بها نفذ قضاؤه كما
لو قضى بشهادة المحدود في القذف كذا في الكافي وتوضيح الفرق بين القضاء المجتهد فيه والقضاء في الفصل
المجتهد هو ان الاختلاف ان كان في نفس القضاء هل هو نافذ ام لا كقضاء المحدود في القذف فهو قضاء مجتهد فيه
محتاج الى تنفيذ قاض آخر وان كان الاختلاف في مسئلة اخرى غير نفاذ القضاء ويقضي القاضي اخذا
بقول البعض كالقضاء على الغايب فانهم اختلفوا ان البينة هل تكون حجة بغير خصم حاضر ام لا
فاذا رآها القاضي حجة وقضى بها كان قضاء في فصل مجتهد فيه وينفذ بالاجماع ثم يشكل بما سيأتي
في باب الحجر للفساد ان القضاء بالحجر مجتهد فيه حتى يصح لقاض آخر ان يبطله ويتكلف مع ان المجتهد فيه
هناك هو سبب القضاء وهو ان السفه هل يوجب الحجر ام لا وسيأتي جوابه ان شاء الله تعالى قوله
ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغايب الا في حفظ ماله قلت
نعم ولكن بيع المنقول من باب الحفظ سواء يخاف عليه الفساد كالثمار ونحوها او لا الا يرى ان للاب ان
يبيع منقول ابنه الكبير الغايب وعلل في الكتاب بان للاب حفظ ماله وبيع المنقول من باب الحفظ
الا ان يقال ولاية الحفظ وان كانت مشتركة بين الاب ووصي القاضي لكن الاب وافر الشفقة فيملك ما كان
من باب الحفظ ولو من وجه اما الوصي فلقصور الشفقة لا يملك الا ما كان من باب الحفظ من كل وجه
وبيع ما يخاف عليه الفساد اي الخروج عن الانتفاع حفظ مطلقا اما بيع المنقول فحفظ من وجه
لان حفظ عينه ممكن لكن بنوع عسرة فاما حفظ الثمن فايسر وخوف التلف فيه اقل منه
في العين قلت هل يجوز ان يراد ما يكلف عليه الفساد ما يعم المنقولات كلها فان قلت لا اذ
الفساد عبارة عن الخروج عن الانتفاع ولا يطلق على التلف ولان الرواية منصوصة بان
القاضي لا يجوز ان يبيع ما لا يتسارع اليه الفساد من المنقولات فقد ذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده

في كتاب المفقود اذا فقد الرجل وترك اموالا عقاره منقولا لا يسع القاضي ان يبيع عقاره ولا
مالا يتسارع اليه الفساد في نفقة ولا في غيرها بخلاف ما اذا كان شيئا يتسارع اليه الفساد فانه
يبيعه ويصرف الى نفقة اقارب المفقود هذا كلامه وانه تصريح بان المراد مما يخاف عليه الفساد
ما يتسارع الى الفساد كالاثمار ونحوها لا ما يعم جميع المنقولات **قوله** اخذ المقدار منها الاربع من الالاف
والسبعون من الغلة فقدرنا المدة باربع سنين قلت وهذا قياس عجيب **كتاب الشركة قوله**
فيستويان في مالها يشير الى ان المفاوضة لا يتحقق الا بالمال ولكن جريان المعاوضة في شركة التقبيل
وشركة الصنايع على ما يجيء دليل ظاهر على انعدام اشتراط المال فيها فكان المراد والله اعلم فيستويان
في المال اذا كان الشركة في المال لا مطلقا حتى يشعر باشتراط المال في المعاوضة **قوله** وقد بينا الفرق
في كفاية المنتهى والفرق ان الشركة اذا كانت من الابتداء كان كل حبة يشار اليها مشتركة بينهما
فيبيع احدهما نصيبه منها شايعا وهو جائز مطلقا اما اذا كانت بالخلط والاختلاط فكل حبة
يشار اليها ليست بمشتركة بينهما لان تلك الحبة بجميع اجزائها لاحدهما لا محالة من غير اشتراك فيها
فلا يجوز البيع في هذه الصورة من الاجنبي لانه لا يقدر على تسليم نصيبه منها لان كل حبة ليست بمشتركة
بينهما فيتوقف جواز بيعه على اذن شريكه لاختلاط المبيع بغيره اما اذا باع من شريكه فيمكن التسليم
فيجوز الى هذا اشار في الفوايد الظهيرية وفي الكافي والفرق ان الشركة بناء على سبب موضوع للملك
فيجوز البيع مطلقا وهنا بناء على ما هو غير موضوع للملك فلم يجز بيعه من غيره بلا اذنه اظهارا للانحطاط
رتبته هذا لفظه وفيها نظر اما في الاول فلان كل واحد من الشريكين فيما يكال ويوزن يملك ان
ياخذ نصيبه بلا رضاء قضاء وعلى ما ذكر في الوجه الاول من ان كل حبة بجميع اجزائها لاحدهما لا محالة
الى آخره وجب ان لا ياخذ احد الشريكين نصيبه بلا رضا وقضاء فيما يكال ويوزن اذا اشتركا بالاختلاط
والامر بخلاف واما في الكافي فلانه ينتقض بما اذا غصب رجلان عينا ثم اديا الضمان حيث يملكانه
بسبب موضوع للملك وهو الغصب حتى لا يبطل به البيع الموقوف مع انه يجوز بيع احدهما نصيبه
من الاجنبي بلا رضا صاحبه وفي الشرح والفرق ان خلط الجنس بالجنس على سبيل التعدي سبب
لزوال الملك من المخلوط الى الخالط فاذا حصل بغير تعد يكون سبب الزوال ثابتا من وجه دون وجه فاعتبر
نصيب كل واحد زايلا الى الشركة في حق البيع من الاجنبي غير زايل في حق البيع من الشريك كانه يبيع ملك
نفسه عملا بالشبهين كذا في المبسوط هذا لفظه وهذا ايضا لا يشفي عليلا **قوله** ولا ينعقد الا بلفظة
المعاوضة هذا اللفظ يشير الى ان لفظ المعاوضة شرط فيه حتى لو بينا جميع ما يقتضيه يجوز يشير الى انها
ليس بشرط بل المعنى بلفظ يؤدي جميع شرايطها جاز وان لم يتلفظ بلفظها وصب فكانه اراد انه لا ينعقد
الا بلفظ المعاوضة في حق العوام الذين لا خبرة لهم بشرايطها واما اذا كان من اهل الخبرة وبينا
جميع شرايطها جاز وان لم يتلفظ بلفظها **قوله** في متروك التسمية وان لم يقل عمدا مع انه مراد اذ الناس
ليس تارك للتسمية حكما لقيام الملة مقام الذكر لاجل العذر **قوله** حتى لو بينا جميع بالقبضة يجوز ويشكل

بادا

باداء الشهادة فانه لا يصلح الا بلفظ الشهادة حتى لو تبين جميع معناها لا يقبل وذلك بان يقول اخبر عن
معاينة لا عن تخمين وحساب او يقول عاينت كذا وتيقنت بكذا **قوله** فان الذمي لو اشترى المال
الى آخره فان قلت المسلم ان لم يملك الخمر والخنزير بنفسه يملك توكيل ذمي بشرائهما فيستويان اجيب بان
التوكيل بالشراء تصرف آخر غير الشراء والتساوي شرط في كل تصرف وهما ان كانا يتساويان في التوكيل
بشراء الخمر فلا يتساويان في مباشرة تصرف الشراء فان الذمي يملك شراء الخمر والخنزير لنفسه ولغيره والمسلم
لا يملك شراءهما لا لنفسه ولا لغيره فلا يتساويان في مباشرة تصرف الشراء والتوكيل وانعدام التساوي في تصرف
يكفي لبطلان المفاوضة فان قلت الكتابي والمجوسي لا يتساويان في اجارة النفس للتضحية والذبح فان
الكتابي يوجر نفسه لذلك دون المجوسي بالمنع فانهما يتساويان في اجارة النفس للتضحية والذبح غير ان
المجوسي لا يقدر على العمل الا باستعانة غيره والكتابي يعمل بنفسه فصار كالخياط والقصار يشتركان في
الخياطة والقصارة والمساواة انما يشترط في التصرفات الشرعية كالبيع والاجارة لا في الاعمال الحسية
كالذبح والتضحية فما يشترط التساوي فيه من التصرف وهو اجارة النفس للذبح فيهما يستويان فيه
وما لا يستويان فيه من العمل الحسي وهو عمل الذبح والمساواة فيه ليس بشرط **قوله** الوكالة لتحقق المعقود
وهو الشركة في المال يوهم الى ان الشركة في المال يتوقف على ان يكون احدهما وكيلا عن الآخر ولكنه لا يتوقف
عليه لجواز ان يتفقا على شراء شيء وبيعه فيحصل الشركة في المال فكانه اراد ان الشركة في المال على وجه التوسع
والكمال يتوقف على الوكالة والامر كذلك **قوله** وللبايع اي بايع الطعام والكسوة ان ياخذ بثمن الطعام و
الكسوة اي الشريكين شاء وان لم يقع الطعام والكسوة على الشركة لان المشتري بالثمن بسبب الالتزام
والآخر يقبل عنه ما لزمه باليسرى بسبب شركة المعاوضة وكانت سبب وجود المطالبة على كل
منهما موجودا بسبب على حدة فيطالبه لذلك وان في عدم وقوع الطعام على الشركة ضرورة ولا ضرورة في ان
لا يقع عقد احد الشريكين منصبا للكفالة فيثبت الكفالة فاذا اداه احدهما من مال الشركة رجع المودي
على المشتري خاصة وقد قضى من مال الشركة الى هذا اشار في المبسوط كذا في الشرح وهذا مشكل لان شراء
ما لا بد لكل منهما منه اذا كان مستثنى من عقد المعاوضة كما نص به في الكتاب ولم يقع شراؤه من الشركة وجب ان لا يطالب
بثمنه الا المشتري خاصة لان صاحبه انما صار كفيلا بمقتضى الشركة وهي منعدمة فيما لا بد لاحدهما منه فلا يتحقق
الكفالة في حقه فاثبات حكم الشركة فيه مع انسلاخه عنها مما يحتاج الى مزيد تامل **قوله** بدلا عما يصح فيه لا يخلو عن
تسامح لانه فسر ما يصح فيه الاشتراك بالشراء والبيع والاستيجار ولا خفاء ان الدين لا يلزم بدلا عن
الشراء ونحوه بل بدلا عما يقع عليه الشراء من المبيع **قوله** ولابي حنيفة رح انه يتبرع ابتداء ومعاوضة بقاء
فان قلت صرح المصنف رحمه الله في المكاتب ان الكفالة تبرع محض حيث قال ولا يتكفل اي المكاتب
لانه تبرع محض اجيب بان قوله تبرع محض محمول على اعتبار حالة الابتداء وبالنظر اليها هو تبرع محض فان قلت
قد صرح المصنف رحمه الله في الكفالة انه يجب للكفيل بمجرد الكفالة على المديون مثل ما يجب للطالب
عليه غير انه اخرت المطالبة الى وقت الاداء كالدين المؤجل وانه تصريح بانعقاد الكفالة معاوضة

ابتداءً فلا وجه لقوله تبرع ابتداءً اجيب بان معناه والله اعلم تبرع صورة معاوضة معنى تبرع محض
معنى المعاوضة فجعلها التبرع ابتداء معاوضة اليها لان اعتبار الصورة سابق على اعتبار المعنى قوله
واما الاقراض وفي الكافي واما الاقراض فممنوع فعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه ينفذ على صاحبه
ولكن سلم فهو تبرع بقاء الا يرى انه اعارة المنفعة ماله على وجه يستهلك وليس للرد وحكم العوض
بل حكم العين حتى يبطل تاجيله هذا الغلط وفيه نظر لما سيأتيك في باب الربوا ان الاقراض
معاوضة انتهاء حتى قال ان التاجيل فيه على اعتبار الانتهاء باطل لانه مبادلة الدراهم بمثلها نسية
وعلى اعتبار الابتداء التاجيل فيه غير لازم لا اعارة وذكر هنا انه اعارة ابتداء وبقاء وهذا
تناقض وجوابه ان ما ذكره في الربوا فهو على الرواية الاولى فلا تناقض قوله لا يصح فيه الاجل قلت
لو كان معاوضة لما صح فيه التاجيل لانه يصير مبادلة الدراهم بمثلها نسية وهو باطل فلا يكون
بطلان التاجيل دليلا على كونه اعارة قوله ووصل الى يده وذكر في الكافي ان المعاوضة انما
تبطل اذا قبض الدراهم والدنانير فان لم يقبضها لا يبطل لان الدين لا يصلح رأس مال الشركة فاذا
قبضها الان ازداد مال احدهما من جنس راس مال المعاوضة وبهذا اوضح ان قوله في الهداية ووصل
الى يده يرجع الى الهبة والارث هذا الكلام وفيه نظر اما اولا فلان الدراهم والدنانير الموروثة لا يلزم ان يكون
دينا حتى يشترط قبضها ليصلح راس مال الشركة اذ الدين لا يصلح لجواز ان يكون الدراهم الموروثة وديعة
او مغصوبة في يد رجل فيموت مالكها وتركها ميراثا فيملك وارثه الدراهم العين التي في يد مودع مورثه
او غاصبه اذا كان مقرا بالوديعة والغصب او كانت له بينة عادلة على ذلك فلو صرف قوله ووصل الى
يده الى الارث ايضا لزم ان لا يبطل ح وانه باطل اذ الوديعة او المغصوب عند اقرار ذي اليد ووجود
بينة عادلة كسائر املاكه حتى يجوز بيعه لكونه مملوكا مقدور التسليم فالظاهر انه متعلق بقوله او وهب
له واما ثانيا فلانه قد علم مما ذكر الشيخ رحمه الله هناك ان قوله ووصل الى يده يجب صرفه الى الارث ايضا
للاحتراز عن الدراهم او الدنانير التي هي دين ولكن الاحتراز عنه قد حصل بقوله يصح فيه الشركة وصفا للمال
حيث قال وان ورث احدهما مالا يصح فيه الشركة او وهب له ووصل الى يده هذا اللفظ وذلك ان
الدين مما لا يصح فيه الشركة كما نص عليه الشيخ رحمه الله فيحصل الاحتراز عن الدين بقوله يصح فيه الشركة فلا يحتاج
للاحتراز عنه الى صرف قوله ووصل الى يده الى الارث والله اعلم قوله اذ هو شرط فيه ابتداء وبقاء
فان قلت يشكل بما اذا او فارضا ثم اشترى احدهما ومال الاخر باق في يده حيث لا يبطل المعاوضة
مع عدم بقاء المساواة بينهما في المال الصالح للشركة قيل القياس يقتضي ان يبطل المفاوضة لانها
تبقى استحسانا للحرج اذ الشراء لها حاجة فلا يتفق قوله لكونه غير لازم في شرح التعليل
بعدم اللزوم منقوض بالاجارة فانها عقد لازم حتى يجب على المضي فيها مع ان لدوامه
حكم الابتداء حتى يبطل بموته هذا كلامه قلت ثبوت الحكم مع انعدام العلة ليس من
باب النقض وانه ليس بقادح اصلا اذ الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يقدح ثبوت

بغيرها

بغيرها من العلل فكون الدوام في حكم الابتداء مع انتفاء كونه غير لازم ليس ح والاعتراض
به ليس بمتجه لجواز ان يكون هذا الحكم وهو كون الدوام في حكم الابتداء معلولا بعلل شتى ويكون عدم
لزوم واحدا من ذلك والامر كذلك فيثبت هذا الحكم هنا لعدم اللزوم ويثبت في عقد الاجارة لانها
تنعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنفعة التي ينتقل العقد اليها من العين القائمة مقام
المنفعة قبل حدوثها لترتبط عليها الايجاب والقبول قوله ولا ينعقد الشركة الا بالدراهم
والدنانير والفلوس النافقة الظاهر ان المراد بالشركة شركة المال اعم من العنان والمفاوضة دون
المفاوضة خاصة على ما توهم وذلك ان المصنف رح ذكر خلاف مالك رح بقوله وقال مالك يجوز
بالعروض الخ ولا يخفى ان خلافه لا يتصور في المفاوضة لانه لا يقول بها اصلا فلا معنى لقوله ولا
ينعقد شركة المفاوضة وقال مالك يجوز بالعروض فكان المراد بالشركة هو شركة المال قوله ولنا
انه يؤدي الى ربح ما لم يضمن وقد يشكل بان ربح ما لم يضمن ان لم يكن متحملا في الشركة كما اشار اليه هنا
اشكل قول المصنف رح فيما سيأتيك في مسئلة اشتراط التفاضل في الربح مع التساوي في المال حيث
قال وهذا العقد يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشريك ويشبه الشركة اسما وعملا فعملنا بشبه
المضاربة وقلنا يصح اشتراط الربح من غير ضمان ويشبه الشركة حتى لا يبطل باشتراط العمل عليهما وان كان
متحملا كما اشار اليه في قوله ويصح اشتراط الربح من غير ضمان لم يكن اداؤه الى ربح ما لم يضمن منافيا لعقد
الشركة بالعروض والجواب ان ما اشار اليه هنا من عدم جواز ربح ما لم يضمن فمحمول على شركة المفاوضة
فان ربح ما لم يضمن غير جائز فيه وانما جاز ذلك في العنان عند اشتراط التفاضل في الربح عملا بشبه المضاربة
اما المفاوضة فالتساوي في الربح شرط فيها وما ذكر فيما بعد من تحمل الربح بلا ضمان فذلك في شركة
العنان على ما سيجيء فلا يخالف ما اشار اليه هنا ثم يشكل بان التعليل المذكور من قوله ولنا الخ اذا كان
محمولا على المفاوضة لم يكن ذلك رد المذهب مالك رح فانه لا يرى المفاوضة اصلا على ما مر والشركة
عنده شركة العنان وربح ما لم يضمن متحمل فيه فلا يكون التعليل المذكور حجة على مالك رح الا ان يحمل
التعليل لاثبات المذهب لا الزام مالك قوله لان ثمن ما يشتريه في ذمته اي في ذمة كل من
المتعاقدين عقد المفاوضة اما على المشتري فلانه عاقد واما على الآخر فلانه كفيل ثم ما ذكر في من
جواز اشتراط الربح من غير ضمان لان الشركة يشبه المضاربة يقتضي ان يصح التفاضل في الربح مع اشتراط
التساوي في الكل متنافيان وهنا اشكال آخر وهو ان ما روي من انه نهى عن ربح ما لم يضمن
فالمراد به ما لم يضمن والربح هنا في مال غيره يستحق بالعمل وانه جائز كما في المضاربة والمساقاة
وذلك انه يستحق اجر العمل لا ربحا للمال والمنهي هو اخذ الشيء ربحا لمال غير مضمون عليه
وليس كذلك هنا ثم جعل الضمير للمشتري كما وقع في بعض الحواشي لا يوجب الا كونه مضمونا
عليه والمضمون اثبات كونه مضمونا على كل من المشتري وصاحبه جميعا وجعله لكل من
المتعاقدين عقد المفاوضة لا يوجب الا كونه مضمونا عليهما في المفاوضة دون العنان

ولا خلاف في الكل بل في العنان خاصة لان مالكا لا يقول بالمفاوضة على ان الكفالة
لا توجب الثمن في ذمة الكفيل اذ الكفالة ضم ذمة الى ذمة في المطالبة دون الدين كما
ستعرف ثم هذا التعلل لا يوجب اختصاص الشركة بالنقدين لان الدراهم او الدنانير
كما تجب في الذمة فالمكيل المثلي والموزون المثلي ايضا يجب في الذمة انما الافتراق في
التعيين بالتعيين فانه لو عين درهما او دينارا او قال اشتريت بهذا الدرهم او بهذا
الدينار لا يتعين المشار اليه التسليم حتى لو امسكه وسلم غيره جاز بخلاف ما لو اشار
الى حنطة او شعير فانه يتعين ولا يجوز له ان يسلم مثلا اما اذا اشترى عينا بقفيز من حنطة
او شعير موصوف في الذمة جاز ويجب القفيز في ذمة المشتري فلو جاز الشركة بالمكيل واشترى
عينا به في الذمة لا يكون فيه ربح ما لم يضمن لانه كالدراهم عند عدم الاشارة ولو اشار احد الشريكين
الى حنطة بعينها مملوكة له مثلا واشترى به عينا وكان الربح بينه وبين شريكه لا يؤدي الى
ربح ما لم يضمن ايضا لان المشار اليها وان لم يكن مضمونا عليه فالمشتري ويقع شراؤه لهما اللعاقد اصالة
ولصاحبه وكالة فهو يدخل في ضمانه بعد القبض حتى اذا هلك يكون هلاكه عليهما فكان الربح لكل منهما
ربح ما قد ضمن سواء اشترى بالنقد او بمثلي آخر نعم غير النقدين من ذوات الامثال كما يصلح ثمنا
يصلح مبيعا فاذا باعه وزاد ثمنه على ما كان من قيمته وقت العقد كان الزيادة ربحا فيجب ان يشتركا
فيه فيؤدي الى ربح ما لم يضمن في الجملة فعلى هذا كان الفرق بناء على صلاح ما سوى النقدين لكونه مبيعا
وتعين النقدين ثمنا لا يصلحان مبيعا والربح انما يكون بالبيع فاذا لم يصلح النقدان مبيعا وتعينا للثمنية
كان الربح في عقد الشركة التي حصلت فيهما في بيع ما يشتري بهما وانه مضمون عليهما البتة لان هلاكه عليهما
فاما ما يصلح مبيعا فالربح يتصور في بيعه بان كانت العينان عند العقد تساوي العين كل واحد
يساوي الفا ثم ازداد قيمتهما بتر تيبه كل منهما عينه وعين صاحبه فبيعتا باربعة الاف فما يستحق كل
منهما من ربح صاحبه فهو ربح عين غير مضمون عليه سيما اذا كان الربح في احدهما دون الآخر فعلى هذا
قوله لان ثمن ما يشتريه في ذمته اذ هي لا يتعين يحمل على ما ذكرنا من الاشارة الى ان النقدين لا يصلحان
مبيعين وغيرهما يصلحان لذلك بناء على انهما لا يتعينان بالتعيين نصا والمبيع يجب ان يكون متعينا
تامل ولقائل ان يقول ان الدراهم والدنانير قد يصيران متعينين في عقد الصرف ويجعل تعينهما بالقبض
قبل الافتراق كالتعين في صلب العقد تنزيلا لساعات المجلس الحكمية كساعة واحدة فجاز ان
يشتركا في الدراهم والدنانير ثم يبيع احدهما ديناره او درهمه بجنسه او بخلاف جنسه وتفاضل
الثمن وجب ان يشتركا في الربح وانه ربح ما لم يضمن لانه ربح درهم قد تعين بالقبض وانه ليس
بمضمون عليه وان كانت الشركة على ان يشتري كل منهما بماله ثم يبيعه فما ربح فهو على الشركة
فلا يدخل فيه بيع الدرهم بضعف قيمته قلنا فالشركة بسائر المثليات التي تصلح ثمنا
ايضا يكون بهذا الوجه فلا يؤدي الى ربح ما لم يضمن والله اعلم قوله ولان اول التصرف في عروض

البيع

البيع قلت هذا في العروض التي لا تصلح الا دينا في الذمة صحيح اما في المكيلات والموزونات التي تجب
دينا في الذمة ويصح الشراء بها فلا قوله وبيع احدهما ماله على ان يكون الآخر شريكا في ثمنه لا يجوز قلت
هذا ايضا لا يصلح احتجاجا على مالك رح لانه يشترط الخلط وعند الخلط يشتركان فما يبيع احدهما
فهو مشترك وبيع مال مشترك بينهما على ان يكون الثمن بينهما مما لا يخفى صحته قوله اما الفلوس فانها
تروج رواج الاثمان فالتحقت بها قلت بيع الفلوس بالفلس لم يجعل صرفا حتى لا يشترط فيه التقابض
قبل افتراق الابدان كما سيأتيك التصريح به فلم يلحق بالاثمان في حق الصرف فالتحقت بها في جواز الشركة
فلا بد من بيان الفرق قوله الا ان يجري التعامل باستعمالها ثمنا قلت الثمنية الحاصلة بالتعامل لكونه
يتبدل ساعة فساعة معتبر عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح كما مر في الفلوس الا فقه ولا فرق
بين التبر من الذهب او الفضة الذي تعامل الناس على ثمنيته والفلوس الرائج بالتعامل مع الضرب بل الفلس
الذي تعامل الناس بثمنيته اقوى في الثمنية من التبر من الذهب او الفضة لانضمام الضرب الذي له اثر في الثمنية
من حيث انه لا يصرف عند ذكر في شيء آخر مع التعامل الموجب لها قوله وظاهر الرواية ما قال ابو يوسف رح
لانه يتعين بالتعيين بعد الخلط قلت نعم ولكن التعيين انما ينافي عقد الشركة لما فيه من ربح ما لم
يضمن وبعد الخلط يصير مضمونا عليهما حيث يشتركان حتى لو هلك شيء هلك عليهما ولا يلزم ربح بلا ضمان نعم
لو اشترط لاحدهما فضل ربح عند التساوي في المال لزم الربح بلا ضمان الا ان الشركة عند اشتراط التفاضل
في الربح عنان والربح بلا ضمان متحمل فيه على ما يجيء قوله والشركة شركة ملك لا شركة عقد اي يكون المخلوط
مشتركا بينهما شركة الملك لا شركة العقد وهذا الجواب بالاطلاق مشكل على اصل ابي يوسف رح لما عرف انه يجعل
الاقل تابعا للاكثر في خلط الجنس بالجنس ولا يقول بالشركة مطلقا قوله قد بيناه في كتاب القضاء
قلت حكم الخلط ان كان مذكورا في كتاب القضاء لم تكن هذه الحوالة رائجة كما انه لم يذكر فيما تقدم بل سيأتيك
من بعد فلا وجه لحوالة الى ما تقدم بقوله قد بيناه فكيف وهو غير مذكور فيه بل في كتاب الوديعة
فكانه اراد الحوالة الى البيان في غير هذا الكتاب ومثلها وقعت من المصنف رح الله في غير موضع
وفي الكافي وقوله في الهداية وقد بيناه في كتاب القضاء اي قضاء جامع الصغير لانه ذكر في الوديعة فيها
اي في الهداية لا في كتاب القضاء قلت وهذه شركة ملك لما بينا ان العروض لا تصلح راس مال الشركة
وهذا اشكل لان مال الشركة ملك يحصل بمجرد بيع كل واحد منهما نصيبه ولا حاجة في ذلك الى العقد فقوله
ثم عقد عقد الشركة ينافي كونها شركة ملك الا ان يقال اراد به هي شركة ملك وان عقد عقد الشركة لان هذا
العقد كلا عقد لكون راس المال عرضا كذا في الكافي وفيه بحث لما صرح به في الذخيرة ان العوض بعد ان
يكون مشتركا يصلح راس المال الشركة وقيل ذلك لا يجوز حيث قال ثم الحيلة في تجويز الشركة بما يتعين في العقود
ان يبيع كل واحد منهما نصف عرضه بنصف عرض صاحبه حتى صار مال كل واحد منهما مشتركا بينهما
شركة ملك ثم انعقدا عقد الشركة مفاوضة او عنانا وكذا لو باع صاحب العرض نصف عرضه
بنصف دراهم صاحبه وتقابضا ثم عقدا عليه الشركة مفاوضة او عنانا ويصير العرض رأس مال الشركة

والعروض بعد ما صار مشتركا بينهما يصلح مال الشركة وان كان قبل ذلك لا يجوز ذكره الامام خواهر زاده
على هذا الوجه بهذا اللفظ فكان في صلاحية العرض المشترك راس مال الشركة اختلاف المشايخ رحمهم الله
والمختار عند المصنف رح انه لا يصلح فلذا قال وهذه شركة ملك واختيار صاحب الكتاب
انه يصلح فلذا قال ثم عقدا عقد الشركة وكانه قال وهذه شركة ملك على اختيارنا لما ذكرنا ان العرض
لا يصلح راس المال الشركة والله اعلم بالصواب قوله لان اللفظ مشتق من الاعتراض اي منقول من العنان
الذي هو بمعنى الاعتراض عن كذا اي اعترض وهنا لا ينبئ عن الكفالة فان قلت انه لا ينبئ عن
الوكالة ايضا قلنا نعم ولكنا جعلنا كل واحد من الشريكين وكيلا عن صاحبه تحقيقا لمقصود التصرف
ولا يتوقف مقصوده على الكفالة فلا يثبت وبالجملة ان الشيء انما يثبت في عقد الشركة الا ثابتا باللفظ
مقصودة عليه ولم يوجد في حق الكفالة ينبئ منها واما الوكالة فيتوقف عليها المقصود وان لم ينبئ عنها
اللفظ قوله بطلت الشركة لان المعقود عليه في عقد الشركة المال الخ والاصل ان ما يمنع صحة العقد اذا اقترن به
يبطله اذا اعترض بعد العقد قبل حصول المقصود به كالتخمر في العصير المشتري قبل القبض كذا في الكافي
وفي متفرقات الرهن رهن عصيرا بعشرة قيمته عشرة دراهم وتخمر عند المرتهن ثم صار خلا يساوي
عشرة فهو رهن بالعشرة لان عقد الرهن لم يبطل بالتخمر لان ما يصلح محلا للبيع يصلح محلا للرهن لان
محليته انما تكون بالمالية فيهما والخمر لا يصلح محلا لابتداء البيع ويصلح محلا لبقائه فان باع عصيرا فتخمر
في يد البائع بقي البيع الا انه مخير لتغير وصف المبيع كما تعيب فاذا صار خلا بعد ذلك زال العارض
قبل تقرر حكمه فجعل كان لم يكن هذا كلامه وانه يناقض الاصل المذكور ثم التمثيل بقوله كالتخمر في العصير
المشتري قبل القبض وايضا اذا زوجت المراة مكاتب ابيها بعد موت ابيها لا يجوز ولو تزوجته
قبل موته ثم مات لم يبطل العقد مع ان كون الزوج مكاتب ابيها اذا ورثته يمنع ابتداء النكاح ولا
يبطل نكاحها اياه اذا اعترض عليه لانا نقول المراد انما يمنع اذا قارن هو المنع من كل وجه فلا ينتقض بمسئلة
المكاتب لان المانع فيهما مانع من وجه دون وجه فلا يرتفع به الثابت يقينا اذ اليقيني لا يزول بالشك
ولا يثبت معه ما لم يكن ثابتا بناء على اصل المعروف ان اليقين لا يزول بالشك لانا نقول نحن لا نبيح التمثيل
بتخمر العصير قبل القبض بعد البيع لما صرح به في الرهن من كون الخمر مانعا من وجه دون وجه وجوابه
ان في الخمر وجهين لاصحابنا احدهما انه ليس بمحل للبيع من كل وجه فيستوي فيه الابتداء والبقاء
وثانيهما انه مانع لا مبطل بناء على انه محل للبيع ابتداء لا بقاء وانه مانع ابتداء لا بقاء وعن هذا
وقع التصريح عنهم من سوء البيع بعد تخمر العصير وبطلانه اخرى فان قلت ما وجه الفرق على
احدهما بينه وبين ما اذا اسلم احد عاقدي بيع الخمر حيث يبطل البيع قلت في مسئلة الاسلام
ايضا روايتين عن اصحابنا بناء على ان الخمر ليس بمحل للبيع مطلقا او من وجه فقيل مطلقا وقيل من وجه
فلا اشكال وسنذكر لك ما ينبني على الروايتين من الفاظ الكتاب في مظانه ان شاء الله تعالى قوله
لان المقصود منه التحصيل وهو ممكن بالتوكيل لانه لما كان وكيلا في النصف اصلا في النصف تحققت الشركة

في المستفاد

في المستفاد قلت هذا يشير الى ان نصف العمل يلزم المتقبل ونصفه يلزم صاحبه وذكر بعد هذا بقوله
وما يتقبل كل منهما من العمل يلزمه ويلزم شريكه حتى ان كل واحد منهما مطالب بالعمل ويطالب
بالاجرة وهو الدافع بالدفع اليه وهذا ظاهر في المفاوضة وفي غيرها استحسان والقياس خلاف ذلك
ان الشركة وقعت مطلقة والكفالة مقتضى المفاوضة وجه الاستحسان ان هذه الشركة مقتضية
للضمان الا يرى ان ما يتقبله كل واحد منهما من العمل مضمون على الآخر ولهذا يستحق الاجر بسبب نفاذ
تقبله عليه فيجري مجرى المفاوضة في ضمان العمل واقتضاء البدل هذا كلامه وانه اشارة الى ان كلا منهما
مطالب كل العمل وبينهما تناف ظاهر ثم هذه الشركة انما اقتضت الضمان لئلا يؤدي الى ربح ما لم يضمن
ويكفي للاحتراز ان يكون المضمون على كل منهما بعض العمل فلا دليل على كون كل العمل مضمونا على كل منهما
وقوله الا يرى ان ما يتقبله كل منهما من العمل مضمون على الآخر عن النزاع وان المسئلة لانا لا نسلم
ان جميع ما يتقبله احدهما مضمون على صاحبه بل المضمون عليه بعض العمل لانه لم يصر وكيلا عن صاحبه الا
في بعض العمل وفي المبسوط اذا تقبل العمل احدهما فان كانا متفاوضين فلا اشكال ان الآخر مطالب واما اذا
كانت مطلقة ففي القياس لا يطالب الا من يقبل لان الشركة عنان وذلك لا يتضمن الكفالة وفي الاستحسان
يكون الآخر مطالبا به لان هذا التقبل مقصود بالشركة فيما هو المقصود ويقوم كل منهما مقام الآخر
فيكونان فيه بمنزلة المفاوضين كذا في الشرح وفي بعض الشروح ان هذا النوع اي شركة التقبل
قد يكون عنانا وقد يكون مفاوضة اما اذا كانت مفاوضة كان كل منهما مطالبا بما يلزم صاحبه بحكم الكفالة
وان كانت عنانا يطالب المباشرة دون صاحبه كما هو حكم الوكالة هذا لفظه وانه يخالف ما في المبسوط
بل يخالف متن الهداية قوله وهذا اي كون احدهما ضامنا دون الآخر اذا ادّيا على التعاقب ولا يظن
ان قوله هذا اشارة الى ان الاختلاف لتحقق الاختلاف بينهما وبين ابي حنيفة رضي الله عنه فيما
اذا ادّيا معا ايضا نص عليه في المبسوط حيث قال فاذا ادّيا معا ضمن كل واحد منهما لصاحبه
حصته مما ادّى في قول ابي ح رح ولم يضمن عندهما وان ادّيا على التعاقب فلا ضمان
على الاول ويضمن الآخر لصاحبه حصته مما ادّى في قول ابي حنيفة رح علم باداء الاول او لم يعلم
وعندهما ان علم باداءه ضمن والا لا هكذا اشار في كتاب الزكوة وفي الزيادات بقوله لا ضمان
عليه سواء علم باداء صاحبه اولا وهو الصحيح عندهما واعلم انه يشكل الفرق على مذهبهما بين هذا
وبين ما اذا وكل وكيلا بالبيع فباع الموكل والوكيل معا حيث يعتبر تصرف الموكل عند ابي يوسف رح
حتى كان المشتري بين المشتريين نصفين وهما بالخيار وهنا لم يرجح محمد رح تصرف المالك ح
ولم يعتبر ابي يوسف تصرفهما ووجه الفرق على قول محمد ظاهر وهو ان الترجيح انما يصار اليه عند المعارضة
وهي متحققة في مسئلة التوكيل بالبيع فيترجح تصرف المالك لانه اقوى ولا معارضة لان المامور باداء
الزكوة مامور بالتمليك من الفقير اذ ليس في وسعه سوى ذلك اما وقوعه زكوة صحيح بصحة عزيمة فظاهر
انه لا مدافعة بين تمليك الوكيل وتمليك الموكل فينفذ كل منهما بكماله نعم يجب ان يترجح تصرف المالك في وقوعه

زكوة دون تصرف الوكيل والظاهر انه يقول كذلك غير انه لا يقول بالتضمين زعما منه انه غير مخالف
للامر حيث قد اتى بما امر به وهو التمليك من الفقير واما ابو يوسف فلانه لم انه لا يعتبر هنا بصرفهما بل
الظاهر انه يعتبر ويقول المصنف يقع الزكوة باداء وكيل والنصف من مؤدى كل منهما تطوع قوله
وقالا لا يضمن اذا لم يعلم به اشارة الى انه لو علم به ضمن والصحيح انه لا فرق عندهما بين العلم وعدمه قوله
علم به او لم يعلم قلت اشارة في الدليل الى انه لا فرق عندهما بين العلم وعدمه كما هو الصحيح من
مذهبهما واشارة في الدعوى الى الفرق حيث قال اذا لم يعلم كما هو رواية كتاب الزكوة فلذلك درج اشارة
الى الروايتين قوله فصار معزولا علم به او لم يعلم لانه عزل حكمي وفيه لا يشترط علم الوكيل به كما لو وكل
ببيع عبد فاعتقه وقد يشكل بان احد المفاوضين اذا دفع الوكيل كر بر وامره بشراء عبد به
فنقضا المفاوضة ثم اشترى الوكيل وسلم الكر الى البايع فان علم الوكيل بمناقضتهما فالعبد للامر
وان لم يعلم فهو بين الامر وشريكه ولم ينعزل في ضمن نقض المفاوضة بلا علم وذلك انه لو انعزل وقد سلم
الكر يضمن نصف للشريك فيتضرر به فعلم ان العزل الحكمي انما يعمل بدون العلم اذا لم يتضمن ضرر الوكيل
وفي مسئلتنا قد يتضمن العزل ضرر الضمان كما في مسئلة الزكوة قوله فاثبتناه بالهبة الثابتة
في ضمن الاذن وههنا اشكالان احدهما ان الهبة لا تثبت عند ابي حنيفة ومحمد رح وقد عرف
تحقيقه في الاصول وثانيهما ان الهبة لا تثبت حكما للاحلال حتى لو قال لغيره احللت لك هذه
الجارية فالجارية لا تصير ملكا للمخاطب وعلى قياس هذا وجب ان تصير ملكا له والجواب
عن الاول ان الاذن بالوطي امر بقبض المشتري الجارية لنفسه والهبة تثبت في ضمن الامر بالقبض
لنفسه كما لو اشترى جارية بينهما ثم قال احدهما للاخر اقبضها لنفسك كانت هبة وكذا لو كان له على
اخر دين فقال للاخر اقبض الدين لنفسك كانت هبة واذا قال للاخر ادع عني زكوة مالي فاداها
صار واهبا للامر ثم مؤديا ويثبت الهبة في قبض الفقير لنفسه وذلك لان الهبة انما لا تثبت بالاقتضاء
فيما اذا قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه من حيث ان القبض هناك غير منصوص
والملك بالهبة لا يثبت بدون القبض وهو غير ثابت حسا ولا يمكن اثباته اقتضاء لكونه فعلا
حسيا ولا يمكن ايضا اسقاطه لانه شرط لا يحتمل السقوط بحال فلا جرم لا يثبت الهبة هناك اما فيما اذا
امر بالقبض لنفسه فالثابت فيه بالاقتضاء التمليك دون القبض والتمليك يحتمل ان يثبت بالاقتضاء
كالبيع فافترقا وعن الثاني ان الاحلال عبارة عن جعلها حلالا وليس بسبيل منه لان الحرمة حق الشرع
فلا ينكشف باحلال العبد فلا يمكن اثبات التمليك هنا اقتضاء لان المقتضي لتصحيح المقتضي
وهو لا يصح هنا اذ الاحلال لا يتصور من العبد وكما لا يمكن اثبات التمليك في احللتك
هذه الجارية اقتضاء لا يمكن ان يجعل الاحلال مجازا عن التمليك ايضا لوجهين احدهما ان
التمليك اثبات والاحلال اسقاط لانه عبارة عن اسقاط الحظر فلا مناسبة والثاني ان
الاحلال مسبب والتمليك سبب وذكر المسبب وارادة السبب

غير

غير صحيح عندنا ثم الاحلال ليس بامر للقبض لنفسه ايضا بخلاف الاذن بالوطي اذ الوطي لا يكون الا بالقبض
اما ثبوت الحل فلا يحتاج الى القبض فافترقا **كتاب الوقف** قوله ولابي حنيفة رضي الله عنه
لا حبس عن فرايض الله تع اي لا مال يحبس عن موت صاحبه عن القسمة بين الورثة وعندهما هذا
الاثر محمول على ما كان اهل الجاهلية يصنعونه من البحيرة والسائبة والوصيلة ولكنا نقول
النكرة في موضع النفي عامة فيتناول كل طريق يكون فيه حبس من الميراث الا ما قام الدليل عليه كذا في الشروح
قلت الوقف مما قام الدليل عليه وهو قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه تصدق باصلها لا يباع ولا يوهب
ولا يورث فصار كالمسجد وذكر في الكافي ان مرويهما محمول على الوقف عنده بالقضاء لان القاضي اذا قضى
في فصل مجتهد فيه ينفذ وفيه بحث للقطع بان المسئلة لم يكن مجتهدا فيه في عصر النبي عليه السلام
حتى يحمل قوله عم تصدق باصلها لا يباع ولا يوهب ولا يورث على ما اذا قضى القاضي فينفذ قضاؤه
لكونه في فصلا مجتهدا فيه قوله ولانه يمكن ان يزول ملكه لا الى مالك لانه غير مشروع ينتقض
بما اذا كان الخيار للمشتري حيث يخرج المبيع عن ملك البايع ولا يدخل في ملك المشتري وغيره واجيب
بانه زوال موقوف انه ينفسخ العقد بان انه ليس بزايل والا بان انه دليل عن ملك البايع داخل في ملك
المشتري فلا يكون تسييبا لان السايبة عندهم مال لا يملك اصلا وهنا سبب الملك ثابت في الحكم وثابت
في الحال وحكمه متوقع وينتقض ايضا اذا اشترى متولي الكعبة حيث يخرج عن ملك البايع فلا يدخل
في ملك احد قوله بالاعتاق لانه اذ هو اسقاط لصفة المملوكية والادمي خلق مالكا في الاصل
وصفة المملوكية عارضة فاذا رفعت عاد مالكا كما كان كذا في الكافي وفيه بحث اذ لو كان الاعتاق
اسقاطا للمملوكية يصح اشتراط بدله على الاجنبي كما في الطلاق والمسئلة بخلافه وجوابه قد ذكرناه فيما تقدم
قوله فاما المحكم ففيه اختلاف المشايخ والصحيح انه لا يرفع الخلاف وللقاضي ان يبطله لو حكما
رجلان فحكم بلزومه الوقف وذكر في باب التحكيم ان التحكيم في ساير المجتهدات صحيح كالطلاق
والعتاق وغيره ولكن لا يفتى به ويقال يحتاج الى حكم الحاكم لئلا يتجاسر العوام فيه قوله لانه اسقاط الملك
لا تمليك اذ التمليك من الله تعالى لا يتحقق بها مقصودا لان ما في ايدينا ملكا لله تع على الحقيقة وما لنا بالنسبة
اليه تع الا ملك التصرف فلا يتصرف منا بالنسبة اليه تع سوى ابطال ملك التصرف بخلاف الصدقة المنفذة
حيث لا يصح بدون القبض لان ما يثبت لله تع من الحق في الصدقة يثبت في الضمن قوله
لما انتقل اي لم ينتقل الموقوف عن الموقوف عليه الى الواقف او الى غيره بشرط المالك اي بشرط الانتقال
الى نفسه او غيره بان قال وقفت بشرط اي ان احتجت اليه يعود الي او قال وقفت الى هذه الغرفة الفقيرة
بشرط انه لو زال فقرهم انتقل الى غيرهم قوله لان اصل القبض شرط فكذا ما يتم به اي ما يكمل به لانه تبرع
والاصل في اشتراط القبض في التبرعات هو الهبة والقبض فيها منصوص لقوله عليه السلام لا يجوز الهبة
الا مقبوضة والمنصوص المطلق ينصرف الى الكامل والمشاع وان احتمل القبض فلا يحتمل كماله لانه لا يحتمل
الا في ضمن قبض الكل وما يثبت ضمنا فهو ثابت من وجه دون وجه فلا يكون كاملا بخلاف القرض لانه تبرع

ابتداء معاوضة انتهاء فعلى اعتبار الابتداء فيجب ان يشترط فيه القبض الكامل وعلى اعتبار الانتهاء لا يشترط
فيه القبض اصلا فشرطنا اصل القبض ولم يشترط كماله عملا بالشبهين وبهذا يسقط ما يقال ان
القبض في البيع الفاسد شرط مع ان ما يتم به القبض ويكمل وهو الافراز والحيازة ليس بشرط فيه
حتى لو باع مشاعا بيعا فاسدا وقبضه مع الشيوع بان قبض الكامل افاد ثبوت الملك للمشتري وذلك ان
القبض في التبرعات انما يشترط بالقياس على الهبة والشرط فيها القبض الكامل لما ذكرنا فكذا فيما يلحق بها
بخلاف البيع الفاسد لعدم كونه من التبرعات فلا يكون من ملحقات الهبة هذا ولكن سيأتيك في باب
البيع الفاسد ان القبض فيه شرط بالقياس على التبرعات من الهبة والصدقة لكونه كل منهما ضعيف
فيحتاج الى انضمام ما يقويه وهو القبض اما البيع الفاسد فلاقترانه بالفسخ واما الهبة فلكونه
تبرعا غير لازم ولو كان اشتراط اصل القبض بالقياس على التبرعات مستلزما لاشتراط كماله وتمامه
للزم اشتراط كماله في البيع الفاسد ايضا اذ القبض فيه قد شرط بالقياس على الهبة وكونه ايضا على ما
سيأتيك التصريح به ان شاء الله تعالى **قوله** لان التمليك من الله تعالى وهو مالك للاشياء لا يتحقق مقصودا
قلت نعم الآن ابا يوسف رح لا يقول بكونه تمليكا بل هو عنده اسقاط الملك كالاعتاق فلا يتم
هذا التعليل **قوله** بل ينفذ بيعه كسائر املاكه **قلت** لا ملازمة بين الملك ونفاذ البيع فالمدبر وام
الولد والمكاتب كل منهم مملوك وبيعه باطل وكذا الجارية او العبد الموصى بخدمته لرجل فانه مملوك
لورثة الموصي ولا ينفذ بيعهم فيه الا ان يراد النفاذ في الجملة وبيع الموصى بخدمته نافذ بعد موت الموصى له وبيع
المدبر وكذا ام الولد في رواية نافذ بالقضاء ومع المكاتب نافذ برضاه بالبيع **قوله** بخلاف ما اذا رجع
الواهب في البعض او رجع الوارث في الثلثين بعد موت المريض وقد وهب او وقف في مرضه او في المال
ضيق لان الشيوع في ذلك طارئ وقد يشكل الفرق بين ما اذا وهب المريض في مرض الموت ثم رجع الورثة في
الثلثين وبين ما اذا اشترى دارا وهو شفيعها وله شفيع آخر فوهبها لرجل او تصدق بها عليه
ثم جاء الشفيع واخذ النصف حيث يبطل الهبة وفرق في الخانية بان للشفيع حق التملك قبل الهبة
بدليل انه لو تملك جاز فاذا اخذ يصير متملكا من ذلك الوقت فتبين ان الشيوع كان مقارنا له
اما الورثة فليس لهم حق التملك في الحال بدليل انهم لو تملكوا لما جاز وانما لهم حق التملك بعد الموت مقصورا على حالة
الموت فيكون الشيوع طاريا لا مقارنا فلا يبطل الهبة في الثلث وفيه بحث اذ الشفيع اذا اخذ البقعة
من المشتري انعقد بينهما مبادلة جبرا وصار كانه اشتراه منه بما قام عليه فيكون الملك بسبب الاخذ
الذي هو مبادلة جبرية فاما الجوار او الشركة فهو سبب ثبوت حق التملك كالابوة في حق الاب فانه
سبب ثبوت حق التملك فاما سبب ثبوت الملك له فاخذه عند تحقق الحاجة والاستفاد انما يكون الى سبب
الملك لا الى سبب ثبوت حق التملك نعم ان اخذ الشفيع من البائع فلا استفاد ملكه الى وقت الشرى وجه لان
الصفقة يتحول من المشتري الى الشفيع كانه هو المشتري فاما اذا اخذه من المشتري فالقول باستناد الملك الى
وقت البيع من الشفيع باعتبار ان حق التملك يثبت من ذلك الوقت فيحتاج الى مزيد تامل وفي الكافي فصل المشرقات

من كتاب

من كتاب الشفعة فرقا بين اخذ الشفيع نصف البيت مشاعا واخذ الوارث ثلثها حيث يبطل الهبة
في الاول دون الثاني ان الشفيع ياخذ النصف بحق سابق على الهبة فكان الشيوع مقارنا للهبة بخلاف
نقض الهبة في الثلثين لحق الورثة لانه شيوع طارئ وانه مشكل لان حق الوارث متعلق بمال المورث
بنفس المرض قبل الهبة حتى يحجر المريض عن التصرفات بتعلق حق الشفيع بالعقار المتعينة بنفس البيع
فكان اخذ الثلثين نصا بحق سابق على الهبة **قوله** وانه يتأبد كالعتق فان **قلت** التابيد في العتق
ليس بلازم الا يرى انه لو اعتق امة ثم ارتدت والعياذ بالله ثم سبيت صارت مرقوقة وكذا لو اعتق
عبدا ذميا فلحق بدار الحرب وسبي صار مرقوقا وبالجملة ان الحرية الاصلية او الطارية قد لا يتأبد
اما في الطارية فكما مر واما في الاصلية فكما في حرة اذا ارتدت ولحقت بدار الحرب والذمي الحربي رجلا
كان او امراة اذا الحق بهم ثم سبي فاشترط التابيد في الوقف بحيث لا يتوهم الانقطاع قياسا على الاعتاق
وانه مما يحتمل الانقطاع في الجملة مما لا وجه له اجيب بان المراد بتأبد العتق والله اعلم انه لا يقبل التاقيت
من قبل العبد والا الابطال لا البقاء الى قيام الساعة او الى ان يبقى المحل فلما كان الوقف كالعتق
وجب ان لا يقبل التاقيت والوقف على فقراء سمين تاقيت له بوجود ضرورة تناهي وجودهم وكذا
لو وقف على اولاد اشخاص باعيانهم فانه يحتمل ان ينقطعوا فينقطع الوقف ايضا وهذا الانقطاع
مضاف الى الواقف حيث لم يطلقه فصار كانه ابطله وانه لا يحتمل الابطال من قبله كالعتق **قوله** لما بينا من قبل
ان للتابيد شرط عند الكل فلا يجوز في المنقول لانه مما لا يتأبد **قلت** انما شرط التابيد بالقياس على
الاعتاق ومعلوم ان التابيد في الاعتاق ليس على معنى ان يكون الى قيام الساعة لانه ينتهي الى الموت
بل على معنى ان يكون الى ان يبقى في الدينار يوضحه الا انا نعني بالتابيد البقاء وعدم الفناء اذ العتق
لا يتأبد بهذا المعنى حتى ان الامة المعتقة اذا ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وكذا الذمي والذمية
المرقوقين اذا اعتقا ثم لحقا بدار الحرب وسبيا بل المراد بالتابيد انه لا يحتمل الابطال والتاقيت
من قبل المعتق وانه بهذا المعنى يتصور في المنقول ايضا كيف والتاقيت شرط في الاعتاق وانه يتحقق
فيما لا يتأبد وهو الادمي فكذا الوقف والله اعلم **قوله** لان العرب يجاهدون عليها اي يحاربون على الابل
قلت فيجب ان يكون لراكب الابل حكم راكب الفرس في ان يكون له سهمان كما يكون للفارس والرواية
منصوصة بان راكب البغل والابل في حكم الراجل يستحق سهما واحدا لا سهمان لان استحقاقهما باعتبار انه يجاهد
بالنفس والفرس فيكون له سهمان فلو كان الجهاد يتحقق بالابل كما اشار اليه هنا بقوله لان العرب يجاهدون
عليها لاستحق السهم بمقابلته ايضا **قوله** ان الوقف فيه لا يتأبد وفيه بحث وقد بيناه **قوله** ان العقار
يتأبد السهم بمقابلته ايضا والجهاد سهام الدين فكان معنى القوة فيهما اقوى فلا يكون غيرهما في معناهما
قلت الاشتغال بالعلم افضل من الجهاد في سبيل الله تعالى حتى قال لو امداد العلماء افضل من دم الشهداء وكان
معنى القربة في الوقف بكتب العلم سيما الوقعة وجب ان يكون اقوى منه في وقف آلات الجهاد فكانه تعليل بالنسبة
الى سائر المنقولات التي فيها خلاف فخص به فقط والله اعلم **قوله** غاية الامر ان الغالب في غير المكيل

والموزون معنى المبادلة تصريح بان في قسمة غير المثليات الراجح هو معنى المبادلة سواء كان من جنس واحد او لم يكن **ونص** في مسئلة الدار من كتاب الوصية ان الراجح في قسمة الدار معنى الافراز ومعنى المبادلة تابع وقد ذكرنا هذا البحث هناك فان رغبت فعليك به اي حيث قال في الكافي دار بين رجلين اوصى احدهما ببيت بعينه لرجل ثم مات الموصي فان الدار يقسم فان وقع البيت في نصيب الموصي فالبيت للموصى له وان وقع في نصيب الاخر فللموصى له مثل ذرع البيت فيما اصاب الموصي وهذا عند ابي حنيفة رضي الله وابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان وقع في نصيبه للموصى له نصفه والا فله مثل ذرع نصف البيت لانه اوصى ببيت مشترك وكانت وصية فيما يملك فصحت فيما يملك وبطلت فيما لا يملك ولم يصح بحدوث ملك فيه كمن اوصى بدار غيره ثم ملكها وهذا لانه حين اوصى بالبيت لم يكن له الا نصف فاما النصف الاخر فانما ملكه بالقسمة عوضا عن تركه على شريكه ثم اذا قسموها ووقع في نصيب الموصي ينفذ الوصية في عين الموصى به وهو نصف البيت وان وقع في نصيب صاحبه فله مثل ذرع نصف البيت تنفيذا للوصية في بدل الموصى به عند فواته **ولهما** ان الايجاب تناول ملكه على الاحتمال فيصح وهذا لان القسمة افراز وتعيين للملك فيما لا يتفاوت بغير القضاء وفيما يتفاوت بالقضاء الى اخر ما ذكره في الهداية ولهما انه اوصى بما يستقر ملكه فيه بالقسمة لان الظاهر انه يقصد الايصاء بملك منتفع به من كل وجه وذلك يكون بالقسمة لان الانتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر ملكه في جميع البيت اذا وقع في نصيبه فينفذ الوصية **ومعنى** المبادلة في هذه القسمة تابع وانما المقصود الافراز تكميلا للمنفعة ولهذا يجبر على القسمة فيه وعلى اعتبار الافراز يصير كان البيت ملكه من الابتداء الى هنا لفظه فقد نص بان الراجح في قسمة العقار هو معنى الافراز فاما معنى المبادلة ضايع كما هو الحكم في المكيلات والموزونات **ونص** هنا بان جهة المبادلة راجحة في غير المثليات

سواء فيه العقار وغيره فكان معنى المبادلة هو الراجح في قسمة العقار

حتى لم يجوز ابو حنيفة القسمة في الوقف لذلك **وهذا** تناقض

سنذكر ما يندفع به التناقض وينحل الاشكال

في مسئلة الدار ان شاء الله تعالى والحمد لله

وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله واصحابه

وسلم تسليما كثيرا تم وكمل النصف الاول

من حاشية الهداية على يد اضعف

العباد واحوجهم الى غفران ربه

احمد بن علي الهاشمي المكي غفر الله

له ولوالديه ولجميع المسلمين